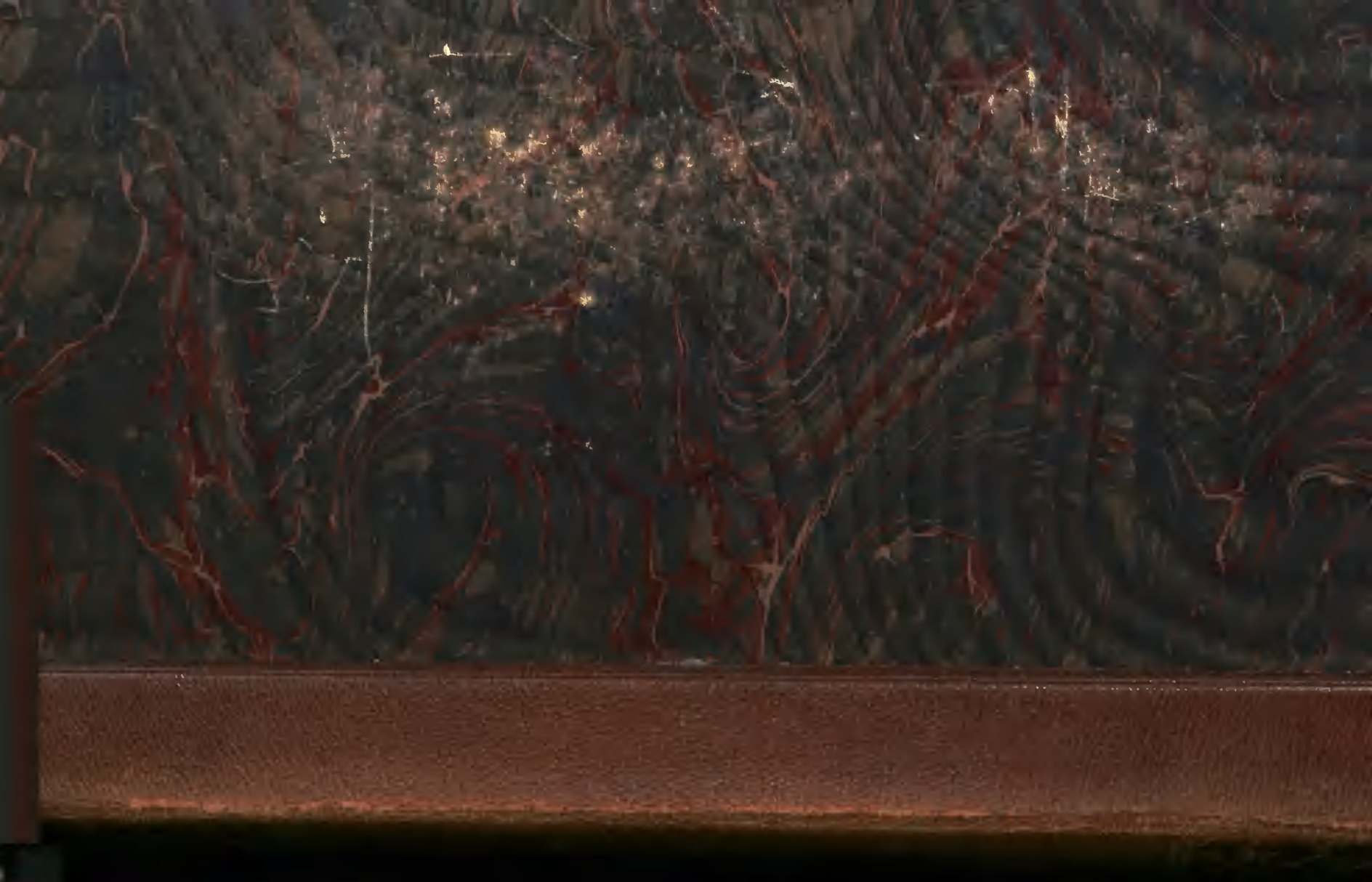

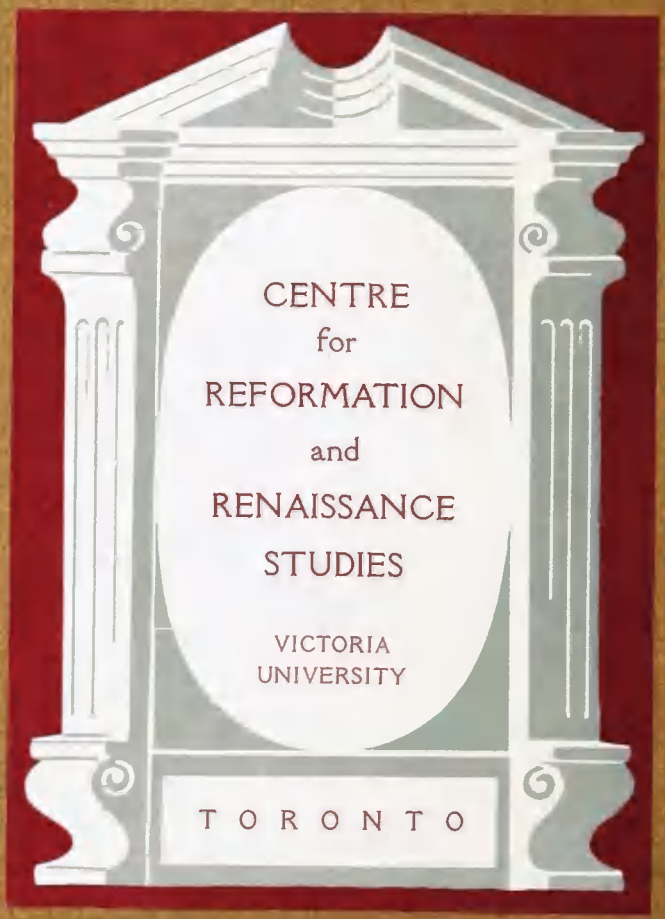
CENTRE
for
REFORMATION
and
RENAISSANCE
STUDIES
VICTORIA
UNIVERSITY
TORONTO

Bibl. Reg. Reg.
Imm. Conc. B. M. V.

117

5 A 15

Bibl. Res. Hag.
Imm. Conc. B. M. V.

Luther und Luthertum

in der ersten Entwickelung

Quellenmäßig dargestellt

von

P. Heinrich Denifle O. P.

Zweite, durchgearbeitete Auflage

Erster Band
(I. Abteilung)

Mainz 1904
Verlag von Franz Kirchheim

BR
325
D4
Bd. 1

REF. & REN.

Mit Druckerlaubnis des Hochwürdigsten Herrn
P. Mag. A. Lepidi, O. P., Mag. S. Palatii.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, 14. Maii 1904.

Dr. J. M. Raich,
Cons. eccl., Decan. eccl. cath. Mogunt.

112

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Vorwort zur zweiten Auflage

der ersten Hälfte des ersten Bandes.

Wider Erwarten früh mußte ich an die Ausarbeitung einer neuen Auflage des ersten Bandes meines Werkes herantreten, zu einer Zeit, wo ich mich bereits mit der Fertigstellung des zweiten Bandes beschäftigen zu müssen glaubte. Weil ich eben — ich betone es mit Absicht bereits hier am Eingang, um falschen Gerüchten die Spitze abzubrechen und gewisse ängstliche Politiker zu beruhigen — von Anfang an nicht etwa eine „Brandschrift" ins Volk hineinwerfen, sondern in schlichter, unverblümter Ehrlichkeit ein Buch für die Gelehrten schreiben wollte, setzte ich voraus und sprach es auch offen aus, daß es wohl eine geraume Zeit dauern werde, bis die Auflage vergriffen sein würde. Es sollte anders kommen. Dank dem Interesse, das Katholiken wie Protestanten in gleichem Eifer meiner Forschung und ihrem Gegenstand entgegengebracht haben, war der erste Band schon nach Monatsfrist nicht mehr vorrätig.

Durch den Gang der Polemik für und wider mein Buch ist die Wiederholung des Vorwortes zur ersten Auflage überflüssig geworden. Es genügt, einmal mit aller Offenheit klargestellt und vom Standpunkt der Wissenschaft aus dagegen Verwahrung eingelegt zu haben, daß bisher von protestantischer Seite gegen Luther und seine historische Erscheinung ein ganz anderes Verfahren eingeschlagen worden ist, als gegen die katholische Kirche, ja gegen Christus und Christentum selber. Die Protestanten sind nicht die ersten, welche dieses Spiel treiben. Schon die Donatisten haben es so gemacht wie sie, so daß der hl. Augustin zur Äußerung sich veranlaßt fühlte: „Donatum Donatistae pro Christo habent. Si audiant aliquem paganum detrahentem Christo, forsitan patienter ferant, quam si audiant detrahentem Donato" (Sermo 197, n. 4). Mit Jesus Christus durften und dürfen es die protestantischen Professoren völlig nach ihrem Belieben treiben, sie dürfen ihn unbehelligt zu einem

bloßen Menschen herabdrücken; aber an Luther darf nicht gerüttelt werden; in dem Maße als man Christus erniedrigt, in demselben Maße wird Luther immer mehr erhöht und glorifiziert.

Es bleibt immer noch nur zu wahr, daß auf protestantischer Seite im Unterricht und sonstwo die katholische Lehre, die katholischen Einrichtungen systematisch verzerrt werden. Diese traurige Tatsache war es auch, die mir jenen scharfen Ton in die Feder legte, welchen man so sehr meinem Vorwort verübelt hat. Doch in unserer spröden Zeit gilt es, die schwachen Nerven mancher Leser zu schonen, umsomehr als auch ohnedies die Tatsachen laut genug sprechen. Bestätigt doch gerade die Aufnahme meines Buches wieder in klassischer Weise die kritiklose Parteilichkeit des weitaus größten Teiles unserer Gegner.

Der ungeheuere Aufruhr, der sie ganz außer Fassung brachte, die maßlosen Beschimpfungen und unbewiesenen Behauptungen, mit denen ihre Blätter und ihre Gewährsleute nur mühsam ihre innere Verlegenheit und Angst zudeckten, die Mittel, zu denen sie griffen, und die Triebe, an welche sie bei ihren Lesern appellierten, beleuchten grell genug, wie voraussetzungsvoll jene die Freiheit der Wissenschaft so oft im Munde führenden Zeitungen und Gelehrten in solchen Fragen werden können. Das schadet ihnen aber nichts. Sie können es ja, wie einstens Luther und Genossen, treiben wie sie wollen; sie wissen, daß sie vor ihren Glaubensgenossen um so achtungsvoller dastehen, je mehr sie in blinder Wut gegen mein Buch losziehen. Selbst die größten Verstöße[1] werden ihnen, weil im Kampfe gegen dasselbe begangen, ohne weiters nachgesehen. Ihre Absicht, Luther zu verherrlichen und eben deshalb mein Werk mit allen Mitteln aus der Welt zu schaffen, trägt allein schon die Entschuldigung ihres unwürdigen Gebahrens in sich und überhebt sie der Pflicht, meine Entgegnungen oder Erklärungen zu berücksichtigen. Ungescheut dürfen sie immer und immer wieder dieselben Vorwürfe gegen mich vorbringen.

An allen lutherischen Hochschulen erhoben sich die empörten Stimmen, von allen Hochburgen des Protestantismus erscholl und erschallt der Mahnruf zur Verteidigung des verunglimpften Konfessionsstifters. Har-

[1] Zu ihnen rechne ich unter anderem den Vorwurf, welchen mir W. Köhler in der „Christl. Welt", 1904, Nr. 10, S. 227, unter Berufung auf mein Werk S. 293 ff. macht, Luther habe seiner Käthe die Ehe wiederholt gebrochen! Der Verfasser bekundet übrigens hinsichtlich der Art und Weise, wie er derartige Beschuldigungen vorbringt, völlig den Tiefstand, den ich in meiner Broschüre gegen Seeberg S. 60 ff. beleuchtet habe.

nack in Berlin, der den Reigen eröffnete, sein Kollege Seeberg, der ihm auf die Wahlstatt folgte, dann Haußleiter in Greifswald, Löfche in Wien, Walther in Rostock, Kolde und Feſter in Erlangen, Köhler in Gießen, Kawerau in Breslau, Hausrath in Heidelberg, Baumann in Göttingen, sie alle taten, der eine mehr, der andere weniger, das möglichſte und ſtrengten ſich an, mein Werk totzuſchlagen; ja auch die kleineren Geiſter brachten ihr mäßiges Scherflein zu dem edeln Zwecke herbei.

Und doch iſt die Liſte noch nicht abgeſchloſſen. Herr Miniſterialdirektor Dr. Althoff ſagte in der Abendſitzung des Preußiſchen Abgeordnetenhauſes vom 14. April (nach der Poſt", Nr. 175): „Die Wirkung des Buches iſt geweſen, daß ein vorzüglicher evangeliſcher Geiſtlicher über dieſen Gegenſtand eine Schrift ausarbeitet." Dieſer „vorzügliche evangeliſche Geiſtliche" darf nicht unter den eben genannten geſucht werden; denn Herr Althoff ſetzt hinzu: „So prallt der Pfeil auf den Schützen zurück." Das iſt bisher noch nicht geſchehen; denn den eben aufgezählten muß ich mit meinem Landsmann Andreas Hofer vielmehr zurufen: „O wie ſchießt Ihr ſchlecht!" Derjenige, welcher den von mir auf Luther abgeſchoſſenen Pfeil auf mich zurückprallen läßt, muß erſt kommen. Ich erwarte ihn.

Aber auch Proteſtverſammlungen haben ſich mit Reſolutionen gegen mein Werk erhoben. War ich nicht allein, ſo befand ich mich immer in guter Geſellſchaft, nämlich mit den Jeſuiten und dem Biſchof Benzler. Ob dieſe Verſammlungen mehr ausrichten werden, als die wiſſenſchaftlich ſein wollenden Widerlegungen, bezweifle ich ſehr.

Seit wenigſtens einem Menſchenalter haben ſich mit dem Werke eines Verfaſſers niemals ſo viele erbitterte Gegner befaßt und haben dasſelbe mit ſolchen Argusaugen durchforſcht, um darin Schwächen, Fehler, Verſtöße zu entdecken, ja um es zu vernichten; wohl ſelten wurde zu dem Zwecke in ſo unerhörter Weiſe aus einer Mücke alsbald ein Elefant gemacht, der das ganze Buch ſofort über den Haufen werfe und es zertrete, als dies mit meinem Werke von Seite der proteſtantiſchen Gelehrten und von „inferioren Sudlern" der proteſtantiſchen Preſſe geſchehen iſt. Jedem unparteiiſchen Beobachter muß ſich infolge davon die Überzeugung aufdrängen, als bedeute das Erſcheinen meines Werkes den Proteſtanten ein Ereignis. Allerdings wollen ſie dieſen Eindruck dann wieder durch die verſchämte Ausflucht abſchwächen, man müſſe meinem Werke gegenüber den Standpunkt: Niedriger hängen, einnehmen, Luther und der Proteſtantismus werde durch dasſelbe nicht berührt.

Die heftigen Angriffe von Seite der Proteſtanten habe ich erwartet; aus dieſer Vorausſicht habe ich vor Erſcheinen des Werkes niemals ein

Hehl gemacht. Auch das Schweigen der berufenen Vertreter der katholischen Kirchen-Geschichtswissenschaft und Theologie in Deutschland — mit so verschwindenden Ausnahmen — kam mir nicht unerwartet. Um so überraschender kam mir das Gerede einiger völlig unberufenen Herren. Ich glaube, daß mir jeder katholische Leser, welcher des katholischen Priesters J. Müller: „Keuschheitsideen" und dessen „Renaissance" (besonders 1904, S. 96 ff.) kennt, es nachsehen wird, wenn ich mich mit ihm nicht weiter beschäftige. Auch seine Schimpfereien über Thomas können mich nicht zur Gegenwehr gegen einen Kritiker bewegen, der noch vor wenigen Jahren in seiner Schrift: „Der Reformkatholizismus die Religion der Zukunft für die Gebildeten aller Bekenntnisse" (1899), S. 77, den Einwurf, welchen der hl. Thomas (1. p. qu. 1, a. 2, obj. 1.) über die Theologie als Wissenschaft macht, in fabelhafter Unkenntnis und Oberflächlichkeit als Lehre des hl. Thomas zitiert, Einwurf und Antwort mit einander verwechselnd! Da begreift man, wie ihm die Scholastik als „Hauptbollwerk der Rückständigkeit der Katholiken" gelten kann.

Einen Punkt hat dieser sogenannte „Reformmüller" allerdings mit mehreren an der deutschen Universität gebildeten Katholiken gemeinsam, nämlich die Konzessionsgelüste. Wie weit solche durch langsame Angewöhnung ein unreifes Gemüt führen können, das zeigt mit erschreckender Deutlichkeit ein Artikel in der Ztsch. „Die Fackel" (Nr. 145, Wien 28. Oktober 1903) über die Salzburger Universitätsfrage. Er stammt aus einer Feder, die sich offen katholisch nennt, und nach Erscheinen meines Werkes anderwärts gegen dasselbe Stellung zu nehmen für nötig befunden hat. Der Verfasser des Artikels der „Fackel" ist ein echtes Kind unserer modernen, eklektischen Zeit, welche sich befugt glaubt, mit souveräner Erhabenheit von ihrer „historischen" Vogelschau aus über alles und jedes, ja selbst über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit, zu Gericht zu sitzen, als ob der Mensch und nicht Gott diese positiven Gesetze zu bestimmen hätte. Wer den von Phrasen schäumenden, in den unklarsten Vorstellungen wallenden, von uferloser Phantasie sprühenden, in den schärfsten Beschuldigungen gegen die eigenen Glaubensgenossen sich ergehenden Artikel liest, fragt sich erstaunt, wo wir denn eigentlich stehen, wo die Grenze ist, bei welcher die Wissenschaft aufhört noch als katholisch zu gelten.

Von allen schiefen Urteilen in jenem Artikel will ich nur das bezeichnendste hier zitieren. Dem Verfasser desselben zufolge (S. 3) sind „das katholische wie das protestantische Element des germanisch-mitteleuropäischen Religionslebens gleichberechtigt". Demgemäß

nennt er Seite 8 den Protestantismus und den „Katholizismus" „die beiden christlichen Religionen", also zwei gleichberechtigte Glieder des einen Christentums! In der Tat seien es „zwei religiöse Überzeugungen, die sich im tiefsten Wesen ergänzen und höchstens zwei verschiedene Seiten des christlichen Lebens darstellen"! Heißt das nicht alle dogmatischen Schranken einbrechen? Kann man sagen, daß dieser Gelehrte noch auf katholischem Boden steht? Und trotzdem wurde Professor Martin Spahn, Verfasser jenes Artikels, in welchem der katholische Standpunkt völlig verleugnet wird, in einigen katholischen Zeitungen weit glimpflicher behandelt als ich. Oder vielmehr, man hat daselbst dem genannten Artikel gegenüber ein verblüffendes Schweigen beobachtet, anstatt auf die religiöse Gefahr aufmerksam zu machen, welcher katholische Zuhörer eines solchen Professors, der schon vorher die unzweideutigsten Proben in dieser Beziehung abgelegt hat, beständig ausgesetzt sind. Die Gefahr ist um so größer, als er selbst noch nach Erscheinen jenes Artikels als „katholischer Gelehrter" gefeiert und als Mitarbeiter katholischer Zeitungen und Zeitschriften aufgenommen wurde.

Diese Tatsache beweist eine Ideenverwandtschaft mit jenen katholischen Kreisen, in denen man Herrn Spahn huldigt oder ihn begünstigt. In der Tat fand ich im September vergangenen Jahres in einer ihm nahestehenden kath. Zeitung ungefähr dieselben Sätze über Protestantismus und „Katholizismus" ausgesprochen, wie die eben referierten. Infolge der heutigen Universitätsbildung, oder um reale praktische Vorteile zu erreichen, oder um den bürgerlichen Frieden zwischen Katholiken und Protestanten zu befestigen, oder aus anderen Gründen, kann eben eine gewisse Strömung der Versuchung nicht widerstehen, katholische Prinzipien, wenn nicht aufzugeben, so doch abzuschwächen, und die dogmatische wie historische Kluft, welche die katholische Kirche stets vom Luthertum trennen muß, zu überbrücken. Von diesem, besonders aber von Spahns Standpunkt aus, ist es natürlich gänzlich verfehlt und bedeutet ein Entgleisen und Heraustreten aus der Objektivität eines Historikers, einen Schimpf auf Luther und sein Werk, von einer lutherischen Häresie zu sprechen, Luther einen Häresiarchen zu nennen, wie ich es als katholischer Gelehrter tue. Wenn zudem Protestantismus und „Katholizismus" zwei gleichberechtigte religiöse Überzeugungen sind, die sich im tiefsten Wesen ergänzen und höchstens zwei verschiedene Seiten des christlichen Lebens darstellen, so ist, wenn die eine Seite häretisch ist, auch die andere häretisch, und umgekehrt. Mithin ist es keine von beiden. Ge-

wiß nicht. Wir haben es vielmehr nur mit einer Mischehe im konfusen Gehirn gewisser moderner katholischer Historiker zu tun, welche „die beiden christlichen Religionen (natürlich mehr den Protestantismus) auf sich einwirken" lassen. Der „Katholizismus", der „einen eminent weiblichen Charakter" (Spahn S. 4) besitzt, geht den Bund ein mit dem ihn ergänzenden Protestantismus, der folgerichtig dann eminent männlichen Charakters sein muß! Diese Anschauung ist allein würdig des modernen objektiven Geschichtsforschers!

Von diesen völlig irrigen und verschwommenen Ideen wird konsequent auch die ganze Beurteilung Luthers und des Protestantismus, sowie die Kritik über mein Werk beeinflußt. In letzterem führt von diesem Gesichtspunkte aus „die Subjektivität einen vom Standpunkt wissenschaftlicher Methode unerlaubten Tanz auf."[1] Von diesem Standpunkt aus wird Luther der größte Deutsche seiner Zeit, wie ihn Spahn schon 1898 genannt hat, und überhaupt der größte Mann, weil er, ja erst er, als Vater „der evangelischen Reformation" den „Katholizismus" ergänzt und die bisher verborgene andere gleichberechtigte Seite des einen Christentums aufgedeckt hat. Von den genannten irrigen Ideen beherrscht, bricht man dann in Bewunderung aus über die „Größe" Luthers und über die gewaltigen Vorteile, welche wir dem Protestantismus zu verdanken haben. Als einseitig gebildete Historiker ohne gründliche philosophische Bildung — von Theologie will ich schon gar nicht sprechen, denn einige Historiker rühmen sich sogar, keine Theologen zu sein — bemerken solche Historiker gar nicht, in welchen Trugschlüssen sie sich bewegen. Ist etwa die „Reformation" gut und zu preisen, weil sie z. B. die Veranlassung war, daß von der Kirche viele herrschende Mißbräuche abgeschafft wurden? Wo bleibt da die Logik? Was der hl. Augustin hinsichtlich des Schriftstudiums sagt, zu dem die Katholiken durch die Häretiker getrieben worden, das gilt auch hier: „Die göttliche Vorsehung läßt deshalb zu, daß es verschiedentlich irrende Häretiker gebe, damit, wenn sie unser spotten und uns fragen, was wir nicht wissen, wir wenigstens so unsere Trägheit abschütteln und wünschen, die hl. Schrift kennen zu lernen. Viele sind zu faul, um zu suchen, wenn sie nicht durch das

[1] Dies schreibt in einem hochtrabenden Artikel der Monatsschrift „Hochland" (I. Jahrgg. S. 221) ein junger, allerdings nach außen nicht ebenso weit wie Spahn fortgeschrittener katholischer Historiker, A. Meister. Unter unwürdigen Lobhudeleien auf den keineswegs objektiven Führer der protestantischen Historiker Ranke und einem mit den Haaren herbeigezogenen Angriff auf den Historiker E. Michael, spricht Meister von meiner „Entgleisung".

Drängen und die Verhöhnungen der Häretiker gleichsam vom Schlafe aufgeweckt würden, über ihre Unwissenheit erröteten, und zur Erkenntnis der Gefahr ihrer Unerfahrenheit gelangten" (De Gen. cont. Manichaeos, I. n. 2). „Durch die Häresien werden wie durch Dornen die Söhne der katholischen Kirche vom Schlafe aufgeweckt, auf daß sie in der Erkenntnis der hl. Schrift Fortschritte machen" (Enarr. in ps. 7, n. 15). „Es gibt vieles Gute in der Welt", lehrt der hl. Thomas, „das nicht existierte, wenn nicht Übel da wären. Es gäbe z. B. nicht die Geduld der Gerechten, wäre nicht die Bosheit der Verfolger" (Cont. Gent. III, c. 71 und 1. p. qu. 22, a. 2, ad 2). Werden wir deshalb das Übel rühmen oder die „Reformation" preisen, weil sie die Veranlassung zu manchem Guten in der Kirche war?

Übrigens zählt man häufig viele Vorteile der „Reformation" auf, von denen es entweder sehr zweifelhaft ist, ob sie Vorteile seien und nicht vielmehr Nachteile; oder von denen es sehr fraglich ist, ob sie der „Reformation" als solcher zu verdanken seien. Das post hoc, ergo propter hoc, spielt auch hier eine große Rolle. Eines ist sicher, daß Gott, „der alle Arten von Übeln zum Nutzen der Guten benützt" (*Augustin.*, Cont. Jul., IV., n. 38), das große Verhängnis des Protestantismus, wie jede frühere Häresie, nicht zugelassen hätte, wäre er nicht mächtig und gütig genug, etwas Gutes für die Seinen daraus entstehen zu lassen (vgl. *Augustin.*, Enchiridion, c. 11).

Dies ist meine Antwort auf Spahns Kritik meines Werkes im Berliner „Tag", Nr. 31, vom 24. Februar dieses Jahres. Schon, weil in einem protestantischen Blatt, ist sie eher protestantisch als katholisch. Ein Satz ist wahr in der Kritik: „Schon Augustin hob an den Häretikern das Merkmal der Größe hervor." Diesen Satz, den er gegen mich anführt, hat er aber aus meinem Werke S. 836 stillschweigend entlehnt. Dies sei auch die Antwort auf Herrn Ministerialdirektors Althoff Bemerkung an das preußische Abgeordnetenhaus, aus „den Kreisen katholischer Gelehrten" sei gegen mein Buch nur „ein jüngerer, sehr tüchtiger Akademiker, der Ihnen nicht ganz unbekannte Professor Spahn in Straßburg, mit seinem Widerspruch hervorgetreten."

Es ist ein Zeichen der Zeit, daß der „katholische Gelehrte" M. Spahn im „Tag" fast gehässiger und ungerechter, aber sicher einseitiger schreibt, als einige der bereits oben genannten protestantischen Professoren, nämlich Köhler in Gießen und Kawerau in Breslau. Es ist meinerseits eine Pflicht der Gerechtigkeit dies hier zu erwähnen.

Ersterer, obwohl nicht weniger als andere gegen mich und mein Werk gereizt und erbittert, schreibt: „Mit souveränem Stolze (?) breitet Denifle seine Kenntnis der mittelalterlichen Scholastik und Mystik vor uns aus; er überschüttet oft mit einer Flut von Zitaten, auch wenn sie der Sache weiter nicht notwendig sind. Das ist begreiflich; hier liegt Denifles Stärke und die Schwäche der bisherigen Lutherforschung. Hier können wir von Denifle lernen .... Die Fragestellung: Luther und Mittelalter ist (bisher) von verschiedenster Seite her energisch aufgeworfen und in Einzeluntersuchungen mit Erfolg erörtert worden — dennoch, Denifles Buch zeigt, wie viel hier noch zu tun ist, und beschämt durch eine Reihe feiner Bemerkungen“ (es folgen in der Anmerkung die Hinweise). Es „gelingt ihm (Denifle) dank seiner staunenswerten Kenntnis mittelalterlicher Literatur an verschiedenen Einzelstellen Luther das mittelalterliche Vorbild nachzuweisen und der Literarkritik damit wertvolle Winke zu geben. Wenn er dabei ... immer wieder uns Protestanten zuruft: ‚Ihr kennt das Mittelalter gar nicht!‘, so sind wir ehrlich genug, unter Ablehnung der Maßlosigkeit dieser Polemik einen berechtigten Kern in ihr anzuerkennen. Denifle hat hier in der Tat Neues geboten (Die christliche Welt, 1904, Nr. 9, S. 202).

Köhler gibt ferner eine Reihe von Sätzen, und meist äußerst wichtigen, zu, die in meiner Beweisführung gegen Luther von grundlegender oder großer Bedeutung sind, worüber ich in der zweiten Hälfte dieses Bandes handeln werde. Meine Literarkritik betreffs der Weimarer Ausgabe nimmt Köhler im Wesentlichen an und bemerkt dann: „Und auch seine (Denifles) scharfsinnige Erörterung über die angeblichen Vorlesungen zum Richterbuch wird, denke ich, im Wesentlichen Beifall finden. Es ist ihm hier die glückliche Entdeckung gelungen, daß ganze Stücke angeblich Lutherschen Eigentums wörtliche Entlehnungen aus Augustin sind, weit mehr als man bisher wußte! Allzu viel ‚Echtes‘ bleibt in der Tat nicht übrig, und ob dieses Wenige von Luther stammt, erscheint angesichts der von Denifle gebrachten, zwar nicht alle in gleicher Weise überzeugenden Argumente sehr zweifelhaft. ... Möglicherweise, wie das Denifle selbst andeutet, haben wir die Bearbeitung einer Kollegienabschrift vor uns“ (a. a. O., S. 203).

Diese letzteren Bemerkungen waren für mich bei Bearbeitung der zweiten Auflage von Einfluß. Es war meine Absicht, die kritischen Bemerkungen zur Weimarer Ausgabe im einzelnen vermehrt als Anhang am Schlusse des ersten Bandes zu bringen. Da ich nun aber sah, daß die in der ersten Auflage niedergelegten, von einem so gewiegten Luther-

forscher wie Köhler, im wesentlichen angenommen werden, und er zugleich ausspricht, „Denifles Buch werde hoffentlich Ansporn für die Mitarbeiter der Weimarer Ausgabe werden, in Zitatennachweisen und dergleichen die höchsten Anforderungen an sich selbst zu stellen", so fiel für mich der Grund weg, weshalb ich noch jene kritischen Bemerkungen bringen sollte. Denn das mögen Köhler und andere Lutherforscher mir glauben, daß ich nichts in meinem Werke geschrieben habe und schreibe, um sie absichtlich zu ärgern.

In meiner nunmehr gefaßten Absicht, jene Bemerkungen in der zweiten Auflage ganz wegzulassen, wurde ich bestärkt durch die nachherige Erörterung eines der Mitarbeiter an der Weimarer Ausgabe, nämlich des Professors Kawerau in der Besprechung meines Werkes („Theol. Studien und Kritiken", 1904, S. 450 ff.). Der Leser der ersten Auflage weiß, daß ich an dem genannten Professor sehr häufig Kritik geübt habe. Jeder hat das Recht, sich gegen meine Angriffe zu wehren, so gut er kann. Kawerau tut es auch redlich, er nimmt sich zugleich der von mir hart bedrängten Knaake und Buchwald an. Trotzdem gibt er meine kritischen Resultate betreffs der Weimarer Ausgabe im großen und ganzen zu, was ihm, seinem Charakter und seiner Wissenschaft alle Ehre macht. Er ist zudem dankbar und gerecht. S. 452 schreibt er, man finde in dem Werke verstreut „eine Fülle dankenswerter Notizen aus Denifles unvergleichlicher Kenntnis der altkirchlichen und mittelalterlichen Literatur, in denen er für andere schwer auffindbare oder erkennbare Zitate Luthers nachweist, wie denn überhaupt der grundgelehrte Denifle fast auf jeder Seite sich kundgibt, so daß für unsere Lutherforschung in Einzelheiten hier mancher schätzbare Beitrag geliefert ist." „Wenn ich etwas", schreibt er S. 460, „an Denifles Buch mit Freuden begrüße, so ist es der Dienst, den er der Lutherforschung durch die Nachweisung einer beträchtlichen Reihe von Zitaten aus Augustin, Beda, Bernhard, dem Brevier, der Liturgie usw. erwiesen hat." Angesichts solcher Sachlage verzichte ich wegen der von ihm für seine Versehen vorgebrachten Entschuldigungen, von denen mehrere völlig stichhaltig sind, mit Kawerau zu rechten, und lasse ich in der zweiten Auflage meine kritischen Bemerkungen über die Weimarer Ausgabe weg.

Zu derselben Höhe relativer Unbefangenheit gegenüber meinem Werke wie Köhler und Kawerau hat sich sonst kein protestantischer Kritiker zu erheben vermocht, am wenigsten der vom Ministerialdirektor Althoff in Schutz genommene und gepriesene Harnack, auf den ich alsbald zurückkommen werde. Fast einzig steht aber da der protestantische Kirchen-

historiker Kolde in Erlangen mit seinem Zetergeschrei in der von ihm gegen mich veröffentlichten Broschüre: „P. Denifle, Unterarchivar des Papstes, seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche, von Dr. Th. Kolde", 1904. Selbstverständlich kann ich mich im Vorwort nicht in viele Details verlieren. Aber als Probe für die Unwissenheit und Leichtfertigkeit und zugleich Aufgeblasenheit, womit einige meiner Kritiker ihre Aufgabe aufgefaßt haben, will ich nur die zahlreichen Verstöße aufzählen, die sich auf einer einzigen nicht vollen Seite in bloß sechs Sätzen der genannten Schrift des Erlanger Universitätsprofessors zusammendrängen.

Kolde bemüht sich S. 65 ff. seine von mir zurückgewiesene Behauptung von der Geringschätzung des Weibes im Mittelalter gegen mich aufrecht zu erhalten, ja zu erhärten, indem er nach Anführung mehrerer von ihm mißverstandener Stellen des hl. Bernhard S. 66 fortfährt: „Warum verschweigt Denifle die langen Ausführungen desselben Bernhard über den von Eva her auf allen verheirateten Frauen ruhenden Fluch, über die sklavische Fessel und die unerträgliche Mühsal des Ehestandes, mit denen er für das Klosterleben zu werben sucht?" Abgesehen davon, daß jene Stelle vorurteilslos und im Zusammenhang gelesen einen völlig andern Sinn gibt, als Kolde ihr unterlegt, hätte er als Kirchenhistoriker wissen sollen, daß, was schon Bellarmin und Mabillon (letzterer in der von Kolde benützten Ausgabe *Migne*, Patr. t. 184, p. 635), gewußt haben, die Schrift Vitis mystica, in welcher jene Stelle vorkommt (p. 696 sq.), nicht den hl. Bernhard zum Verfasser hat. Dieser ist der hl. Bonaventura, was Kolde aus Opp. S Bonaventurae (Quaracchi) VIII, 159 hätte ersehen sollen. Dort wäre dieser aufgeblasene Kirchenhistoriker zur Einsicht gelangt, daß diese Schrift Bonaventuras nachher stark interpoliert und erweitert wurde, und die fragliche Stelle auch nicht einmal dem hl. Bonaventura, sondern einem späteren Unbekannten angehört. (ibid. p. 209 sq.).

Der protestantische Kirchenhistoriker fährt fort: „Warum erfährt der Leser (in Denifles Werk) nichts darüber, daß auch Bernhard, und das ist überall die Kehrseite, im Weibe, wenn es nicht als Gottverlobte im Kloster geschützt ist, nur das Vehikel der Unzucht sieht, und einmal sagt: ‚Immer mit einem Weibe zusammen sein und das Weib nicht erkennen, das halte ich für mehr als Tote erwecken'?" Jeder sieht, daß Kolde bei dem Leser den Eindruck erzeugen will, wie belesen er in Bernhards Schriften ist. Also, in welcher derselben findet sich die von ihm zitierte Stelle? Der Kirchenhistoriker weiß es nicht. Nun denn, Herr Kolde, ich will es Ihnen sagen: sie steht im Sermo 65 in Cant., n. 4. (*Migne*, Patr. l. t. 183, p. 1091). Aus welcher Quelle kannte denn aber dann Herr Kolde die Stelle? Mit überlegener Miene sagt er es mir in der Anmerkung: „Ich entnehme die Stelle dem von Denifle wohl für glaubwürdig gehaltenen bekannten Jesuiten Petrus de Soto († 1563) Methodus confessionis etc. Dil. 1586 S 161." Herr Kirchenhistoriker, den „bekannten Jesuiten Petrus de Soto" halte ich nicht für glaubwürdig! Warum? Weil er Jesuit ist? Im Gegenteil, weil er

keiner ist! Jeder Historiker, der mit der Reformationsepoche auch nur einigermaßen vertraut ist, weiß etwas vom bekannten Dominikaner Peter de Soto, welcher auch Verfasser der von Kolde zitierten Schrift ist (v. *Quétif-Echard*, II, 183. 184).[1]

Wenn nun aber Kolde nur wenigstens lutherfest wäre! Welche Bewandtnis hat es denn in der Tat mit Bernhards Stelle? Sie enthält einfach einen Erfahrungssatz, der so alt ist, als die Welt existiert, und sich bis zum Ende der Welt bewähren wird: Nach dem gewöhnlichen Lauf heißt für einen Nichtverheirateten das Zusammenwohnen mit einer Frau ebenso viel, als Stroh und Feuer zusammenlegen, und wollen, daß sie nicht brennen. Und wer sagt dies? Hören Sie, Herr Kolde, es ist Ihr Vater Luther, der im Jahre 1520 in seiner Schrift An den christl. Adel sein Begehren, der Pfarrer, der einer Haushälterin bedürfe, solle ein Weib zur Ehefrau nehmen, damit motiviert, daß „einen Mann und ein Weib beieinander lassen, und doch verbieten, sie sollten nicht fallen" nichts anderes sei, „als Stroh und Feuer zusammenlegen und verbieten, es soll weder rauchen noch brennen" (Weim., VI, 442). Wenn also Bernhard nach Koldes Interpretation obiger Stelle „nur das Vehikel der Unzucht im Weibe sieht", will es nicht „als Gottverlobte im Kloster geschützt" sein, so muß Kolde zugeben, daß auch Luther dasselbe im Weibe für den Mann erblickt, wenn dieser sie nicht heiratet. Wie es sich mit Luthers Bedingungssatz und jenem von Kolde dem hl. Bernhard angedichteten Bedingungssatz verhält, geht uns hier nichts an. Aber eines ist gegen Kolde wahr, daß nämlich in der Stelle nur auf die Gefahr hingewiesen wird, welche das unrechtmäßige Zusammenwohnen von Mann und Frau für beide Teile mit sich bringt. Von der „mittelalterlichen Geringschätzung des Weibes", wie Kolde behauptet, wogegen er sich im nächsten Satze wehrt, findet sich in der Stelle auch nicht die geringste Spur; sollte man von einer Geringschätzung sprechen, so träfe dieselbe sowohl bei Bernhard als bei Luther mehr den Mann als das Weib. Der Mann ist es in der Regel, der, in diesem Falle schwächer als das Weib, der Versuchung nachgibt und das Weib mit sich zum Falle bringt.

Kolde fährt (S. 67) dann im Pathos weiter: „Natürlich darf dann der Leser (von Denifle) auch nicht erfahren, wie Bernhards Zeitgenosse Hildebert von Tours (1125—1134) das Weib als den Inbegriff aller Scheußlichkeiten besingt." Kolde zitiert hiefür das Gedicht „Carmen quam periculosa mulierum familiaritas bei Migne T. 172, p. 1429". Si tacuisses! Davon will ich nicht sprechen, daß selbst das Zitat falsch ist, es soll nämlich heißen: T. 171, p. 1428; aber wer immer als Kirchenhistoriker heutzutage Hildeberts von Lavardin Gedichte nach den alten Ausgaben benützt, muß wissen, daß er, um nicht fehlzugehen,

---

[1] Dieser Erlanger Kirchenhistoriker bekundet in derlei historischen Dingen eine fabelhafte Unkenntnis. So nennt er z. B. S. 57 Konrad von Marburg meinen „berühmten Ordensgenossen der Vorzeit", während dieser doch Weltpriester gewesen ist, wie Kolde, wollte er sich nicht mit *Quetif-Echard*, I, 487 begnügen, aus E. Michael, S. J., Gesch. des deutschen Volkes, II, 210, Anm. 1, wo weitere Belege, hätte erfahren können.

Les Mèlanges poétiques d'Hildebert de Lavardin par *B. Hauréau* (Paris 1882) heranziehen muß, denn darin werden ſie kritiſch behandelt, das Echte wird vom Unechten ausgeſchieden. Der Erlanger Kirchenhiſtoriker hatte davon natürlich keine Ahnung. Doch hätte er den Titel der Schrift in meinem Buche Seite 240, Anm. 2, zitiert gefunden, noch häufiger aber im Inventarium codicum manuscript. Capituli Dertusensis confecerunt *H. Denifle* et *Aem. Chatelain* (Parisiis 1896) wo wir uns p. 53 sqq. mit mehreren Gedichten und Verſen Hildeberts beſchäftigen, ſie korrigieren und fortwährend auf Hauréaus Arbeit verweiſen. Aus letzterer, p. 104 n. 4, hätte nun Kolde erfahren, daß das von ihm angezogene Carmen nicht von Hildebert ſtamme, nicht im geringſten ſeinen Geiſt atme, und von einem ſpäteren (nicht Bernhards Zeitgenoſſen), „certainement né sans esprit et sans délicatesse", herrühre.

Dieſer Hereinfall iſt jedoch noch nicht der ärgſte. Kolde hat den Mut oder vielmehr die Dreiſtigkeit, die Stelle aus dem genannten Carmen da abzubrechen, wo ſich zeigt, daß der Verfaſſer jenes Gedichtes von einem beſtimmten ſchlechten Weibe ſpricht![1] Das muß natürlich dem Leſer verſchwiegen werden! Erſt aus dem Verſchwiegenen ergibt ſich, daß auch die von Kolde gebrachten Worte, welche das Weib gemeinhin als den Inbegriff aller Scheußlichkeiten beſingen ſollen, vom Verfaſſer an die Adreſſe eines gewiſſen ſchlechten Weibes, einer öffentlichen Dirne, die ihn früher überliſtet hat, gerichtet ſind. Wie ſoll man ein ſo nichtswürdiges Verfahren brandmarken, beſonders bei einem ſo aufgeblaſenen Mann wie Kolde es iſt?

Noch unverzeihlicher iſt es, daß er dasſelbe Verfahren in einem Atemzug wiederholt. Unmittelbar darauf ſchreibt er nämlich: „(Natürlich darf der Leſer auch nicht erfahren, wie) ſchon vorher Anſelm von Canterbury († 1109) das Weib, dieſes dulce malum, als faex Satanae bezeichnet." Natürlich (dies nur nebenbei bemerkt) gehört die Schrift, auf die der Kirchenhiſtoriker ſich beruft, wieder nicht jenem

---

[1] Kolde zitiert aus der genannten Quelle:

Femina perfida, femina sordida, digna catenis,
Mens male conscia, mobilis, impia, plena venenis,
Vipera pessima, fossa novissima, mota lacuna;
Omnia suscipis, omnia decipis, omnibus una:
Horrida noctua, puplica ianua, semita trita.
Igne rapacior, aspide saevior est tua vita.

Nun ſchließt Kolde mit etc. ab, das Carmen fährt aber weiter:

Credere qui tibi vult, sibi sunt mala, multa peccata.
O miserabilis, insatiabilis, insatiata!
Desine scribere, desine mittere carmina blanda,
Carmina turpia, carmina mollia, vix memoranda.
Nec tibi mittere, nec tibi scribere disposui me,
Nec tua jam colo, nec tua iam volo, reddo tibi te.

So geht es weiter, wie jeder ſelbſt nachſehen kann. Nun verſteht man auch die im erſten Teil von mir hervorgehobenen Worte.

Verfasser, dem er sie zuschreibt. Aus *Hist. lit. de la France*, t. VIII, 421 sq.; IX, 442, hätte er ersehen können, daß das Carmen de contemptu mundi, in welchem von den Pflichten eines Benediktiners und von den ihn dazu bewegenden Motiven gehandelt wird, nicht Anselm, sondern Roger von Caen, Mönch zu Bec, verfaßt hat. Das ist gleichgültig, wird der schamrote Kolde erwiedern, die Sache tuts! Ja wohl. In der Tat von welchem Weib spricht denn Roger in der von Ihnen, Herr Kolde, zitierten Quelle? Aus Ihrer in der Anmerkung beigebrachten Stelle erkennt man dies nicht, man entdeckt darin zu viele Gedankenstriche. Sollen diese vielleicht anzeigen, was natürlich dem Leser verschwiegen wird, daß Ihr Anselm von einem schlechten, verführerischen Weibe spricht? So ist es auch![1] Natürlich weiß Kolde auch nichts von dem schönen und vornehmen Briefwechsel des wahren Anselm mit Frauen.

Dieses unqualifizierbaren Verfahrens ist es aber noch nicht genug. Kolde fährt fort: „Verschwiegen mußte (von Denifle) werden, daß der führende Exeget des späteren Mittelalters Nicolaus von Lyra († 1340), auf den sich der ja von Denifle gekannte Joh. v. Paltz für seine gleiche Ansicht beruft, zu Sirach 42, 13 ff. — die Grundstelle für die römische Verachtung des Weibes — bemerkt: „Der Verkehr (conversatio) mit schlechten Männern ist weniger gefährlich als mit guten Weibern." Ist das wahr? Was sagt denn Nikolaus von Lyra tatsächlich? Bei Sirach 42, 14 (Melior est enim iniquitas viri, quam mulier benefaciens) schreibt er zu *Melior est iniquitas viri*, „i. e. minus mala"; zu *Mulier benefaciens*, „sc. ad cohabitandum. Unde istud refertur ad id quod premittitur (v. 12): *in medio mulierum noli commorari*. Magis enim periculosum est homini cohabitare cum muliere extranea etiam bona, quam cum viro iniquo." So steht nicht bloß in den Drucken, sondern auch in den Handschriften, z. B. Cod. Vat. l. 50, fol. 364; 164, fol. 44. Lyra sagt also: Für einen Mann ist das Zusammenwohnen (nicht also der bloße Verkehr, conversatio) mit einem fremden selbst guten Weibe gefähr-

[1] Kolde zitiert aus *Migne*, t. 158, 696 (nicht 636, wie er schreibt):

Femina, dulce malum. mentem robusque virile
Frangit blanditiis insidiosa suis.
Femina, fax (Kolde faex) Satanae,

Nun macht Kolde — —. Der Autor fährt aber fort:

gemmis radiantibus auro
Vestibus, ut possit perdere, compta venit.
Quod natura sibi sapiens dedit, illa reformat,
Quidquid et accepit dedecuisse putat.
Pungit acu, et fuco liventes reddit ocellos;
Sic oculorum, inquit, gratia maior erit.

Rogger fährt fort mit seiner Beschreibung, wie sich eine solche Frau schminke, ihren Leib zu verschönern trachte usw., und er sagt:

Mille modis nostros impugnat femina mentes,
Et multos illi perdere grande lucrum est.

Das Ganze geht auf die gefallsüchtige Frauensperson hinaus, die nicht züchtig und schamhaft (pudica) ist, und Mönche zu verführen sucht.

licher als mit einem schlechten Mann. Kolde hat also wieder die Dreistigkeit, Lyras Glosse gegen seinen Gegner zu zitieren, ohne sie auch nur nachgeschlagen zu haben, er täuscht sogar durch Anführung eines lat. Wortes angeblich aus dem Urtext, und er bringt Lyras Ausspruch mit völlig anderem Wortlaut und verändertem Sinn!

Ich hoffe, der Leser bildet sich nun das richtige, d. h. vernichtende Urteil über den Kirchenhistoriker Kolde in Erlangen. Mit solch verblüffender Unwissenheit ist aber seine ganze Schrift geschrieben. Hier nur noch einige Beispiele. Wie er in seinem „Martin Luther" (I, 52) den Unterschied nicht kennt zwischen Kleriker und Laienbruder im Ordensstand, so daß er Luther infolge davon „mit den übrigen Laienbrüdern" im Chore abgesondert von den Patres stehen und statt des Breviers „still für sich die vorgeschriebenen Vaterunser mit dem Ave Maria" beten läßt,[1] so verwechselt er in seiner Schrift S. 39 ff. das Sakrament der Taufe und den Taufbund, zieht infolge dessen die merkwürdigsten Folgerungen und muß die ganze Lehre über die „zweite Taufe" (welchen Ausdruck, wie ich noch einmal wiederhole, der hl. Thomas nicht gebraucht), absolut mißverstehen; er übt sich in lauter Luftstreichen.

Daselbst will Kolde unter anderem gegen mich erweisen, daß man zu Luthers Zeit im Kloster zu Erfurt um die „zweite Taufe" gewußt habe, obwohl ich aus Luther selbst dartue, daß dieser erst an einem anderen Orte durch einen Franziskaner darauf aufmerksam wurde, woran ich auch jetzt noch festhalte. Koldes einziges Argument gegen Luther und Usingen ist Paltz's Suppl. Celifodinae, Koldes Steckenpferd, worin von der zweiten Taufe die Rede ist. Ob aber die Lehre darüber in die Praxis des Klosters übergegangen ist, oder, worauf es hier allein ankommt, im Noviziat und Klerikat desselben bekannt war, beweist uns natürlich Kolde nicht. Kurz, er zitiert S. 38, Anm. 2, eine lange Stelle aus dem genannten Werke, in der Paltz auf die uns bekannten Aussprüche von Bernhard und Thomas[2] hinweist, und die er mit den Worten abschließt: „Idem patet in autentica de monachis, ubi dicitur, quod ingressus monasterii omnem maculam abstergit". Dazu macht der Erlanger Kirchenhistoriker die seiner würdige Bemerkung: „Hiermit ist wohl eine (mir unbekannte) Stelle in den Vitae patrum gemeint, aber nicht die, an welche Thomas a. a. O. denkt." Also autentica de monachis soll auf die Vitae patrum hinweisen? Wie weit kann doch die Unwissenheit gehen! Hätte Kolde denn nicht durch das Wort Autentica mit dem Titel

---

[1] Diesen Unsinn schrieben ihm A. Berger, Martin Luther, I (1895), 64, und neuestens A. Hausrath, Martin Luther, I, 23, nach, obwohl bereits G. Oergel, Vom jungen Luther (1899), S. 88 auf diesen Irrtum aufmerksam gemacht hatte.

[2] Bei Gelegenheit eines Zitates aus Thomas, S. 39, Anm. 2, weiß Kolde nicht einmal, daß es eine rationabilis opinio geben kann. Damit behauptet dieser Kirchenhistoriker stillschweigend, daß alle Meinungen unvernünftig sind!

De monachis darauf geführt werden sollen, daß es sich nur um ein Rechtsbuch handeln kann? Wenn er nicht so gescheit ist, wie derjenige, über den er zu Gericht sitzen will, der obwohl im Rechte nur Autodidakt, sofort wußte, daß es sich um die Novellae handelt, warum hat er nicht einen seiner gelehrten Kollegen an der Universität um Rat gefragt? Nun, Herr Kolde, so will ich die Güte haben, Sie zu belehren. Die Stelle kommt vor im Liber Novellarum sive Authenticarum D. Justiniani, Const. V. De monachis; lesen Sie dieselbe nach, Sie werden dann, besonders nach Vergleich mit dem griechischen Text, finden, daß Ihr Steckenpferd Paltz nicht sehr genau zitiert und daß die Stelle für Ihren Zweck kaum zu gebrauchen ist.

Nicht weniger unglücklich ist dieser unfähige Universitätsprofessor in seiner Verteidigung Luthers in Bezug auf die Heiligkeit der Ehe und auf die „mönchische Absolutionsformel" (S. 46 ff.). Aus S. 320 ff. meiner neuen Auflage kann er nun noch mehr darüber vernehmen, und dann neuerdings seine Weisheit in gewohnter Weise zum besten geben.

Doch ich habe Kolde schon zu viel Ehre erwiesen; schließen wir also mit seinem Hauptargument (S. 46) dafür, daß „das Mönchtum als Stand der Vollkommenheit das katholische Lebensideal sei". Er schreibt: „Noch mehr als bei Luther wird zu betonen sein, daß, ‚Mönche und Pfaffen in einem besseren Stand seien, denn gemeine Christen', denn nach dem Römischen Katechismus werden ja die römischen Bischöfe ‚mit Recht nicht nur Engel, sondern Götter genannt', und man muß sich nur wundern, daß man nicht fordert, ihnen auch göttliche Ehre zu erweisen. —" Was für ein Zeug doch dieser Mann zusammenschreibt! Er, der sich sein Lebtag nur mit Luther beschäftigt hat, ist so wenig lutherfest, daß er nicht zu wissen scheint, sein Vater und Abgott nenne oft die Obrigkeit, die weltlichen Obern und Richter, „Götter", „dii". Hier nur einige Belege: Erl. 41, 209, die Obern würden „Götter" genannt „von ihres Amtes wegen, darum daß sie an Gottes Statt sitzen und sind Gottes Diener". Dann Weim. XXVIII, 612; Erl. 64, 19: „Götter heißen die Richter darum, daß sie an Gottes Statt, nach Gottes Gesetz und Wort, nicht nach eigen Dünkel richten und regieren, wie Christus zeuget, Joh. 10." Ebenso Erl. 39, 228, besonders 229 f., 260 f., wo Luther ebenfalls über die Obrigkeiten als „Götter" spricht. Vgl. noch Weim. XVI, 106; Erl. 35, 130 f. Hat Luther deshalb für sie göttliche Ehre verlangt?

Kolde beklagt sich schon auf dem Titel seiner Schrift, und dann noch S. 23 Anm., über meine „Beschimpfung" Luthers und der „evangelischen Kirche". Daß aber er vor mehreren Jahren die katholische Kirche ungefähr auf dieselbe Linie mit dem Heidentum gestellt (Der Methodis-

mus und seine Bekämpfung, 1886, S. 6)[1] und sie damit mehr beschimpft hat, als ich Luther und Luthertum, kümmert diesen Herrn nichts!

Das Interessanteste und zugleich Bezeichnendste an Koldes Pamphlet ist dessen Schluß. Es gibt nämlich in Deutschland nur zwei protestantisch-theologische Fakultäten, an welchen noch die Gottheit Christi gelehrt wird, Erlangen und Rostock. Nun, wie verhält sich Kolde dazu? Auf mein wahres Wort im Vorwort zur 1. Aufl., gegenüber der einen christlichen Kirche könne von einer andern christlichen Kirche, der „evangelischen", keine Rede sein, mithin auch nicht von einer Schwesterkirche, sagt Kolde S. 78, daß die „evangelische" „allein auf Christus" erbaut sei. Nun höre man! „Unser Gegner (Denifle) hat selbst das Visier gelüftet und hat uns ins wutschäumende Angesicht sehen lassen — besser könnte man die Notwendigkeit des evangelischen Bundes und des Zusammenschlusses der evangelischen Kirchen (wie viele denn, Herr Kolde? alle auf Christus erbaut?) nicht erweisen, als es durch das Buch Denifles geschieht!" Also der „evangelische" Professor, der als Erlanger Theologieprofessor für das Bekenntnis des Gottmenschen Jesus Christus eintreten sollte, endet mit dem evangelischen Bund,[2] in dem nur Haß und Wut gegen die wahre christliche, d. h. katholische Kirche herrscht und das genannte Bekenntnis ein überwundener Standpunkt ist!

Walthers Gegenschrift: „Denifles Luther eine Ausgeburt römischer Moral" (1904) richtet sich allein schon durch ihren gehässigen, blöden Titel und bezeichnet sich von vorneherein als Pamphlet und Schmähschrift. Ich werde sie also berücksichtigen, sobald ich auf die lutherischen Pamphlete zur Reformationszeit zu sprechen komme. Auch mit der Haltlosigkeit von R. Festers Schrift: „Religionskrieg und Geschichtswissenschaft.

---

[1] „Das Urteil aller Unparteiischen geht dahin, daß der Segen und die Bedeutung des Methodismus für England und Amerika sich nicht ausreden läßt; er ist ein unermeßlicher. Nach menschlichem Urteil wäre ohne ihn und die von ihm ausgegangene Bewegung das englische Staatskirchentum einer vollständigen Ethnisierung oder, was nach meiner Auffassung keinen großen Unterschied macht, schon längst dem Romanismus verfallen!" Also macht es nach Kolde keinen großen Unterschied, ob jemand ein Heide oder ein Katholik sei! Und derselbe Kolde klagt (Luther in Worms. Vortrag gehalten zu Würzburg am 6. März 1903. München 1903, S. 3): „Daß, wenn wir (Protestanten) noch so ruhig unseres Weges gehen, der Kampf doch wieder mit alter Gehässigkeit erneuert wird", und er führt bei dieser Gelegenheit Schiller (Tell) an: „Es kann der Frömmste nicht im Frieden bleiben, Wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt."

[2] Ist doch Kolde ein eifriger Festredner des Evangelischen Bundes!

Ein Mahnwort an das deutsche Volk aus Anlaß von Denifles ‚Luther'" (1904) brauche ich mich hier nicht weiter zu befassen. Haußleiters Polemik in der Allgem. Ztg. (1904, Nr. 4, 5, nunmehr ebenfalls separat erschienen unter dem Titel: „Luther im römischen Urteil. Eine Studie. 1904), ist außer mir (in meiner Broschüre, S. 70 ff.), auch Paulus (Wissenschaftl. Beilage zur Germania, 1904, Nr. 10, S. 77 ff., Nr. 12, S. 94 ff.) entgegengetreten.

Auch über die Aufnahme meiner Replikschrift kann ich mich kurz fassen, dank dem Benehmen der von mir abgewehrten Gegner. Ich hatte mich darauf vorgesehen, an dieser Stelle zu den Erwiderungen der beiden Theologieprofessoren Harnack und Seeberg Stellung zu nehmen. Denn ich konnte nicht erwarten, daß sie nicht den Mut hätten den Fehdehandschuh aufzugreifen, den ich ihnen vor aller Welt in einer eigenen Schrift zuwarf, einer Schrift, worin ihnen an so vielen Stellen ihrer Verteidigungsschriften die ärgsten Versehen klipp und klar nachgewiesen worden, einer Schrift, welche nicht etwa bloß schon Gesagtes wieder aufwärmte, sondern zahlreiche neue Gedanken enthielt. Die Baukerotterklärung, welche ich am Schlusse der Broschüre gegen die protestantische Lutherforschung, speziell gegen die von Harnack und Seeberg schleuderte, gilt darum jetzt in verstärktem Maße.

Eine gewisse Antwort haben allerdings beide Herren gegeben. Harnack erläßt in seiner Theolog. Literaturztg." Nr. 7 folgende Erklärung: „Denifle hat soeben eine Broschüre veröffentlicht: ‚Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg.' Da er in derselben den Vorwurf der Lüge gegen mich nicht nur nicht zurückgenommen, sondern in einer infamen Wendung aufrechterhalten hat (S. 46), so bin ich mit dem Herrn fertig. Eine Antwort auf die wissenschaftlichen Fragen, die er an mich gerichtet hat, werde ich ihm mitteilen, sobald er jene Beschuldigung ausdrücklich revoziert haben wird."

„Ein ernster Streit", leiten viele protestantischen Zeitungen diese Erklärung ein, „zwischen zwei Gelehrten lenkt die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf sich." Soll das wirklich noch ein ernster Streit sein, wenn man mit einer so billigen Wendung sich der Pflicht eines Gelehrten entziehen zu können glaubt? Doch so leichten Kaufes sollen Sie mir nicht entschlüpfen, Herr Professor.

Als Sie das niederschrieben, mein Verehrtester, haben sie da ganz vergessen, daß Sie eine Replik wider mein Buch, das den Vorwurf der Lüge gegen Sie enthalten soll, bereits geschrieben hatten, und daß meine Broschüre nur eine Antwort auf dieselbe ist? Haben Sie vergessen, daß Sie in dieser Replik ganz bedingungslos eine ausführlichere wissenschaftliche Entgegnung auf meine Angriffe in Aussicht gestellt haben? Ich frage Sie, warum haben Sie dort sich nicht durch den Vorwurf der „Lüge" abschrecken lassen? Denn wenn

damals Ihre „Erklärung“ noch imstande gewesen wäre, Ihnen aus Ihrer Verlegenheit herauszuhelfen und Sie von einer Antwort zu entbinden, heute, nachdem Sie dennoch in die Arena gestiegen sind, ist sie es jedenfalls nicht mehr!

Vergessen Sie ferner nicht, daß, wenn Sie auch durch meine vorgebliche Unanständigkeit sich des wissenschaftlichen Verkehrs mit mir entledigt fühlen, Sie dem Publikum und Ihnen selbst, Ihrer wissenschaftlichen Ehre eine Antwort auf meine schwerwiegenden Bedenken schuldig sind. Mehr aber noch dem Andenken Luthers, zu dessen Verehrern Sie sich zählen, nachdem Sie einmal den für Sie so schlüpfrigen Boden der Beurteilung dieses „großen“ Mannes betreten haben (ob zu seinem Nutzen oder Schaden, diese Entscheidung überlasse ich anderen)! Und wenn Sie meine Person ächten wollen, was können die unpersönlichen Tatsachen dafür, die in meiner Broschüre niedergelegt sind?

Übrigens, geschätzter Herr Professor, wo ist die „infame Wendung“, die Sie so sehr aufgeregt hat? Schlagen wir doch S. 46 auf! Auf Ihre Konsequenzmacherei, die das Wort „Lüge“ in meine Argumentation hineingeschmuggelt,[1] antwortete ich daselbst zunächst in einer rein hypothetischen Form, daß eine solche Lüge für denjenigen, welcher Luther noch als „Reformator“ ansieht, eigentlich keine Sünde mehr wäre. Und das ist doch richtig: denn daß Luther wenigstens aus einer Unwahrheit sich wenig machte, werden selbst Sie nicht leugnen wollen, und daß er die Erlaubtheit der „Nutzlügen“ nach seinem Abfall zuläßt, wissen Sie ebenfalls und werden Sie alsbald noch Näheres darüber zu hören bekommen. Und dann fragte ich in meiner Replikschrift, nachdem ich wieder die Gelegenheit gehabt hatte, die Bedenklichkeit einer Ihrer Beweisoperationen zu enthüllen, ob ich Ihnen denn wirklich ein so starkes Unrecht zufügte, wenn ich „einigen Zweifel“ an ihrer Offenheit hegte? Ich wenigstens empfinde dies viel eher als Milderung, denn als Verschärfung des angeblich gegen Sie geschleuderten Vorwurfs. Und daß „einiger Zweifel am Platze sei, beweise ich unmittelbar nachher durch ein „falsches Spiel“

[1] Tatsächlich gebrauche ich S. XXX der 1. Auflage gar nicht das Wort „Lüge“, ich frage: „Wenn es ihm bekannt war, daß der Ausdruck splendida vitia sich nicht bei Augustin finde, warum gebrauchte er den Ausdruck als augustinisch?“ Dieser Fragesatz enthält zwei gleichberechtigte Möglichkeiten: Entweder war es Harnack nicht bekannt, dann war er nicht ehrlich; oder es war ihm bekannt, dann war er unmethodisch. Für welche Möglichkeit trete ich ein? Für keine, ich entscheide nicht, ich frage nur. Erst Harnack selbst trifft die Entscheidung, und zwar für die erste Möglichkeit in der krassesten Form, für „Lüge“. Der von ihm gegen mich abgeschossene Pfeil prallt nur auf ihn selbst zurück. Wie sich Ministerialdirektor Althoff in der bekannten Abendsitzung nur auf Harnacks Darstellung verlassen konnte, um zu sagen: „Wenn ich Denifle gekannt hätte, würde ich nachdem sein Werk erschienen ist und nachdem er sich nicht gescheut hat, einen Mann, auf den die Wissenschaft stolz ist, der Lüge zu zeihen, um seine fernere Bekanntschaft nicht mehr gebeten haben“ (Jenaische Ztg., Nr. 92, vom 20. April), ist mir allerdings ein Rätsel. Die „Trierische Landeszeitung“ Nr. 93a vom 23. April hat übrigens diese Auslassung des Ministerialdirektors sowie jene über Spahn in ganz richtiger Weise charakterisiert.

in Ihrer Polemik. So sehr ich auch gespannt wäre, zu erfahren, was Sie gegen meine Angriffe und meine Argumentation vorzubringen haben, und wie Sie meine Nachweise Ihrer völlig schiefen Auffassung der Scholastik, besonders des hl. Thomas, entkräften, so bin ich dem Gesagten zufolge leider nicht in der Lage etwas zurücknehmen zu können.

Auch Seeberg hat sich inzwischen wieder vernehmen lassen. Es geschah in der 2. Beilage der „Kreuzzeitung" Nr. 157 vom 3. April, als Einleitung zu einem Artikel über „Römische Friedensschalmeien". Kein Wort über meine sachliche Widerlegung seiner Einwände. Er spricht nur von meiner „bekannten Schmutzschrift wider Luther und das Lutherthum" und davon, daß ich „nicht genug Unflätereien aufbringen kann, um Angesicht und Gewand des Reformators zu besudeln": es sei ein Gebrüll des Löwen", und ich ein „Meister der Schimpfrede".

Wie schlägt sich doch der gereizte Mann in blinder Wut selbst ins Angesicht! Dadurch daß er in einen so rasenden Ton verfällt, begibt er sich jeden Rechts, sich über Beschimpfung zu beklagen. Sollte er mir entgegen halten, auch ich hätte ihn in meiner Replik beschimpft, so besteht doch ein gewaltiger Unterschied; denn während er mich und mein Werk mit Schimpfworten überschüttet, ohne vorher den pflichtmäßigen Tatsachenbeweis geführt zu haben, sein Schimpfen also ein durchaus unmotiviertes ist, ergibt sich in meiner Broschüre, so meine ich, mein abfälliges Urteil über Seebergs Leistung und Leistungskraft ganz naturgemäß aus der vorhergehenden Argumentation. Ja wenn Schimpfen auch das Offenbaren der wahrhaften und unbestreitbaren Blößen eines Gegners heißt, dann habe allerdings auch ich geschimpft und gedenke auch noch weiter zu schimpfen![1]

Doch selbst bessermeinende Kritiker als Harnack und Seeberg haben mich so mannigfach falsch verstanden. Die gemeinsame Ursache liegt in der Verkennung des Zweckes meines Buches. So behandelte ich die Unmäßigkeit Luthers im Trinken, wie jeder schon aus der ersten Auflage ersehen konnte, nur nebenbei, und legte nicht einmal einen besondern Wert darauf; recht gern gebe ich zu, daß sie in mancher Hinsicht, besonders in Deutschland, eine Schwäche jener und teilweise der früheren Zeit war, über die aber Luther als „Konfessionsstifter", angeblicher Gottgesandte und „auserwähltes Rüstzeug Gottes" hätte müssen erhaben sein. Doch gegen derartige Epitheta sprechen ganz

[1] Erst bei der Revision kam mir Seebergs Entgegnung („Die neuesten Offenbarungen des Pater Denifle") in der „Kreuzzeitung", Nr. 203, 205, zu Gesicht. Ich ersehe, daß ihr Verfasser unbelehrbar und unverbesserlich ist und daß aus ihr nichts weiter zu lernen ist, als der Luther'sche Grundsatz (s. unten S. 124): „Ich weiß mich wohl, so es zur Feder kommt, herauszudrehen." Damit hört aber das Streben nach Wahrheit und Objektivität auf!

andere Tatsachen, als daß er im Trinken ein Kind seiner Zeit war. Wüßten wir von Luther auch nichts anderes, als daß er, wie ich S. 778 bis 804 nachgewiesen, eine so beispiellos unflätige Sprache geführt, und der geistige Autor jener 9 zumeist ebenso unflätigen Bilder, und Verfasser der sie begleitenden Verse war (worüber sich wohlweislich alle Kritiker fein ausgeschwiegen haben), so wäre Luther schon deshalb als „Reformator", „Gottesmann" usw. von jedem Vernünftigen zu verwerfen.

Um weiteren Mißdeutungen vorzubeugen, wird es von Nutzen sein, den Gang meiner Forschung und die Bildung meines Urteils über Luther kurz und ehrlich darzulegen.

Nachdem ich an dem Punkt angelangt war, worüber ich in der Einleitung S. 25 spreche, war mein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, die wahre und gesunde kirchliche Lehre vor Luther in ihrem Verhältnis zu dem, was Luther aus ihr macht, möglichst objektiv aufzufassen und darzustellen. So stieß ich zuerst auf Luthers Lügenhaftigkeit, die, wie ich dann im weiteren Verlaufe erkannte, in seiner Darstellung der katholischen Lehre eine so große Rolle spielt und einer der Schlüssel zu Luthers Verständnis ist.[1] Es war die Schrift über die Gelübde, die ich zuerst las, die mich auch zuerst auf jenen Gedanken brachte und bei weiterem Lesen immer mehr darin bestärkte. Es war ein guter Griff in mehrfacher Beziehung. Gerade aus der Polemik gegen mein Werk ergab sich mehr als aus irgend etwas anderm, daß die protestantischen Theologen bis heute auf dem Standpunkt des späteren haßerfüllten Luther stehen. Darauf, daß die Aussagen dieses denen des früheren widersprechen, wird nicht geachtet. Von vorneherein wird angenommen, Luthers Aussagen seien richtig. Deshalb kein Verständnis von der Vollkommenheit und vom Stand der Vollkommenheit, von den Gelübden, vom katholischen Lebensideal. Vom

[1] Oben ist von Luthers eigener Praxis die Rede. Ich sah im Verlaufe, daß er sich bereits in seinem Kommentar zum Römerbrief (1515—1516) der Notlüge zu Gunsten seiner Anschauung bedient hat, indem er Augustins Stellen fälschte, wie ich in der ersten Auflage dargelegt, und in der 2. Abteilung dieser Auflage weiter ausführen werde. In der Theorie hielt Luther noch 1517 die Nutz- oder Notlüge für unerlaubt und für eine häßliche Sünde, wie neuestens N. Paulus in einem Aufsatze: „Luther und die Lüge" (Wissenschaftl. Beilage zur „Germania", 1904, Nr. 18) nachgewiesen hat. Nach seinem Abfalle trat Luther auch in der Theorie für die Erlaubtheit der Notlüge ein, wenigstens seit 1524, wie Paulus durch Belege aus Luthers Schriften dartut. Wir wissen auch zur Genüge, daß er bereits 1520 „gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Papsttums zum Heile der Seelen alles erlaubt" hielt, zum Heile seiner Kirche auch „eine gute starke Lüge". S. unten S. 422.

wesentlichen Punkt, von dem aus die alten Lehren und Aussprüche über den Eintritt in den Orden, die Gelübdeablegung und die sogenannte „zweite Taufe" beurteilt werden müssen, nämlich von der gänzlichen Hingabe an Gott, haben sie samt und sonders keinen Begriff. Wie sollte es auch anders sein, da dies bei ihrem „Reformator" ebenfalls der Fall war? Hätte dieser einen Begriff davon gehabt und die gänzliche Hingabe an Gott auch tatsächlich besessen, so gäbe es keinen Luther im modernen Sinn, und kein Luthertum.

Noch immer muß man hören, das Ordenskleid habe den Mönch gemacht, „wozu denn sonst die Verschiedenheit der Ordenstrachten?", gerade als mache die militärische Kleidung den Soldaten, weil in derselben eine so große Abwechslung zu finden ist! Das Ärgste leistete hierin einer der vernünftigsten meiner Gegner, W. Köhler (a. a. O., S. 208). Auf meine Bemerkung, die Hauptsache bei der Profeß sei die völlige innere Hingabe, antwortet er: „Wirklich nur diese? Warum bedarfs dann überhaupt des Ordenskleides, warum ist dann dessen freiwillige Ablegung größtes Verbrechen? Steht die Sache nicht vielmehr so: Dank der straftilgenden Kraft des Mönchtums bekommt es eine Art sakramentalen Charakter, und der haftet, wie bei allen katholischen Sakramenten, an der Institution als solcher, unabhängig von der persönlichen Hingabe"! Also ex opere operato! Diesen Widersinn und diesen Schimpf auf die katholische Kirche begründet der Universitätsprofessor sehr naiv mit der Tatsache, daß Laien in der Mönchskutte beerdigt worden sind![1] Wir werden auch in der

---

[1] Dieses Eine charakterisiert den ganzen Mann. Wir staunen nicht mehr, wenn er sich über die „Unerbittlichkeit der Mönchsgelübde", über den „Gelübdezwang" ausläßt, wenn er die Praxis Einzelner als Wirkung der Theorie auffaßt (wie dies im Luthertum der Fall war), wenn er uns aus dem S. 206 angeführten Zitat aus der Kirchen-Postille vom J. 1521 glauben machen will, Luther habe auch nachher in der Regel noch zwischen Vollkommenheit und Stand der Vollkommenheit unterschieden, davon abgesehen, daß ihm das Verständnis des Ausdruckes „nach der Vollkommenheit streben" völlig abging. Doch genug für hier. Die Artikel Köhlers bekunden hierin dieselbe Oberflächlichkeit wie jene, mit der er zuweilen in seiner sonst schätzenswerten Schrift: Luther u. die Kirchengesch., I, gearbeitet hat, so wenn er S. 267 eine von Luther als tauleriſch zitierte Stelle in Taulers Predigten umsonst sucht, dagegen unterläßt, das von Luther als dem Tauler gehörig herausgegebene Büchlein Theologia deutsch von 118 Seiten nachzuschlagen, in welchem die Stelle sogar zweimal wörtlich steht, im Text (ed. Pfeiffer, 1855, S. 30), und im Index (S. XXVIII). Es ist dieselbe Oberflächlichkeit, mit der er S. 247 über Fegefeuer und Hölle, S. 227 über den Ausdruck „Thomist" bei Luther als „Sammelmann" spricht, usw.

zweiten Abteilung dieses Bandes sehen, wie Köhler sich bemüht, Luthers Aussagen abzuschwächen und zu alterieren, um ihn zu retten.

Dann aber bildet die genannte Schrift über die Gelübde die beste Einführung in mein Werk. Ich habe den Grund davon unten S. 349 f. erörtert, und zugleich den Zusammenhang mit dem nächsten Abschnitt dargetan, was aus der ersten Auflage weniger klar hervorging. Die Verbindung beruht durchgehends bis in den 2. Band hinein auf Luthers Vorwurf der Werkgerechtigkeit, des Werkdienstes; denn im Grunde geht bei Luther alles auf diese Verleumdung oder, wenn man will, falsche Auffassung, hinaus.

In meiner Arbeit liegt also keine Vita Luthers vor, ich bin nicht ein Lutherbiograph. Dies möchte ich gegenüber erneuten Unterstellungen schließlich nochmals energisch betont wissen. Es wäre auch noch nicht möglich, eine solche Vita zu schreiben. Bis auf den heutigen Tag baut sich Luthers Lebensgeschichte vor dem Abfall vielfach auf seinen späteren Aufzeichnungen auf. Diese müssen aber vorerst kritisch geprüft werden, und wieviel davon unbrauchbare Schlacke ist, ist noch gar nicht abzusehen. Ich habe schon in meiner ersten Auflage wiederholt daran erinnert, daß Luthers Ordensleben, so wie er es später darstellt, seine Bekenntnisse von seinem Gelübde, von seinen Bußwerken, von seinem Ausgangspunkt usw. großenteils dem Reiche der Fabel angehören. Der Nachweis ist nicht einfach und erfordert Prüfung von Luthers Aussagen und deren Zusammenhaltung mit der früheren Zeit, er erfordert längere Untersuchungen. Darin, glaube ich, ist die Stärke meines Werkes zu erkennen.

Noch mehr verlangen die irrigen Aufstellungen und schiefen Urteile der protestantischen Theologen und Lutherforscher weit ausholende Erörterungen, durch welche der Faden der Darstellung unterbrochen wird. Möglich, daß sie den Uneingeweihten störend und überflüssig erscheinen; aber es geht nun einmal nicht anders in einem wissenschaftlichen Werk. Wenig genug, herzlich wenig bieten ja über diese Partieen z. B. die beiden Dogmengeschichten von Harnack und Seeberg, die sich aber dadurch nicht abhalten lassen, im Kennerton über all das zu Gericht zu sitzen.

Nichts lag mir ferner als die anmaßende Absicht, alles zu behandeln, was irgendwie mit dem Werden des Protestantismus zusammenhängt, oder auch alle katholischen Zeugen früherer Zeit, alle einschlägigen Belege aus Luthers Werken zu bringen. Wieviele Bände müßte ich schreiben? Man hat gesagt, ich sei nur Scholastiker, nicht Historiker. Demgegenüber behaupte ich, daß ich in den Partien des 1. Bandes Luther

gegenüber naturgemäß meist als Theologe auftreten, und der Historiker hier mehr zurücktreten mußte. Mein Nachweis des Widerspruches Luthers mit der früheren kirchlichen Lehre hat bei den protestantischen Theologen Verblüffung erweckt, da ihnen auf einmal eine terra incognita aufgedeckt wurde.[1] Da kommen sie nun und sagen, Denifle behandelt nur eine frühere Richtung, es gab aber auch andere Richtungen. Gewiß gab es auch andere, und zwar, soweit der Inhalt dieser ersten Abteilung in Betracht kommt, war es die Praxis schlechter oder einfältiger, unwissender Ordensleute. Davon aber abgesehen, ist ja der spätere Luther in seiner Darstellung der kirchlichen Lehre nicht bloß mit dieser im Widerspruch, sondern auch mit seiner eigenen früheren Auffassung derselben, die sich doch innerhalb etlicher Jahre nicht verändert hatte. Aber auch darauf hatten die Lutherforscher bisher fast gar nicht geachtet.

Man hat auch gesagt, Luther sei in meinem Werke nicht im Rahmen der Geschichte aufgefaßt. Dem widerstreite ich durchaus. Ich habe Luther aufgefaßt, wie er in diesem Bande aufgefaßt werden muß, im Rahmen der gleichzeitigen und früheren Theologie, auf dem Boden der Institutionen seines Ordens. Die Untersuchung über andere und weitere Probleme gehört in den folgenden Band, wo von der Entstehung des Luthertums die Rede ist, nicht aber zum Thema des ersten Bandes; ebensowenig aus dem gleichen Grunde die Erwähnung von Luthers Begabung und etlichen guten natürlichen Eigenschaften, die auch ich sehr wohl kenne und zu schätzen weiß. Wenn man aber gar, wie der protestantenvereinliche Professor Hausrath in seiner kriegerischen, höchst ungeschickten Einleitung zu seiner Lutherbiographie, S. XIV, es mir gegenüber tut, von einem Bande, der die psychologische Entwickelung in Luthers Innerem sich zum hauptsächlichen Gegenstand nimmt, das Eingehen auf die Ketzerverfolgungen durch die Inquisition fordert und es mir zum Vorwurf macht, daß ich die Bestrebungen meiner Ordensbrüder, „die Leute einzuliefern, sie zu ersäufen, zu verbrennen, ihnen die Zungen auszureißen, sie zu brandmarken, sie in die glühende Asche ihrer verbrannten Bibeln knieen zu lassen", unberührt gelassen habe, dann ver-

---

[1] Man ersieht dies besonders aus Harnacks, Seebergs, Köhlers Gegenschriften, und neuestens aus Baumanns „Denifles Luther und Luthertum vom allgemeinwissenschaftlichen Standpunkt aus" (Langensalza 1904). Wie in der ersten Auflage werde ich auch in der neuen den ersten Band mit Streiflichtern auf Harnacks thomistische Kenntnis abschließen, und die Beleuchtung auf Baumanns, Seebergs und Anderer diesbezügliche Leistungen ausdehnen. Dem Schluß des Bandes sind auch mehrere Erörterungen vorbehalten, die der Leser in dieser Abteilung vermissen wird.

liert man vollends jeden Anspruch, wissenschaftlich noch ernst genommen zu werden. Es ist schon ein ganz lohnenswertes Unternehmen, Katholiken und Protestanten anzuregen, in der von mir bezeichneten Richtung weiterzubauen und den berührten Fragen mit erneutem Eifer und ungetrübtem Auge die Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es wäre hier noch so vieles zu tun.

Was nun den Unterschied dieser Auflage gegenüber der ersten anbelangt, so sind zwar beide im Wesentlichen dieselben geblieben; es findet sich aber statt der kritischen Bemerkungen über die Weimarer Ausgabe, von denen ich bereits gesprochen habe, ein Paragraph über Luthers Anschauungen betreffs des Ordensstandes während seines Ordenslebens; aus den kurzen Andeutungen in der 1. Aufl. über Luthers frühere Bußwerke ist ebenfalls ein langer Paragraph herausgewachsen. Außerdem habe ich in dieser Auflage Zusammengehöriges mehr geeint, die Belege und Nachweise vermehrt, Überflüssiges gestrichen, Anderes erweitert, Einzelnes verbessert, nicht zum Schaden des Ganzen, im Gegenteil, Luther erscheint in der neuen Auflage noch verdammenswerter, als in den betreffenden Partieen der ersten.

Zum Schlusse danke ich allen meinen Freunden — und es sind deren nicht wenige — die mich ermuntert und durch ihre Gebete, Worte und Beiträge unterstützt haben. Ich kann sie versichern, daß ich auf meinem Posten ausharren werde, so lange mir Gott Kraft und Gesundheit geben will.

Rom, 30. April 1904.

P. **Heinrich Denifle**, O. P.

Inhalt.

Vorwort zur zweiten Auflage . . . . . Seite III
Ergänzungen und Verbesserungen XXXIX
Erklärung einiger Abkürzungen XL
Einleitung . . . . . 1—26

Erstes Buch.

Die Grundlagen.

Zugleich kritische Prüfung der protestantischen Lutherforscher und Theologen.

Erster Abschnitt.

Luthers Schrift und Lehre über die Mönchsgelübde.

Als Einführung. (S. 29—348)

Enorme Bedeutung der genannten Schrift 29 — Mangel an Kritik bei deren Herausgabe durch Kawerau-Müller 29.

§ 1. Kurzer Überblick über Luthers Anschauungen betreffs des Ordensstandes während seines Ordenslebens . . 30—40

Luthers gleichzeitige Zeugnisse, die von den später gemachten stark abweichen 30 — Er ist nie gegen das Wesen des Ordensstandes 31 — spricht sich für die Aufnahme eines Novizen aus einem andern Orden aus, dessen heilsame Absicht beim Eintritte vorausgesetzt 32 — schickt einen in Wittenberg studierenden Ordensgenossen (G. Zwilling) nach Erfurt, um im dortigen Kloster die Ordensgebräuche besser kennen zu lernen, da in Wittenberg keine Ordensdisziplin herrschte 32 — Luther selbst geht in Wittenberg fast ganz in Amtsgeschäften und Studien auf, so daß ihm selten volle Zeit bleibt, die Horen (kirchlichen Tagzeiten) zu persolvieren und zu zelebrieren 33 — trotzdem war er damals kein Verächter des Ordenslebens und nahm die Erlaubtheit der Gelübde als selbstverständlich an, vorausgesetzt, daß das Gelöbnis in der rechten Weise geschehe (aus Liebe zu Gott und aus freiem Willen) 34 — nicht daß man aus Verzweiflung in einen Orden eintrete, in der Meinung, nur so sein Heil finden zu können 36 — die dem Ordens-

Seite

stand vielfach anhaftende Verachtung dürfe niemanden vom Eintritte abschrecken; niemals sei es besser gewesen Ordensmann zu werden 36 — dagegen eifert Luther gegen die Eigenheiten und den Eigensinn mancher Ordensleute als dem Gehorsam zuwider, erklärt aber eine Verletzung des Keuschheitsgelübdes als schwerstes Sakrileg 37 — er nennt die evangelischen Räte gewisse Mittel zur leichteren Erfüllung der Gebote 38 — er wird deshalb noch 1520 von einem Verehrer (Konrad Pelikan) als der geeignetste Sachwalter des Ordenslebens angerufen 39 — erst sein Haß gegen die Kirche, deren mächtigste Hilfstruppen die Ordensleute waren, trieb ihn in den Kampf gegen Orden und Gelübde 40.

§ 2. Luthers Behauptung, der hl. Bernhard habe die Gelübde und das Leben der Mönche verworfen . . . . . 40—49

Um zu erweisen, daß die Mönchsgelübde Christi Lehre widersprechen, verdreht er zwei Aussprüche des hl. Bernhard 40 — Dieser habe einmal, da er zu Tode krank war, kein anderes Bekenntnis abgelegt als dieses: „ich habe die Zeit verloren, denn ich habe böslich gelebt"; mit diesen Worten habe er sein ganzes Mönchsleben verdammt und die Kappe an den Nagel gehängt 41 — Nachweis der Stelle; sie besagt nur das demütige Bekenntnis der reuigen Seele im Angesichte Gottes 44 — Das ist auch echt katholisch; Autoritäten hiefür 45 — weitere Begründung 46 — St. Bernhard hat auch nach jenen Aussprüchen den Ordensstand noch gepriesen und Klöster gegründet 47.

§ 3. Luthers Behauptung, der Ordensobere könne nach St. Bernhard von allem dispensieren und er selbst habe gleich den übrigen Religiosen „die ganze Regel" gelobt 49—57

Der hl. Bernhard lehrt aber das gerade Gegenteil davon 49, 50 — auch die andere Behauptung, man gelobe die (ganze) Regel, beruht nur auf Verdrehung und Entstellung; man gelobt vielmehr nur „nach der Regel" zu leben 51, 52 — Beweis hiefür aus der Praxis der einzelnen Orden 53 — Wie mit der Regel, so verhält es sich auch mit den Statuten der verschiedenen Orden 54, 55 — so daß Luther durch jene Behauptung in einem sehr zweifelhaften Lichte erscheint 56.

§ 4. Zweck des Probejahres nach Luther . . . . . 57—61

Derselbe sei, um sich zu erproben, ob man keusch leben könne 57 — Dagegen steht die Erklärung des Papstes Innozenz III. 57 — und die ganze Praxis der Orden 58—61.

§ 5. Luthers Behauptung, durch die Gelübde werde man von Christus abgeführt und man nehme im Orden einen anderen Führer als Christus . . . . . 61—70

Dieser Behauptung widersprechen seine eigenen früheren Äußerungen 61 — ebenso auch die Praxis seines Ordens 62 — darum Luthers spätere Behauptung ganz grundlos 64 —

Seite

weshalb ihn Staupitz, sein sonst so geneigter Ordensoberer, mit Recht tadelt 65 — Luther selbst betont ja anderwärts, daß man wegen vereinzelter Mißbräuche nicht die ganze Sache verwerfen dürfe 66 — so unangebracht aber sein nun gemachter Vorwurf gegen seinen eigenen Orden ist, so wenig trifft er die anderen Orden 67 — namentlich den Franziskanerorden 68.

§ 6. Luthers Trugschlüsse und Ungeheuerlichkeiten betreffs der Mönchsgelübde, besonders des Keuschheitsgelübdes; seine List und Aufforderung zur Lüge . . . . . 71—132

A. Er täuscht die Leser hinsichtlich des Zweckes des Ordensstandes und der Gelübde 71

So gewiß es nach ihm ist, daß die Ordensleute ihr ewiges Heil in ihren Werken und Gelübden, aber nicht im Glauben suchen 71 — so falsch ist es in der Tat, wenn auch die Lutherforscher für ihren Helden einzutreten suchen 72 — diese bemerkten sein falsches Spiel gar nicht 73 — Wiewohl Luther nach seiner eigenen Aussage im ungewissen war, mit welchem Gemüte er selbst gelobt habe, wollte er doch wissen, wie die große Menge gemeinhin gelobe 75 — nämlich daß das Gelübde den rechtfertigenden Glauben, an den man gar nicht denke, ersetzen solle 76 — und behauptet, daß in jedem Gelübde und in jedem Orden wie der Glaube, so auch die Liebe ausgeschlossen sei 77 — Kritik dieser Behauptung 77.

B. Luthers Widersprüche und Trugschlüsse hinsichtlich der Räte 78

Sie betreffen namentlich die Keuschheit 79 — Beleuchtung derselben 80 — Luther beachtet nicht, daß man, wenn man einem Rate folgend etwas gelobt hat, es nachher zu erfüllen verpflichtet sei 82 — er mußte dies aber wissen und wußte es auch seit seinem Eintritt in den Orden, besonders seit der Profeß 84 — Bezügliche Aussprüche von Barth. von Usingen und der heiligen Augustin und Bernhard 85.

C. Luther verführt zur Heuchelei und Lüge . . . 86

Rat an die zu Subdiakonen zu Weihenden bezüglich des Zölibats 86 — sein Drängen zur Priesterehe wird selbst den böhmischen Brüdern zu arg 88 — seine Versuche, die Ordensleute ebenso wie die Weltpriester durch seine Lehre zu fangen 89.

D. Keuschheitsgelübde und eheliche Keuschheit gegenüber der „Unmöglichkeit" 90

Das Gelübde bindet nach Luther nicht mehr, sobald dessen Erfüllung unmöglich gemacht ist 90 — er macht hiebei keinen Unterschied, ob die Unmöglichkeit eine rein äußere gewaltsame oder eine innere selbstverschuldete ist 91 — er sucht Mönche und Nonnen in letzteren Zustand zu versetzen 93 — er gräbt damit aber nicht nur dem Keuschheitsgelübde, sondern

Seite

auch der ehelichen Keuschheit das Grab 83 — die Ursache davon war nur sein Erfahrungssatz: „Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich“ 95.

E. Weg zur Unmöglichkeit“ 97

Sorglosigkeit und Vernachlässigung des Verkehrs mit Gott, was bei Luther besonders zutrifft 97 — Unmäßigkeit im Trinken bei Luther, bei dem weitaus größten Teil seiner jüngeren Anhänger 100.

F. Luther spottet über das Gebet in der heftigsten Versuchung 103

Wer Gott bitten wolle, um aus der fleischlichen Lust zu kommen, sei ein Tölpel 104 — Luther stellt die Befriedigung der fleischlichen Lust auf gleiche Linie mit dem Heroismus der Apostel und Martyrer 105 — er und die zu ihm Abgefallenen gleichen hinsichtlich des Kampfes gegen des Fleisch feigen Soldaten 106 — Ausspruch des hl. Augustin über den Unterschied bezüglich der Verehelichung, ob man hiebei frei oder durch ein entgegengesetztes Gelübde gebunden ist 107 — Luthers Verdrehung des apostolischen Wortes: „melius est nubere quam uri“ 108 — er setzt der „papistischen“ Mahnung, in der Versuchung Gott um seinen Gnadenbeistand anzuflehen, das Dilemma entgegen: „Wie, wenn Gott nicht wollte, daß er gebeten werde? Oder, wenn man ihn bittet, was dann, wenn er nicht hören will?“ 109.

G. Bearbeitung der Nonnen durch Luther . . . 111

Man müsse auf Entführung derselben aus ihren Klöstern denken, vorerst aber sie durch Schriften bearbeiten 111 — es sei ja doch anzunehmen, daß die Nonnen nur unwillig keusch wären und eines Mannes entbehrten 112 — die Weiber müßten entweder zur Ehe oder zur Hurerei gebraucht werden 113 — die täglichen Anfechtungen seien ein sicheres Zeichen, daß Gott nicht gegeben hat noch geben will die edle Gabe der Keuschheit 114 — das Beten, Fasten und Kasteien, worin die „Papisten“ ihre Heiligkeit erblickten, sei eine Heiligkeit, „welche schier allzumal auch ein Hund und eine Sau täglich üben kann“ 116.

H. Luthers Verhältnis zur Vielweiberei; Beichtrat, Dispens und Lüge; die „eheliche Konkubine“ 116

Durch seine Lehre von der Unmöglichkeit der Enthaltsamkeit sowohl im jungfräulichen als auch im Ehestande bereitet er den Weg zur Gestattung der Doppelehe, wenigstens dem Landgrafen Philipp von Hessen gegenüber 116 — Luther gibt mit Melanchthon und Bucer einen darauf abzielenden Beichtrat 117 — wegen des Aufsehens, das diese Doppelehe hervorruft, wird dem Landgrafen deren Ableugnung angeraten 119 — heimlich dürfe er aber die „Metze“ behalten als „eheliche Konkubine“

Seite

121 — im Prinzipe hat Luther diese Grundsätze schon seit seinem inneren Abfall von der Kirche ausgesprochen 122 — er beweist damit nur seine Neigung und Fertigkeit inbezug auf Lüge, Hinterlist, Betrug 123.

I. Luthers Possenreißerei 127

Sie wird von Melanchthon getadelt 127 — und erweist sich namentlich in Entstellung und Mißdeutung von Namen und Bezeichnungen 128.

§ 7. Grundlagen der katholischen Lehre über die christliche Vollkommenheit und das Lebensideal . . . . . 133—138

Entgegen der kath. Lehre unterscheidet Luther nach seinem Abfalle in der Regel nicht mehr zwischen Stand der Vollkommenheit und zwischen Vollkommenheit selbst, oder erklärt falsch 133 — Anschauungen der kirchlichen Lehrer zunächst bis zu Thomas von Aquin. Der hl. Chrysostomus, die Synode von Aachen, Peter Damian, Cassian, Regel des hl. Augustin, des hl. Benedikt, der hl. Bernhard, Bruno v. Asti, Richard v. St. Viktor, Rupert v. Deutz über die Vollkommenheit im allgemeinen, das Lebensideal im besonderen 134 — Die hl. Elisabeth und Hedwig 137.

§ 8. Lehre des hl. Thomas von Aquin und anderer bis zu Luther über das Lebensideal und die Räte . . . . . 138—181

A. Von Thomas von Aquin bis zu den deutschen Mystikern 138

Auch nach Thomas besteht unser Lebensideal nur in dem, was uns schon hier auf Erden mit Gott einigt, und das ist die Liebe 138 — Das Gebot der Gottesliebe wird durch keine Schranken begrenzt, so daß nicht ein gewisses Maß unter das Gebot, das über dieses Maß Hinausgehende aber unter den Rat falle 140 — Die Räte helfen das Gebet besser und vollkommener erfüllen 141 — sie sind darum bloß Werkzeuge der Vollkommenheit und der Ordensstand nur insofern ein Stand der Vollkommenheit, als er zum Streben nach derselben verpflichtet 143 — Das Gleiche lehren Albertus Magnus, Bonaventura, David von Augsburg, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Heinrich von Friemar 145.

B. Die deutschen Mystiker in Vergleich gezogen mit Luther 150

Tauler, Luthers Lieblingsschriftsteller, trägt bezüglich des Ordensstandes durchaus keine andere Lehre vor als Thomas von Aquin 150 — er straft solche Ordensleute, die nur äußeren Schein tragen 152 — und mahnt, sich weder nach diesem noch nach jenem zu richten, sondern vor allem wahrzunehmen, was der eigene Ruf sei 155 — Das christliche Leben in der Welt beruht ebenso auf einem Rufe Gottes wie das Leben im Orden 156 — ähnlich sprechen sich Heinrich Seuse und Ruusbrook sowie das Buch von der Nachfolge Christi aus 157.

Seite

C. Die nachfolgenden Lehrer bis Luther . . . 159

Gerhard Groote, Heinrich von Coesfeld, Peter von Ailli, Johannes Gerson, Matthäus Grabow, Dionys der Karthäuser, der hl. Antonin, Peter Du Mas, Guy Joudeneaux, Charles Fernand, Johann Raulin, Markus von Weida, Geiler von Kaysersberg, Gabriel Biel, Barthol. von Usingen, Kaspar Schatzgeyer, Johannes Dietenberger, Jodok Clichtove, der hl. Ignatius von Loyola, sie alle kennen nur ein Lebensideal, das allen Menschen gemeinsame 159 — insbesondere kommt des letzteren Meinung in seinen Exerzitien zum Ausdruck 175 — er wußte nichts davon, daß man durch „Habit und Platten" allein selig werde, und schrieb deshalb den Seinigen nicht einmal ein bestimmtes Ordenskleid vor 177 — allgemeines Ergebnis 179.

§ 9. **Luthers Trugschlüsse und Entstellungen betreffs der christlichen Vollkommenheit** . . . . . 181—195

In der wichtigsten Angelegenheit des Lebens, des Seelenheils, beträgt er sich oft wie der Opponent in den philos. und theol. Schuldisputationen 181 — so namentlich durch folgende Sätze:

A. Die Klostergelübde seien in wesentliche und accidentelle eingeteilt worden 182

B. Der christliche Stand werde von den Lehrern in den vollkommenen und unvollkommenen eingeteilt 184

Kein bewährter Lehrer der kath. Kirche hat dies getan 184 — den Stand der Vollkommenheit (Ordensstand) kann der Laienstand nicht als Stand der Unvollkommenheit entgegengestellt werden 186 — es handelt sich nur um Gradunterschiede, nicht um Gegensätze. Luthers Vorwürfen liegt die Idee zu Grunde, daß durch das als besser Erkannte und Angenommene das ihm Gegenübergestellte sofort schlecht werde 188 — es gibt nur eine einzige Vollkommenheit des christl. Lebens, nach der alle streben müssen 190.

C. In der kath. Kirche sehe man in der Keuschheit die höchste Vollkommenheit. Konsequenzen. Der frühere Luther gegen den späteren . . 191

Schon der hl. Augustin sagte: „Besser eine demütige Ehe als eine stolze Virginität" 191 — ähnlich äußern sich Thomas von Aquin und Bonaventura 191 — mit Unrecht wälzt Luther das Verderben einzelner auf den ganzen Stand 193 — dies hat er früher sogar selbst verurteilt 194.

§ 10. **Melanchthon und die Augustana über den Ordensstand. Die neueren protest. Theologen** . . . . . 195—220

A. Melanchthon und die Augustana 195

Melanchthon folgt hinsichtlich der Darstellung der Gelübde und des Ordensstandes blindlings dem haßerfüllten Luther 195 — ja er geht in seinen Loci communes noch weiter 196

Seite

— und hat seine Unkenntnis auch in die famose Bekenntnisschrift des Protestantismus hineingetragen 197 — Kritik derselben, namentlich des 27. Kapitels 203.

B. Die neueren protestantischen Theologen . . . 204

Ritschls Auffassung vom Mönchtum 204 — Das christliche Lebensideal nach Seeberg 205 — Harnacks bezügliche Ansichten 206 — Kritik derselben 207.

C. Harnacks Irrtümer betreffs des Lebensideals in den verschiedenen Ordensepochen 208

So namentlich bezüglich der Kluniazenser und „ihres" Papstes (Gregor VII.) 208 — dann bezüglich des hl. Franz von Assisi 211 — bezüglich der Heilsgewißheit erzeugenden Mystik der Bettelorden 215 — bezüglich der Jesuiten 216.

§ 11. Luthers Behauptungen über die „Mönchstaufe"; Thomas von Aquin angeblicher Erfinder derselben . . . . . 220—232

Nach Luther werde der Ordenseintritt allgemein der Taufe gleichgestellt 220 — Kritik dieser Behauptung. Wirkung der völligen Hingabe an Gott 221 — Davon spricht Luther nie; Kritik seiner Berufung auf eine briefliche Äußerung einer ausgesprungenen Nonne 224 — und auf eine Stelle in einer Predigt eines Dominikaners 225 — Zurückweisung der Behauptung, daß Thomas von Aquin und zwar zuerst den Ordenseintritt der Taufe gleichgesetzt habe 227.

§ 12 Die kath. „Mönchstaufe" nach Lutherscher Darlegung „ein Abfall von der Taufe Christi" . . . . . 232—237

Luther unterschiebt der „Mönchstaufe" einen völlig irrigen Begriff, um dann den Vorwurf zu erheben, durch dieselbe sei man von der Taufe Christi abgefallen 233 — Kritik dieses Vorwurfes 224 — und der verschiedenen Äußerungen Luthers über seine Meinung beim Ablegen seiner Gelübde 236.

§ 13. Luthers Lüge, der Ehestand sei vom Papst als sündhaft verdammt; seine zersetzenden Lehrsätze über die Ehe . 238—297

A. Die Ehe sei vom Papste verboten, aber nicht verdammt 238

B. Die Ehe sei vom Papst als sündhafter, unkeuscher Stand verdammt 240

Luthers Trugschluß, daß der Ordensmann durch das Gelübde der Keuschheit der Ehe als Unkeuschheit entsage 241 — Kritik dieser Widersprüche 242 — Etwas als höher und besser anerkennen heißt nicht das andere verdammen; gegen Ziegler und Seeberg; Hinweis auf Augustin, Hieronymus, Ambros, Thomas 234 — Die Virginität wurde auf Grund der Aussprüche des Heilandes und des Apostels von jeher für höher gehalten und tauglicher für den Dienst Gottes 246 — Luthers Trugschluß, daß die kath. Kirche den Ehestand für unrein und Sünde hält, weil sie den Priestern die Ehe verbietet 247.

*

Seite

C. Luthers Lüge betreffs seiner über die Ehe früher gehegten Ansichten 248

Er sei höchst verwundert gewesen über die Ansicht Bonaventuras, daß es keine Sünde sei, wenn jemand um eine Frau wirbt 248 — schon als junger Knabe habe er gemeint, daß man ohne Sünde nicht an das Leben der Eheleute denken könne 249 — dem gegenüber hat er als Mönch und Professor vor seinem Abfalle über die Ehe ganz schöne und gute Grundsätze entwickelt 251 — er erkannte damals mit der kath. Kirche das dreifache Gut der Ehe an 253.

D. Die kirchliche Praxis und Tradition widerlegen die von Luther über die Ehe vorgebrachten Verleumdungen 254

Die Ehe im Paradies eingesetzt 254 — Ritus der Brautmesse 255 — bezügliche Aussprüche von Predigern, wie Berthold von Regensburg, Peregrinus und vieler anderer 257 — Stellen aus praktischen Handbüchern und deutschen Postillen 259 — Äußerungen von Papst Pius II. und Kardinal Nikolaus von Cues 261 — von den großen Mönchen Bernhard und Basilius 262.

E. Gerade nach Luthers Prinzipien ist der Ehestand ein sündhafter und unerlaubter Stand 263

Dies geschieht besonders durch seine Äußerungen über die eheliche Pflicht 263 — dieselbe sei ebenso Sünde an sich wie Hurerei, nur rechnet Gott erstere nicht an 266.

F. Luthers völlig materielle, sinnliche Auffassung der Ehe; Koldes Verleumdung der kath. Lehre 268

Von Not wegen müsse ein Mann zum Weibe und eine Weib zum Manne sich halten 269 — Luther entkleidet die Ehe des sakramentalen Charakters und entwürdigt sie zu einem äußerlich leiblichen Ding 271 — nach Kolde fehlte den Reformatoren, „was freilich eine Erbschaft aus dem Katholizismus war", der volle Einblick über das wahre sittliche Wesen der Ehe 273 — auch das, daß die Reformatoren, um dem männlichen Teile aus der Gewissensnot zu helfen, dem weiblichen die Rolle einer Konkubine zuwiesen, sei nur ein „Nachklang der mittelalt. Geringschätzung des Weibes". Widerlegung 275.

F. Geringschätzung der Frau und Verwilderung der weibl. Jugend, eine Folge von Luthers Prinzipien 276

Sie beginnt mit der Herabwürdigung der Gebenedeiten unter den Weibern nnd mit der dem Weibe zugemuteten Rolle eines Werkzeugs zur Befriedigung des „unwiderstehlichen" Geschlechtstriebes des Mannes 276 — so gingen weibliche Schamhaftigkeit und ehrbare Sitten verloren 277 — die Reformatoren selbst klagen über die eingerissene Sittenverderbnis 278.

Seite

H. Das unzüchtige und ehebrecherische Leben, die Verachtung des Ehestandes in jener Zeit sind Folgen von Luthers Gebahren und Lehren 279

Er ladet vergeblich die Schuld von sich ab 280 — Dadurch daß er den Zölibat, den einst Gott geschworenen Eid, mit Füßen trat, wurden auch die Ehen zu Marterkammern und das Ehegelöbnis für nichts geachtet 281 — Beleuchtung einiger Ehen von damaligen Luther'schen Prädikanten; Frauentausch 282 — Leichtfertigkeit Luthers 283 — die damalige Trunksucht als eine der Ursachen der vielen Hurereien und Ehebrüche 285 — auch Luthers Lehre über den Glauben trug zum Ehebruche bei 287 — ebenso trieb ihn sein Haß gegen die Kirche an, gerade das Gegenteil von dem zu tun, was die kirchlichen Gesetze in Bezug auf Ehe und Zölibat vorschrieben 290 — so mußte nicht bloß die Enthaltsamkeit, sondern auch die Tugend der Keuschheit selbst in Verachtung kommen 291 — ja jede Gottesfurcht mußte aus den Herzen der Eheleute weichen 293 — Luthers Verwerfung der Ehehindernisse 294.

I. Wie es besser wurde. Die Seele von Natur katholisch, nicht lutherisch 295

Einschreiten der weltlichen Obrigkeit 296 — unbewußte Annäherung ernsterer Theologen an die kath. Grund- und Lehrsätze betreffs der Ehe 297.

§ 14. Rückblick und Resultat. Luthers Tiefstand in der Beurteilung und Bekämpfung des Ordensstandes und der Ordensleute . . . . . 298—348

Seine Verzerrung und Verächtlichmachung der kath. Lehre über die Räte und Gelübde 298 — Seine Schrift über die Mönchsgelübde und die Bewahrheitung des Satzes: Jeder Apostat ist ein Verleumder seines Ordens 300.

A. Luthers Ausgelassenheit und Gemeinheit in Beurteilung der Ordensleute und Priester 300

Seine Erklärung von „Mönch" und „Nonne" 300 — man solle die Priester fernerhin nur Plattenträger nennen 302 — nur um die (höhere) Geistlichkeit zu ärgern, habe er geheiratet, und er sei darauf bedacht, sie noch mehr zu ärgern 303.

B. Luthers Gebahren, um die Ordensleute zum Abfalle zu bewegen 304

Er bringt es fertig, durch Fälschung und Widersprüche, durch List und Trugschlüsse 305 — noch 1516 aber war der Ordensstand nach seinem Geständnisse vermögend, wirkliche Befriedigung und Seelenruhe zu geben 308.

C. Luthers Taktik, um das Volk den Ordensleuten zu entfremden 310

Er stellt die Mönche als Fresser, Säufer, Unzüchtige und Faulpelze hin 310 — bei andern Anlässen dagegen zieht er

Seite

gegen deren Werkheiligkeit und deren übermäßig strenges Leben los 313 — wodurch sie sich nur die Verdammung zuziehen 317.

D. Verleumdung Luthers betreffs der mönchischen Absolutionsformel 319

Zu diesem Zwecke, daß die Mönche nur auf grund ihrer Werke von den Sünden absolviert würden, führt er eine Absolutionsformel an, welche gar keine solche ist, während er die richtige verschweigt; Beschuldigung der Barfüsser 320 — die katholische Absolutionsformel hat Luther selbst beibehalten 323.

E. Der große Schalk verdammt den kleinen. Luthers verwerfliche Mittel 326

Er greift das Leben der Ordensleute in jenem Punkte an, in dem es bei ihm selbst und seinem Anhang (besonders aus seiner eigenen Ordenskongregation) am allerschlimmsten bestellt war 326 — Luthers Lehre über die Unmöglichkeit, der fleischlichen Lust zu widerstehen, war die Hauptanziehungskraft 331 — um aber davon die Aufmerksamkeit des Publikums abzuziehen, richtet er die Blicke desselben auf die Vergehen des Ordens- und Weltklerus 333 — Schmähreden, die er selbst und seine Anhänger in dieser Hinsicht anwendeten 335 — Pamphlete 338 — Abbildungen (Papsteſel, Mönchskalb) 340.

F. Luthers Schalkheit und tötlicher Haß gegen Klöster und Ordensleute 341

Sein Widerspruch, indem er einmal ihr böses Leben angreift und ihre rechte Lehre zugibt, ein andermal über ihr böses Leben ein Auge zudrücken wollte, wenn sie nur recht lehrten 341 — indem er einmal gegen die Welt- und Klostergeistlichkeit hetzt und dann wieder zur Liebe ermahnt 342 — seine Grundansicht seit seinem Abfall ist, alle Klöster- und Kathedralen seien gänzlich zu vernichten 344 — Trotzdem habe er den Papisten nichts Böses gegönnt 346 — Sein Mut erhöht durch das Verhalten der Bischöfe; Übergang 347.

Zweiter Abschnitt.

Der Ausgangspunkt in der Entwickelung Luthers und sein neues Evangelium (S. 349—422)

Zusammenhang mit dem ersten Abschnitt: Infolge seiner Lehre von der Rechtfertigung und Sündenvergebung aus dem Glauben allein mußte Luther nicht bloß das ganze christliche Leben im allgemeinen, sondern in demselben vor allem das Ordensleben als Werkgerechtigkeit und Werkdienst verwerfen 349 — Die Werkheiligkeit und die eigenen Leistungen wurden Luthers Steckenpferd 350 — Wie ist er zu seiner Lehre gekommen? Protestantische Lösungen 350.

Seite

§ 1. Voruntersuchung über Luthers übermäßige Kasteiungen vor seinem „Umschwung", um den strengen Richter zu versöhnen . . . . . 351—400

Luthers spätere Geständnisse über seine eigene „übertriebene" Askese im Ordensleben und den irrigen Zweck, den er dabei gehabt habe 362.

A. Luthers Äußerungen über seine Kasteiungen im Kloster, abgewogen an der Ordensstrenge 353

Er will dieselben bald 20, bald 15 Jahre geübt haben 353 — es könnten aber höchstens 10 gewesen sein 354 — näherhin nur fünf 355 — angebliche Ertragung von Kälte und Frost und Übung von Nachtwachen 356 — „strenges" Fasten 358 — bezügliche Milderungen in den Konstitutionen von Staupitz 359.

B. Anschauungen der kath. Lehrer bis Luther über die Kasteiungen und die Diskretion 361

Keiner von ihnen weiß etwas davon, daß sie geübt wurden, den strengen Richter zu versöhnen, alle sehen ihren Zweck in die Abtötung des Fleisches und verlangen vor allem Diskretion. Der weise Lehrmeister Cassian 361 — Die heiligen Basilius, Hieronymus, Benedikt 362 — Peter Chrysologus, Hugo von St. Viktor, Bernhard 363 — der Karthäuserorden, Wilhelm von St. Thierry 364 — Thomas von Aquin und dessen Empfehlung der Diskretion 365 — David von Augsburg und Bonaventura 367 — Übung im Orden der Augustinereremiten 368 — die deutschen Mystiker und deren Empfehlung der „Bescheidenheit" 369 — Gerson und das Büchlein der Nachfolge Christi 370 — Gerhard von Zütphen 371 — Raymund Jordanis (Ignotus) und der hl. Laurenz Justiniani 372 — der hl. Ignatius von Loyola, Raulin und die Mahnungen mittelalterlicher Prediger 373 — Echo aus der populären Dichtung des Mittelalters 374 — Äußerung Hugos von St. Cher 375 — die gesunde Lehre des Ambrosiaster ist übergegangen in die Glossen, auch des Petrus Lombardus und des bis zu Luther maßgebenden Nikolaus von Lyra 376.

C. Luther vor 1530 über die Kasteiungen und die Diskretion 376

Stimmt mit den Lehrern in Bezug auf Zweck und Diskretion überein. Beweis aus einer von ihm vor 1519 gehaltenen Predigt 376 — ein Geständnis von ihm im März folg. Jahres 377 — sein Eintreten für die relative Notwendigkeit des Fastens und der Abtötung; wichtige Bemerkung 378 — eine interessante Äußerung von ihm noch 4—5 Jahre nach seinem Abfalle 379 — er empfiehlt das Fasten, doch soll man sich dabei nicht an den kirchlichen Gehorsam, sondern an das eigene Gutdünken halten 380.

Seite

D. Der spätere Luther im Widerspruche mit dem früheren, mit der Lehre seines Ordens und der Kirche 381

Die Lutherforscher haben es an der Prüfung der späteren bezüglichen Äußerungen Luthers fehlen lassen 381 — Nachholung dieser Prüfung; die ersten fünf Jahre 383 — Sein Novizenmeister verlangte keine unvernünftigen übermäßigen Strengheiten 384 — Luther selbst war bedacht, äußeren Gehorsam zu üben, wenn er auch im Innern vom Eigensinn stark angefochten wurde 385 — zudem wurde er durch seinen Gönner Staupitz von manchen niederen Dienstleistungen befreit; unmöglich, daß er ihm soll übermäßige Bußwerke auferlegt haben 387 — Luther selbst schreibt 1509, daß er sich wohl befinde 388 — warum kommen gegenteilige Äußerungen von ihm erst seit 1530 vor? 389.

E. Lösung der Frage 390

Nach Luthers Aussage i. J. 1533 sollen die äußeren klösterlichen Übungen und Abtötungen den Zweck gehabt haben, gerade durch sie Christus zu finden und in den Himmel zu kommen 390 — um ein mönchischer Heiliger zu werden, habe er, wie er ein paar Jahre später sich äußert, sich derselben höchlichst beflissen 391 — gegen eine solche Karikatur des Mönchsheiligen protestierte schon 1000 Jahre früher ein christlicher Lehrer 392 — wenn Luther zu einem solchen sich machte, so geschah es nur aus Schalkheit 393 — bloß eine zweite ähnliche Komödie ist auch seine angeblich späte endliche Erkenntnis, daß Röm. 1, 17 nicht von der strafenden Gerechtigkeit Gottes, sondern von der passiven, durch die er uns rechtfertigt durch den Glauben, zu verstehen sei; Zusammenhang mit der ersteren Behauptung 395 — in diesem Sinne hatte er sich jedoch auch früher immer ausgesprochen 397 — Luthers spätere Äußerungen gehören ins Kapitel „Nutzlügen", deren Erlaubtheit er verteidigt 398 — Konsequenzen für die Lutherbiographen 399.

§ 2. Voruntersuchung betreffs der Lehre der Kirche in ihren Gebeten über den barmherzigen Gott und seine Gnade gegenüber unserem Unvermögen . . . . . 400—422

Nachweis zumeist aus dem Missale, Brevier und Ordinarium des Eremitenordens, deren sich der frühere Luther bediente; in ihnen ist fast nie vom strengen Richter die Rede, fortwährender Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes 400 — beständiges Hervorkehren des eigenen Unvermögens 402 — Gott, Christus, das Kreuz Heil und Hoffnung der Welt 403 — der wahre Gott spricht: ich will nicht den Tod des Sünders usw. Der spätere Luther schlägt sich selbst 407 — Herrlichkeiten der Gnade Gottes 408 — Die Kirche unsere Henne, wir die Küchlein 414 — Die Verdienste Jesu Christi einziger Grund unseres Heils im Leben und im Tod 415 — Luther spricht über sich das Verdikt 421.

Ergänzungen und Verbesserungen.

S. 3, Anm. 1: Steht im Prologus des gedruckten Lavacrum conscientiae.

S. 46. Das Bernhard'sche Bekenntnis im Augenblick, als er sich dem Tode nahe zu sein glaubte, und meine Erklärung gegenüber Luthers Verdrehung wird schön beleuchtet durch die Admonitio morienti von Anselm von Canterbury, der einige Jahrzehnte vorher, ehe Bernhard die betreffende Predigt gehalten, gestorben ist. Der sterbende Mönch soll gefragt werden: „Gaudes quod morieris in habitu monachico?" Er soll antworten: „Gaudeo." „Fateris te tam male vixisse, ut meritis tuis poena aeterna debeatur?" „Fateor." „Poenitet te hoc?" „Habes voluntatem emendandi, si spatium haberes?" . . . „Credis, te non posse nisi per mortem Jesu Christi salvari"? . . . „Age ergo, dum superest in te anima; in hac sola morte (Christi) totam fiduciam tuam constitue, in nulla alia re fiduciam habeas" etc. *Migne*, Patr. l., t. 158, 685. Vgl. dazu A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrh. (1904), S. 199.

S. 101. Wenn jemand die Stelle: „ich bin jetzt nicht trunken", beanstanden will, so soll er es meinetwegen tun. Damit wird er von Luther diese schwache Seite nicht entfernen.

S. 117, Anm. 4: Die Jahrzahl 1527 bezieht sich wie in der Weimarer Ausgabe auf die Herausgabe, nicht auf das Jahr der Abfassung (1523). Dazu Weim. XIV, 250 ff. So in anderen Fällen.

S. 118, Z. 3 v. o. „beide letztere" soll sich beziehen auf Melanchthon und Eberhard.

S. 225. Vgl. H. Ermisch, Ursula v. Münsterberg, im Neuen Archiv f. sächs. Gesch., Bd. 3 (1882), 290—333.

S. 243, Anm. 3, Z. 3, l. „wurde vor allem".

S. 247. Einzelne gab es allerdings, die das Mundamini etc. auch auf die Enthaltung von der Ehe bezogen.

S. 391. Wegen der „Mönchsheiligkeit" im Sinne von Beten, Fasten, Arbeiten, sich Kasteien, Hartliegen, s. auch Luthers Ausspruch aus dem Jahre 1531 unten S. 116.

S. 392. Mit jenem alten Lehrer ist zu vergleichen der Mystiker in Taulers Predigten, Frankfurter Ausg., I, 90.

Erklärung einiger Abkürzungen.

Römerbrief oder Kommentar zum Römerbrief bedeutet Commentarius D. M. Lutheri in epistolam Pauli ad Romanos ex autographo descriptus, im Cod. Palat. lat. 1826 der Vaticana zu Rom. Dieser wichtige Kommentar stammt aus dem J. 1515—1516, und wird vom Straßburger Prof. Ficker, der auf ihn zuerst aufmerksam gemacht hat, in der Weimarer Ausgabe publiziert werden; wie dort zum wiederholten Male angekündigt wurde.

Cod. Pal. lat. 1825 enthält Luthers Kommentar in den Hebräerbrief vom J. 1517, ebenso in den ersten Johannesbrief u. s. w., was unten im Text immer angegeben ist.

Weim. bedeutet Weimarer Ausgabe, als kritische Gesamtausgabe von Luthers Werken (1883—1903). Mit Unterbrechungen bis zum J. 1529. Bis jetzt sind erschienen Bd. 1—9; 11—16; 19; 20; 23—25; 27; 28.

Erl. bedeutet die Erlanger Ausgabe der deutschen Werke, welche 67 Bände umfassen. Die Bände 1—15 zitiere ich in der 2. Aufl. Geschieht dies ausnahmsweise auch bei ferneren Bänden, so habe ich es immer bemerkt.

Zur Erlanger Ausgabe rechnet man auch teilweise 28 Bändchen Opera exegetica latina, den Commentarius in ep. ad Galatas ed. Irmischer (3 Bändchen) und 7 Bändchen Opera varii argumenti.

De Wette = Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken mit Supplement v. Seidemann, 6 Bände (1825—1856).

Enders = Dr. Martin Luthers Briefwechsel in der Erlanger-Frankfurt-Calwer Ausgabe (1884—1903), bisher 10 Bände, welche bis zum 17. Juli 1536 reichen, so daß für die nächsten Jahre De Wette benützt werden muß, welcher allein auch die deutschen Briefe enthält.

Die Titel der übrigen Werke sind immer gelegentlich angegeben.

Einleitung.

Seit Jahren war es neben meinen Arbeiten über die Universität Paris und die Verwüstung der Kirchen und Klöster Frankreichs während des hundertjährigen Krieges eine meiner weiteren Beschäftigungen, der Ermittelung des Quellenmaterials zu einer Studie über den Niedergang des Welt- und Ordensklerus im 15. Jahrhundert nachzugehen. Wie bei allen meinen bisherigen Forschungen lag mir auch bei dieser kein Gedanke ferner als der an Luther und das Luthertum. Das Interesse ging vorurteilsfrei lediglich auf das Studium der beiden Richtungen, welche seit dem 14. Jahrhundert wenigstens in Frankreich und Deutschland zutage treten: der des Niedergangs und Verfalls bei einem großen Teil des Welt- und Ordensklerus, und der Strömung der sittlichen Erneuerung und Aufraffung bei dem anderen Teil. Vorzüglich war es aber die erstere, auf die sich mein Augenmerk richtete. Damit nahm ich nur die vor etwa 25 Jahren der Reform des Dominikanerordens im 15. Jahrhundert gewidmete, nachher unterbrochene Forschung wieder auf.

Je weiter ich die Strömung des Niedergangs in ihrem Laufe verfolgte, desto mehr drängte sich mir die Frage auf, worin eigentlich ihr Charakter liege, und wodurch sie sich zuerst kundgebe. Die Beantwortung war nicht schwer, nachdem die den beiden Richtungen gemeinsamen Elemente gefunden waren. Beide Strömungen, des Niedergangs und der Erneuerung, knüpfen an unsere Natur an, nämlich an den niederen und an den höheren Teil in uns, deren gegenseitigen Kampf bereits der hl. Paulus im Römerbrief geschrieben hat. Denn wie dieses Ringen im Einzelnen tobt, so auch in der gesamten Menschheit.

Die Signatur des Niedergangs war: Sich gehen lassen, die Scheu vor jeder Anstrengung und das tatsächliche Geständnis: Ich kann nicht widerstehen. Das Gesetz wurde als Last und Schranke empfunden, vor allem aber erschien das Gebot: non concupisces, du sollst nicht begehren, völlig unerfüllbar, und man handelte darnach. Diese Grundsätze kamen weniger in Lehren als in der Praxis zum Ausdruck. Wer dieser

Strömung angehörte, folgte widerstandslos seiner verdorbenen Natur, besonders hinsichtlich des eben genannten Gebotes, trotz der abgelegten Gelübde, trotz der Gott und seiner Kirche geschworenen Treue. Das geschah jedoch nicht auf ein Losungswort hin, nicht aus Trotz gegen die Lehre Christi und der Kirche oder auf Grund einer Theorie, wie bei den Brüdern des freien Geistes, sondern aus Schwäche, infolge nicht vermiedener Gelegenheit, aus Mangel an praktischem Christentum, durch die Macht einer zur anderen Natur gewordenen Gewohnheit. Mancher raffte sich auf, fiel aber sehr häufig wieder zurück. Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung, Selbstzucht waren in dieser Richtung fast bedeutungslose Worte. Man findet im 15. Jahrhundert, wie schon vorher, da und dort bald größere, bald kleinere geistliche Genossenschaften, den größeren Teil mancher Diözesen, ja nicht selten mit Einschluß ihrer Hirten, welche obige Merkmale zur Schau tragen.[1]

Die Träger der anderen Strömung, welche dem höheren Teil des Menschen entspricht, sind jene Kreise des Welt- und Ordensklerus, welche, ihrem Beruf entsprechend und in der Nachfolge Christi lebend, eine Reform der Christenheit herbeisehnten, und durch Wort, Schrift und Beispiel, zuweilen mit aller Kraft, den Verfall aufzuhalten suchten. Es gelang auch hie und da, aber nicht im allgemeinen; im Gegenteil, der Strom, dem sie sich entgegensetzten, nahm ungestört seinen Lauf, ja breitete sich vielfach noch mehr aus, sodaß ich mich nicht bloß einmal fragte: Kann das Böse noch weiter fortschreiten? Wo ist das Ende? Doch mußte ich mir gestehen: das Vollmaß hatte der Niedergang in der Gestalt, wie ich ihn vor Augen hatte, noch nicht erreicht. Es konnte noch schlimmer werden. Erst wenn alles abgeworfen, wenn jeglicher Damm und Zwang durchbrochen ist, und nach völliger Abstumpfung des Gewissens das Schlechte nicht mehr als solches erkannt, ja geradezu als gut gepriesen wird, dann stehen wir am Abschluß der Entwickelung, dann ist eine Hoffnung auf Erneuerung und Reform abgeschnitten.

In der Tat war dies wenigstens im 15. Jahrhundert noch nicht der Fall. Der schlechte Priester und Ordensmann hing doch äußerlich mit seiner kirchlichen Autorität zusammen, von einem prinzipiellen Bruch mit ihr war keine Rede. Und wenn Frankreich vielfach, ja noch im

[1] Eine eingehende Darstellung ist am richtigen Platze im 2. Bande dieses Werkes zu erwarten. Betreffs rheinischer Diözesen in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts vgl. jetzt Sauerland in Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vat. Archiv (Bonn 1902), I, S. XVI—XIX. S. auch Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (1900), S. 193 ff.

16. Jahrhundert sich gegen den römischen Papst auflehnte, so geschah es weniger, um von der höchsten kirchlichen Autorität frei zu werden, als um dieselbe zu finden. Übrigens beschäftigte sich meine Forschung nicht mit der Politik der verschiedenen Länder. Mochte der schlechte Priester und Ordensmann jener Periode die hl. Messe zu lesen unterlassen oder sie gedankenlos und unwürdig lesen: er verwarf sie nicht, das kam ihm nicht in den Sinn, so sehr er sie mißbraucht haben mag. Betete er nicht das Brevier, so war er sich meist bewußt, daß er sich gegen eine strenge Pflicht schwer versündige. Hielt er eine oder mehrere Konkubinen, die und deren Kinder er in seinem Testamente und sonst berücksichtigte, so stiegen in ihm oft genug Gewissensängste auf: denn er wußte, daß das Gott geleistete Gelübde kein Teufelstrug, dessen Übertretung vielmehr ein Sakrileg sei.

Von nicht wenigen liest man, daß sie sich aufrafften und ihr Verhältnis lösten; weit öfter allerdings brachte sie die nächste Gelegenheit wieder zum Falle. „In meinem Innern," schreibt einer dieser unglücklichen Priester seinem Bruder, der Mönch war,[1] „herrscht beständiger Kampf. Oft nehme ich mir vor, umzukehren, komme ich aber nach Hause, treten mir Weib und Kinder entgegen, dann regt sich die Liebe zu ihnen mächtiger als die Liebe zu Gott, und mich selbst zu überwinden wird mir unmöglich." Eine Besserung war jedoch nie absolut ausgeschlossen; denn wo Gewissensbisse sind, da ist noch Hoffnung vorhanden. Beichtete ein solcher Mensch in diesem Zustande, so half ihm die Beichte allerdings nichts, wenn er sich nicht ernstlich entschloß, die Gelegenheit zu meiden und die sündhaften Bande zu durchschneiden; aber er wußte wohl, daß er allein der Schuldige sei, und warf keinen Stein auf die Beichte. Seinen Zustand hielt er nicht für einen Gottesdienst, sondern für ein Sündenleben vor Gott und den Menschen. Er verrichtete wenige oder keine guten Werke, aber nicht aus Prinzip, oder als wären sie zur Seligkeit unnütz, sondern aus Schwäche, Gewohnheit, Sorglosigkeit: der eigentliche Grund war immer seine verderbte Natur, der er die Zügel schießen ließ. Schlimmer noch als all das war das böse Beispiel, die Pfründenjägerei und die Vernachlässigung der Seelsorge und des Unterrichts.

Indes, die Fülle der Schlechtigkeit war dieser Zustand nicht, obwohl er nicht weniger als erbaulich war; denn er war kein hoffnungsloser. Das hat man damals selbst nicht geglaubt; warum riefen denn alle nach Reform, ja selbst die schlechten unter dem Welt- und Ordensklerus,

[1] In Cod. lat. Mon. 3332, fol. 1, bei Riezler, Geschichte Bayerns, III. 844.

wenn eine Reform nicht für möglich gehalten worden wäre?[1] Tatsächlich haben die neu entstandenen Ordensgesellschaften wie Mitglieder der alten Orden und einzelne Bischöfe seit den ersten Dezennien des 15. Jahrhunderts manche von diesen Zerfallenen, ja ganze Genossenschaften aus der Strömung des Niedergangs gerettet und wieder in Ordnung gebracht mit Gott und ihrem Gewissen.

Aber die Strömung wurde deshalb noch nicht gehemmt; denn, wie gesagt, was sie an einem Orte einbüßte, gewann sie an einem anderen. Das ist das Bild, welches wir von ihr Ende des 15. und anfangs des 16. Jahrhunderts haben. Die Satiren der italienischen und deutschen Humanisten auf den verkommenen Klerus ihrer Zeit schadeten anstatt zu nützen, sie trugen nicht das geringste zur Reform bei; denn im Leben gehörten ihre Verfasser selbst ja meist noch mehr der Richtung des sittlichen Verfalles an. Anders dagegen mehrere französische Humanisten, wie Guy Jouveneaux, Charles Fernand, Johann Raulin, die nicht weniger den Niedergang bedauerten und gegen denselben schrieben, aber nicht selten einen neuen Stand, das Ordensleben, wählten, und in demselben sich selbst erneuernd auf ihre Ordens- und Zeitgenossen wirkten.

In den beiden ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts standen die Dinge in Deutschland so schlecht, daß man in dem unter dem Namen des Berthold von Chiemsee gehenden Buche Onus ecclesiae die Klage liest: „Unsere ganze Neigung geht auf die Eitelkeit; was immer Schlechtes einem in den Sinn kommen mag, das wagt er ungestraft auszuführen."[2] Der Verfasser beklagt, daß die Kirche in ihren Gliedern entstellt und Klerus und Volk in Deutschland böse seien, und fürchtet ein Strafgericht Gottes.[3] Damit hat er allerdings nicht gesagt, daß alle böse waren. Andere Beobachter der Zeit, Geiler von Kaisersberg[4] und Wimpfeling,[5] finden in Deutschland neben dem vielen Bösen, das sie freimütig aufdeckten, in einzelnen Diözesen nicht wenige Ausnahmen im Klerus und im Volk,[6] wie schon einst Gerson anfangs des 15. Jahrhunderts in

[1] Vgl. Joh. Nider, De reformatione religiosorum liber, Parisiis, Jean Petit, 1512, II, 9, fol. 53.

[2] Onus ecclesiae, c. 40, n. 2: Tota nostra inclinatio ad vanitatem tendit; quidquid mali unicuique in mentem venerit, hoc impune perpetrare audet.

[3] Ibid. n. 1 und 3.

[4] Cf. L. *Dacheux*, Un réformateur catholique à la fin du XVe siécle, Jean Geiler de Kaysersberg, 1876, p. 141 f.

[5] Diatriba Iacobi *Wimphelingii* Seletstatini, Hagenaw 1514, c. 11, fol. 9b; Riegger, Amoenitates literariae. Friburg., 1775, p. 280 f.; 364.

[6] Ein Gesamtbild des Guten und Schlechten beim Ausgang des Mittelalters

Frankreich.[1] Ja selbst zur schlimmsten Zeit wurde von unparteiischen Augenzeugen auf das bestehende Gute hingewiesen.[2] Aber die Strömung des Verfalles war stark, und von ihr ist in dem eben genannten Buch die Sprache. Jene, die ihr aus dem Klerus angehörten, hatten vielfach kein Bewußtsein mehr von ihrem Stande, von ihren Pflichten, von ihrer Aufgabe, es mangelte ihnen völlig Askese und sittliche Zucht, kurz, der innere Geist und sie ließen das Schlimmste befürchten.

Luther schrieb im Jahre 1516, anderthalb Jahre vor dem Ablaßstreit, also zu einer Zeit, wo ihm der Gedanke an einen Abfall von der Kirche völlig fremd war, von den Priestern und Ordensleuten in Deutschland, allerdings in seiner Schwarzseherei verallgemeinernd und übertreibend: „Wenn einem Jeden der Zwang genommen und es seiner Freiheit anheimgestellt würde, die Fasten zu halten, Gebete, kirchliche Pflichten und den Gottesdienst zu verrichten, wenn all das seinem Gewissen überlassen würde und nur die Liebe zu Gott das Motiv seines Handelns sein sollte, ich glaube, innerhalb eines Jahres wären alle Kirchen und Altäre leer. Wenn ein Befehl ausginge, daß kein Priester, außer freiwillig, ohne Frau und mit Tonsur oder im kirchlichen Kleide zu sein brauche, daß keiner zu den kanonischen Horen verpflichtet sei, wie viele, meinst Du, würdest Du noch finden, die diese Lebensart wählen würden, in der sie jetzt sind? Nur gezwungen sind sie im Dienste und suchen ihre Freiheit, wenn sie ihr Fleisch begehrt. Ich fürchte, wir gehen heuzutage alle zu Grunde.“ [3]

Nur vier bis fünf Jahre später verwirklichte sich dieses Wort bei einem großen Teil dieser Priester. Vom Anfang des dritten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts an begann sich nämlich der Strom des Niedergangs, wenigstens in Deutschland, in zwei Arme zu teilen: der eine trägt noch ganz den Charakter der dekadenten Gesellschaft des 15. Jahrhunderts;

bietet L. Pastor in Janssens Gesch. des deutschen Volkes, I, 17 u. 18. Aufl. (1897), S. 674—754.

[1] Opp. *Gerson.*, Antwerpiae 1706. II, 632, 634.

[2] So z. B. machte der ernste Augustiner Bartholomäus v. Usingen in Erfurt gegenüber den Verleumdungen der Prädikanten auf die vielen guten Weltpriester und zahlreichen Ordenspersonen aufmerksam, die damals daselbst lebten: „Ecce quot sunt honesti viri sacerdotes per ambo hujus oppidi collegia ecclesiastica, quot denique per parochias et coenobia, quos nebulones isti pessimi pessime diffamant, nugacissime conspurcant. Taceo virgines vestales, quas moniales vocamus, quae omnes virulentiae et petulantiae censuraeque linguarum istorum subjici cernuntur.“ Libellus F. Barthol. de Usingen, De merito bonorum operum. Erphurdie 1525. Bl. J^b. Vgl. Paulus, Der Augustiner Barthol. v. Usingen, S. 58.

[3] Römerbrief, fol. 276 b.

der andere, weit stärker, gleicht mehr einer Kloake, einem Sumpfe, als einer Strömung und bittet eine neue, eigentümliche Physiognomie. Vom genannten Zeitpunkte ab begegnet man auf Schritt und Tritt Scharen ausgesprungener Klosterleute, abgefallener Priester, welche wie auf ein Losungswort hin alles, was bisher dem Christen und ihnen heilig war, über Bord geworfen, die Gott und seiner Kirche geschworene Treue gebrochen, Klöster, Kirchen und Altäre verlassen haben, welche die Mutterkirche, Messe, Brevier, Beichtstuhl, Fasten, kurz jede kirchliche Institution um die Wette verächtlich machen, in Predigten, Spottliedern und Pamphleten die treugebliebenen Mönche und Priester dem Gespötte aussetzen und sie auf der Straße, ja selbst in der Kirche angreifen, in Reden und Schriften den Papst als Antichrist, Bischöfe und Kirchendiener als des Teufels Buben schelten. Ihre feierlich vor Gott abgelegten Gelübde gelten ihnen als Verleugnung Christi, als Teufelstrug, dem Evangelium entgegengesetzt, und deshalb werden auch die Gott treu gebliebenen Religiosen als Apostaten von ihnen verschrieen.[1] Der Konkubinat der Priester und Ordensleute wird bei ihnen nicht als Konkubinat bezeichnet, sondern, da die Natur ein Zusammenleben von Weib und Mann verlange, als gültige Ehe vor Gott gepriesen. Priesterehe, Mönchsehe war das Zauberwort, um den aller Welt, besonders dem Volke, verhaßten Konkubinat fortsetzen zu können. Ehe klingt besser als Konkubinat, und darum war es ihnen zu tun, „daß es nimmer Schand oder Gefahr hätte, sondern löblich und ehrlich vor der Welt".[2] Ihre höchste Maxime ist: Man kann dem Naturtrieb nicht widerstehen, er muß befriedigt werden. Nicht mehr bloß praktisch wird das alles geübt, wie im Jahrhundert vorher bei den Konkubinarii, oder wie in der andern Gruppe, sondern es wird in Predigten vorgetragen, in Lehre umgesetzt.

„Ärgernis hin, Ärgernis her," heißt es nun, „Not bricht Eisen und hat kein Ärgernis".[3] „Durch das Gelübde der Keuschheit verleugnet man ein Mann zu sein," wird jemand von ihnen ermahnt, die Gelübde zu brechen; „nur frisch und getrost hinan, Gott vor Augen gesetzt im rechten Glauben, und der Welt mit ihrem Rumpeln, Scharren und Poltern den Rücken gekehrt, nicht hören noch sehen, wie Sodoma und Gomorrha hinter uns versinke oder wo sie bleiben."[4] Das Sodoma sind nicht sie, sondern jene, die sich an ihrem Gelübdebruch ärgern. Ja

[1] Weim. VIII, 604.
[2] Weim. XII, 242.
[3] Weim. XI, 400.
[4] Weim. XII, 243 f.

in blasphemischer Weise werden für den Bruch des Gelübdes der Keuschheit die Worte des Apostels[1] angewendet: Die Gnade nicht vergeblich annehmen, denn es steht geschrieben,[2] ich habe Dich in der angenehmen Zeit erhöret und am seligen Tage habe ich Dir geholfen. Sehet, jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der selige Tag.[3] „Es ist nur um ein kleines Schandstündlein zu tun, darnach kommen lauter Ehrenjahre. Christus gebe seine Gnade, daß diese Worte durch seinen Geist in deinem Herzen lebendig und kräftig werden,"[4] d. i. den Betreffenden zum Gelübdebruch reizen. Das sind Aufforderungen und Lehren nicht eines Konkubinarius der alten Richtung (so weit kam er nicht, trotz seiner schlechten Praxis), sie atmen vielmehr den Geist der Brüder des freien Geistes, welchen solche tief gesunkene Priester und Mönche des dritten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts in sich aufgenommen hatten. Die vollendete Tatsache galt solchen Leuten schon als Dispens von allen Gelübden und Versprechungen vor Gott. „Man findet manchen frommen Pfarrer," hört man aus dieser Gesellschaft heraus,[5] „dem sonst niemand einen Tadel geben kann, außer daß er schwach ist und mit einem Weibe ist zu schanden worden. Diese beiden sind aber doch in ihres Herzens Grund also gesinnt, daß sie gerne wollten immer bei einander bleiben in rechter ehelicher Treue, wenn sie das nur mit gutem Gewissen tuen könnten, obgleich sie die Schande öffentlich tragen müssen. Diese zwei sind gewiß vor Gott ehelich. Haben sie ihr Gewissen beruhigt, so nehme der Pfarrer sie zum ehelichen Weib, behalte sie und lebe sonst als ein redlicher Mann, ob auch der Papst will oder nicht will, es sei wider geistlich oder fleischlich Gesetz. Sobald einer den ehelichen Stand anfängt wider des Papstes Gesetz, so ist's mit dem Gesetz schon fertig, und gilt nicht mehr; denn Gottes Gebot, der da gebietet, daß Mann und Weib niemand scheiden kann, geht weit über des Papstes Gesetz. Christus hat uns von allen Gesetzen frei gemacht, wenn sie Gottes Gebot zuwider sind."

Das ist die Philosophie des Fleisches, das auf Trugschlüsse nicht achtet. Völlige Emanzipation desselben ist das Motto dieser neuen Gruppe von Menschen. Wir sind beim Höhepunkt der Schlechtigkeit des ver-

---

[1] 2. Cor. 6, 1. 2.

[2] Is. 49, 2.

[3] Weim. XII, 244.

[4] De Wette, II, 640. Derselbe, der dies geschrieben, sagte noch wenige Jahre vorher mit Verachtung: „Nebulones proverbio dicunt: es ist umb eine bose stund zu tun." Weim. VI, 120, 2, ad an. 1520.

[5] Weim. VI, 442 f.

fallenden Teiles des Klerus angelangt, die einem Strome gleich aus dem 15. Jahrhundert sich ins 16. wälzte, beim Vollmaß, welches der zum Sumpf gewordene Arm jenes Stromes repräsentiert.

In der Tat, kann man noch weiter gehen als jener Bettelmönch, der beim Beginn des dritten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts gepredigt hat: „So wenig es in meiner Macht steht, daß ich kein Mannsbild sei, also wenig steht es auch bei mir, daß ich ohne Weib sei"?[1] Derselbe Mönch hatte einst feierlich vor dem Altar das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt: „aber," predigt er weiter,[2] „keines Mönches Gelübde gilt etwas vor Gott; Pfaffen, Mönche, Nonnen sind sogar schuldig, ihre Gelübde zu lassen, wenn sie in sich finden, daß sie kräftig seien, Gottes Geschöpfe zu besamen und zu mehren". Dann treten sie aus dem Stande der Unkeuschheit, wie er wiederholt sagt, in den der Keuschheit. Beweibung der Priester und Mönche wurde also trotz der Gelübde als gottgefälliges Werk angesehen. Konnte es noch ärger werden? Wie vorteilhaft hebt sich von diesen Priestern und Ordensleuten jener Konkubinarius des 15. Jahrhunderts ab, den wir oben klagen hörten, er ziehe leider die Liebe zum Geschöpfe der Liebe zu Gott vor. Jetzt wird um der Befriedigung der sinnlichen Triebe willen gerade der Bruch der Gott geschworenen Treue als Liebe zu Gott gerühmt!

Eine Menge Ordensleute sehen wir jeden Zaum, jeden Zügel abwerfen, uneingeschränkte Willkür ist ihre Losung. Nichts lag ihnen ferner als die Abtötung. „Die Bezähmung ihres Fleisches und ihres Sündenzunders", schreibt Werstemius, „überließen sie den Weibern."[3] Das Gelübde der Keuschheit schien ihnen nicht bloß unerträglich zu sein, sondern geradezu ein Trug Satans. „Wer Keuschheit gelobt, der tut ebensoviel, als wer Ehebruch oder andere von Gott verbotene Dinge gelobt",[4] hieß es. „Der Leib fordert das Weib und bedarf desselben."[5] „Keuschheit liegt nicht in unserer Macht. Alle sind zur Ehe geschaffen, Gott gestattet nicht, daß einer allein sei."[6] Ja, sie setzten sogar in ihren

---

[1] Erl. 20, 58.

[2] Ebend. S. 59.

[3] Joannis *Werstemii* Dalemensis . . . De Purgatorio et aliis quibusdam axiomatis Disputatio longe elegantissima. Coloniae 1528. Bl. Diij[b]: „Isti ut rectius expeditiusque serviant Evangelio, ut toti sint in spiritu, carnem suam domandam committunt mulierculis."

[4] Weim. XII, 242.

[5] De Wette, II, 639.

[6] De Wette, II, 637 f.

Katechismus „für die Kinder und Einfältigen": „Durch das sechste Gebot ist aller unehelichen Keuschheit Gelübde verdammt und Urlaub gegeben, ja auch geboten allen armen gefangenen Gewissen, die durch ihre Klostergelübde betrogen sind, daß sie aus dem unkeuschen Stand (wie sie den Ordensstand nannten) ins eheliche Leben treten."[1] Darum „wag es frisch, und heraus aus dem lästerlichen und unchristlichen Stand in den seligen Stand der Ehe, da wird sich Gott gnädiglich finden lassen."[2]

Aber wie kamen sie zu solch entsetzlichen Lehren? So hatten sie doch nicht immer gelehrt? Gewiß nicht. Doch wer bereits der praktischen Strömung des Niedergangs angehört hatte — und die Hauptgruppe der neuen Richtung und Weltanschauung stammte aus ihr —, der hatte bereits ein gutes Noviziat hinter sich; es bedurfte nur eines größeren oder kleineren Sprunges, um in die neue Abzweigung, in die völlige moralische Versumpfung zu gelangen. „Die zu dieser Rotte gehören," schrieb 1524 der brave Franziskaner Augustin von Alfeld, „sind abends und morgens voll, und dazwischen wenig nüchtern, und sie wälzen sich wie die Schweine in der Unkeuschheit. Die so desselben Packs und unter uns gewesen, die sind nun schier alle, Gott hab' Lob, aus Stiftern und Klöstern gelaufen."[3] „Gott hat seine Tenne gereinigt und die Spreu vom Weizen gesondert", schreibt kurz nachher der Zisterzienser Wolfgang Mayer.[6] Beim alten Konkubinarius wie beim neuen ist die Lebensmaxime dieselbe: Die Begierlichkeit ist unüberwindbar, man kann seiner Natur nicht widerstehen. Der alte Konkubinarius fand sich daher in der neuen Gesellschaft alsbald heimisch. Um alles von sich zu werfen, brauchte er sich nicht anzustrengen; denn es kostete keine Mühe, sich soweit gehen zu lassen, als die Domäne der verderbten Natur reicht. Für manchen ist dies bereits das Ziel der Wünsche gewesen, mancher hatte nur auf eine günstige Gelegenheit, auf Vorbilder und Exempel gewartet, die er nun in Hülle und Fülle vor sich hatte.

Man entdeckte indes in jenem versumpften Arm der Verhärtung und des degenerierten Christentums auch Elemente — es ist die zweite Gruppe — die früher mit der Strömung der Reform getrieben waren. Was ist es mit diesen? Wie kamen sie in die konträre Strömung, ja gerade in den der Reform am diametralsten entgegengesetzten Arm? Es ging

---

[1] Erl. 21, 71.

[2] De Wette, II, 675.

[3] Lemmens, Pater Augustin von Alfeld. Freiburg 1899, S. 72.

[4] Votorum monast. Tutor, im Cod. l. Mon. 2886, fol. 35 b.

ſo, wie es immer geht. Zuerſt Sorgloſigkeit, beſonders in gefährlichen Gelegenheiten, endlich fielen ſie. Zugleich gaben ſie ſtufenweiſe das praktiſche Chriſtentum auf, vernachläſſigten den Verkehr mit Gott; das Gebet, ſei es das kirchliche, ſei es das gewöhnliche — von Betrachtung war überhaupt keine Rede — wurde wie die Beichte ihnen zur Folter, und ſo ſanken ſie ſchließlich, weil ohne Kraft und Stütze, in den niederſten Teil, um mit Tauler zu ſprechen, und ſie hatten auch keinen Halt mehr gegen die anderen damals an ſie anſtürmenden Verſuchungen und gegen die Glaubenszweifel, die in einem ſo wüſten Seelenzuſtande ſich aufdrängten. Derſelbe Luther hatte es ihnen ſchon 1515 warnend vorhergeſagt mit den Worten: „Wenn ein junger Menſch keine Andacht und keine Inbrunſt mehr zu Gott beſitzt, ſondern ſich frei gehen läßt, ohne ſich um Gott zu kümmern, ſo glaube ich kaum, daß er keuſch iſt. Denn da entweder das Fleiſch oder der Geiſt leben muß, ſo iſt's notwendig, daß entweder das Fleiſch oder der Geiſt brenne. Und es gibt keinen ſicherern Sieg über das ſinnliche Feuer, als Flucht und Abkehr des Herzens in andächtiger Zukehr zu Gott. Denn iſt der Geiſt inbrünſtig, ſo nimmt alsbald die Fleiſchesbrunſt ab und erkaltet wie umgekehrt.“ [1] Goldene Regel, würdig eines Kirchenvaters, eine Stimme, die herüberſchallte aus der entgegengeſetzten Strömung der Erneuerung. Doch ſie wurde von den laſterhaften Prieſtern und Mönchen gar nicht mehr verſtanden. Erinnerte man ſie daran, daß ſie doch 10, 15 Jahre und noch länger ſich enthalten konnten, es ſei mithin ihre eigene Schuld, daß ſie jetzt die Enthaltung als etwas Unmögliches fühlten, [2] ſie möchten alſo wieder das Gebet, dieſe Weltmacht, ergreifen und Gott um die Gnade bitten: da lachten ſie, indem ſie ſagten: „Pulchre, herrlich! Und wenn Gott nicht will, daß er darum gebeten wird? Oder wenn er gebeten wird, er dann nicht erhört?“ [3] Sie gaben ſich ſogar noch einen hohen ſittlichen Ernſt, indem

---

[1] Römerbrief, fol. 93: „Quaecumque persona iuvenis non habet devotionem et igniculum ad Deum, sed libere incedit, sine cura Dei, vix credo, quod sit casta. Quia cum sit necesse carnem aut spiritum vivere, necesse et etiam aut carnem aut spiritum ardere. Et nulla est potior victoria carnalis, quam fuga et aversio cordis per devotionem eorum. Quia fervescente spiritu mox tepescit et frigescit caro, et econtra.“

[2] So z. B. Barth. de Usingen an ſeinen abgefallenen Ordensbruder Joh. Lang, mit dem er in demſelben Kloſter zuſammengewohnt hatte: „Sed quaero a te, si tibi possibilis fuit continentia carnis ad quindecim annos in monasterio, cur jam tibi impossibilis sit facta nisi tua culpa?“ De falsis prophetis . . . Erphurdie 1525. Bl. H.

[3] Weim. VIII, 631.

sie den Hinweis auf das Gebet mit dem Ausruf abfertigten: „Das heißt man Possen treiben in so ernsten Dingen!“[1] Man erkennt aber den Schalk, um mit Luther zu sprechen,[2] der seine Büberei nicht bergen kann.

Kein Wunder also, daß ihnen die Fleischesbrunst, verursacht durch den Mangel des Verkehrs mit Gott, viel zu schaffen machte. „Ich,“ ruft ihr Wortführer aus, „ich glühe vor Wollust des Fleisches, während ich im Geiste glühen soll. Ich brenne von der großen Flamme meines ungezähmten Fleisches und sitze hier in Müßiggang und Faulheit, das Gebet vernachlässigend.“[3] Natürlich hören wir einige Zeit darnach von ihm ein noch schamloseres Geständnis, das wir zum zweiten Male gar nicht anführen wollen.[4] Diejenigen der Zeitgenossen, welche scharf sahen, haben den damaligen Zustand ganz richtig aufgefaßt: „Wie viele hat E. L. frommer ausgelaufener Mönche oder Nonnen gefunden,“ schreibt ein Fürst dem anderen, „sind nicht gemeinlich Huren und Buben daraus worden?“[5] Die Fleischesbrunst sahen eben solche Leute geradezu als Wink Gottes an, durch die er sie zur Beweibung rufe,[6] indem sie zugleich, uneingedenk ihres Gott geleisteten feierlichen Versprechens, das Wort des hl. Paulus mißbrauchten: „Es ist besser zu heiraten, als zu brennen.“[7] Noch im März 1520 erschallte das Wort Luthers an ihr Ohr: „Die stärkste Wehr ist das Gebet und Gottes Wort, daß nämlich der Mensch, wenn sich die böse Lust regt, zu dem Gebete fliehe, Gottes Gnade und Hilfe anflehe, das Evangelium

---

[1] Weim. VIII, 631: „iste est modus ludendi in rebus tam seriis“.

[2] Erl. 43, 335.

[3] Enders III, 189.

[4] Ebdf. V, 222.

[5] Brief Herzogs Georg von Sachsen an Landgrafen Philipp v. Hessen vom 11. März 1525, in Briefe Georgs. Zeitschr. f. hist. Theol., 1849, S. 175.

[6] Der Briefwechsel des Justus Jonas, ed. Kawerau; I, 77 schreibt dieser Priester und Professor an Joh. Lang im Nov. 1521: „Dici nequit, quam me hic exagitet tentatio carnis. Nescio an Dominus vocet ad ducendam uxorem. Hactenus quid carnis ignes sint, nescivi, ut in aurem tibi dicam, nam serio cupio ut pro me ardentissime ores . . . Dominus servabit, spero, quod in me peccatore misserrimo plantavit . . . concerpe literas et perde.“ Ein paar Wochen darauf schrieb er demselben, nachdem er erwähnt, daß mehrere Priester geheiratet haben: „Quid mihi faciendum putas? — quod tamen mi frater celabis — diaboli casses et catenas, quibus non in secretis cubiculis, nocturnis illussionibus, cogitationibus spurcissimis captivos et saucios duxit, perrumpere et tum in aliis tum forsan etiam in me ostendere, quam cupiam extinctam diabolicam hypocrisin? Tu ora Dominum, ut det sacerdotibus uxores christianas.“ I, 83.

[7] 1 Kor. 7, 9.

leſe und betrachte, und darin Chriſti Leiden anſehe.“ [1] Hinſichtlich des letzten Punktes ſchrieb er 1519: „Stoßt Dich Unkeuſchheit und Luſt an, gedenke wie bitterlich Chriſti zartes Fleiſch zergeißelt, durchſtochen und durchſchlagen wird.“ [2]

Aber jene völlig ausgearteten Prieſter und Ordensleute waren ſchon zu tief geſunken, als daß ſolche Ratſchläge auf ſie noch hätten Eindruck machen können, wie im 15. Jahrhundert z. B. Johann Buſch durch ſeine Ermahnungen zum Gebetseifer und zur inneren Einkehr nicht wenige Konkubinarii bekehrt hatte. Noch ungleich mehr aber brachte im 16. Jahrhundert die reformatoriſche Bewegung beim anderen, nicht zur Selbſtverhärtung ausgewachſenen Arm der ſchlechten Geiſtlichen zuſtande; denn dieſer endete nicht in der Verſumpfung, ſondern in der Geiſteserneuerung, welche vom Konzil von Trient angebahnt, von neuen Genoſſenſchaften fortgeführt, in unzähligen bewerkſtelligt wurde. Allerdings nicht in allen; denn neben den Guten waren immer auch Schlechte, ja oft ſehr Schlechte in der Kirche, wie es deren geben wird bis ans Ende, die den alten Konkubinarii und manchmal auch den neuen in nichts nachſtanden.[3] Aber es geſchah nicht infolge der Lehre ihrer Stimmführer wie bei den letzteren, ſondern im Gegenſatz zu ihrem Glauben.

In der neuen Geſellſchaft verſtieg ſich der Ärgſte in einem Schreiben an einen Erzbiſchof, um ihn zur Heirat zu drängen, ſogar zu Worten, über die ſelbſt der Schlechteſte des 15. Jahrhunderts den Kopf geſchüttelt hätte: „Schrecklich iſt's, ſo ein Mann ohne Weib gefunden werden ſollte im Tode, zum wenigſten, daß er doch ernſtlicher Meinung und willens wäre, in die Ehe zu kommen. Denn was wird er antworten, wenn Gott fragen wird: Ich habe Dich zum Mann gemacht, der nicht allein ein, ſondern ein Weib haben ſoll, wo iſt Dein Weib?“ [4] „Siehe, wie ſchwindelt und ſchluttert Dich der Teufel, der Dich ſo ungereimt Ding lehrt!“ [5] hätte wohl ein Konkubinarius ihm zugerufen. Übrigens hatte man ſonſt doch nur von einer Begierd t a u f e geſprochen,

---

[1] Weim. VI, 209.

[2] Weim. II, 141.

[3] Es ſei hier abſichtlich auf A. K l u c k h o h n, Urkundliche Beiträge zur Geſchichte der kirchlichen Zuſtände, insbeſondere des ſittlichen Lebens der katholiſchen Geiſtlichen in der Diözeſe Konſtanz während des 16. Jahrhunderts, aufmerkſam gemacht, in Zeitſchrift f. Kirchengeſch., XVI, 590 ff. Kluckhohn's Schlüſſe beruhen auf Vorurteilen.

[4] De Wette, II, 676.

[5] Erl. 25, 371.

jetzt kommt auch noch die Begierdehe auf den Plan. Ganz folgerichtig, da der Spruch der hl. Schrift: „Mein Gerechter lebt aus dem Glauben,“ [1] bei jener Schule in der Praxis anscheinend den geheimen Sinn hatte: Mein Gerechter lebt mit einem Weibe, denn „Gott will's außer der Ehe nicht haben“. „Von Not halber muß sich ein Mann zum Weibe und ein Weib zum Manne halten, wo Gott nicht Wunder tut.“ [2]

Sie trieben es so arg, daß solche Elemente der Gesellschaft — sie bilden die dritte Gruppe, — welche, irregeführt durch den Wahn, ihr Führer werde die seit langem ersehnte Reform und Abstellung der Mißbräuche bewerkstelligen, sich anfänglich von der Strömung mitreißen ließen, allmählich zur Einsicht kamen, sie befänden sich in einem Sodoma, und deshalb großenteils der Bewegung den Rücken kehrten, um entweder die Mutterkirche wieder aufzusuchen oder ihre eigenen Wege zu gehen. Andere aber — es ist die vierte Kategorie — die Rationalisten und Freigeister, zumeist Laien, hielten trotz der genannten wüsten Erscheinungen in ihr aus, denn um von der Kirche los zu sein, nahmen sie mehr oder weniger alles mit in Kauf. Von ihnen ging sogar die Bekenntnisschrift der Gesellschaft aus.

Nichtsdestoweniger hatten jene ausgesprungenen Mönche und abgefallenen Priester, welche Zucht, Schamhaftigkeit und Ehrbarkeit bei sich und anderen vernichteten, den Mut, als Sittenprediger aufzutreten, ja sich die Evangelischen zu nennen und durch böswillige Übertreibung der kirchlichen Übelstände ihre eigene Schande zu verdecken. Schon Luther sagte mehrere Jahre früher: „Die Häretiker können selbst nicht gut scheinen, wenn sie nicht die Kirche als schlecht, falsch und lügenhaft hinstellen. Sie wollen allein als die Guten geschätzt werden, die Kirche aber soll in allem als schlecht erscheinen.“ [3] „Sie verschließen ihre Augen,“ sagt bereits der hl. Augustin,[4] „gegenüber dem Guten und übertreiben nur das Schlechte, das dort wirklich oder scheinbar ist.“ Dabei schlugen sie wie auch sonst einen wüsten Ton an, den man in keiner früheren Zeit, selbst nicht in der verwildertsten Periode des Schismas, vernahm, der vielleicht nur in der untersten Hefe des Volkes üblich war. Auch aus ihren Worten

---

[1] Röm. 1, 17.

[2] Weim. XII, 113 f.

[3] Dictata in Psalterium. Weim. III, 445. Vgl. dazu IV, 363.

[4] Enarr. in Ps. 99, n 12. Er spricht von jenen, welche im Ordensstand sind: „Qui vituperare volunt, tam invido animo et perverso vituperant, ut claudant oculos adversus bona, et sola mala quae ibi vel sunt vel putantur, exaggerent.“

machten sie eine Kloake. Ich will die Leser mit Beispielen verschonen, im Laufe des Werkes bietet sich oft genug Gelegenheit, davon zu sprechen.

Jawohl, Luther hatte recht, wenn er sein Urteil über die schlechten Priester und Mönche seiner Zeit mit den Worten abschloß: „Ich fürchte, wir gehen alle zu Grunde." Er wußte, wohin ihre Triebe zielten, er fürchtete mit Grund, daß die Strömung des Niedergangs oder deren größter Teil früher oder später in eine tiefe Kloake ausfließen müsse: dann war aber keine Rettung mehr, denn „kommt der Gottlose in die Tiefe der Sünden, so verachtet er".[1] Wenn aber gar der Religiose aus Verachtung sündigt, lehrt der hl. Thomas, dann wird er der Schlechteste, und zumal unverbesserlich.[2]

Was hätte aber Luther erst gesagt, wenn er schon 1516 gesehen hätte, was nur einige Jahre später eintrat, daß diese heruntergekommenen Priester und Ordensleute (nicht genug, daß sie selbst Gott untreu wurden) mit Laienhilfe gottgeweihte Jungfrauen, nachdem sie dieselben erst durch ihre eingeschmuggelten Schriften verführt hatten, aus ihren Klöstern rissen und sie förmlich zum Gelübdebruch und zur Heirat zwangen? Wie hätte er sie als heidnische, geile Barbaren gescholten; denn nur von den Barbaren war bisher etwas Ähnliches bekannt. Wohl kam es im 15. Jahrhundert zuweilen vor, wie uns Nider berichtet, daß Konkubinarii von der Kanzel herab den Ehestand höher priesen als die Jungfrauschaft und manchen Jungfrauen den Eintritt ins Kloster wehrten; auch daß Klosterfrauen innerhalb der Klostermauern entehrt wurden, war nicht bloß einmal vorgekommen: aber sie aus ihren Klöstern zu rauben, manchmal sogar in ganzen Gruppen, das war erst den Konkubinarii des dritten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts vorbehalten. Von ihnen wurde der Gelübdebruch der Klosterfrauen und das Verlassen der Klöster geradezu als eine göttliche Tat verherrlicht; denn aus ihrer Mitte entstieg die Schrift: „Ursache und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen."[3] Sie wollten eben zur eigenen Beweibung unversehrte Jungfrauen haben; diese glaubten sie in den Frauenklöstern zu finden, obwohl sie in der Öffentlichkeit ihnen alles Schlimme nachsagten. Nach vollbrachter Tat begingen sie das Unerhörte, sie trieben mit den entweihten Nonnen gleichsam einen Handel und boten sie förmlich feil.

---

[1] Sprichw. 18, 3.

[2] 2, 2, qu. 186. a. 10, ad 3: „Religiosus peccans ex contemptu fit pessimus et maxime incorrigibilis." Cf. S. *Bernardus*, De praecepto et dispens., c. 8.

[3] Weim. XI, 394 ff.

„Neun sind zu uns gekommen," schreibt einer von den abgefallenen Priestern an den andern, „sie sind schön, fein und alle vom Adel, unter welchen ich keine Fünfzigjährige finde. Die Älteste habe ich Dir, mein lieber Bruder, zugerechnet zu einer ehelichen Gemahlin. Willst Du aber eine Jüngere haben, so sollst Du die Wahl unter den Schönsten haben." [1] Das ist doch wohl der Höhepunkt der Strömung des Niedergangs und des Verfalls.

Es versteht sich, wenn man um der fleischlichen Lust willen mit den Klostergelübden so umgegangen ist und den Gelübdebruch als gottgefälliges Werk hinstellte, daß dann auch der Sturm auf die Unauflöslichkeit der Ehe versucht und der Ehebruch nicht mehr als Sünde oder Schande betrachtet wurde. Und so geschah es. Den Ehebrüchen wurde Tür und Tor geöffnet, sodaß schon im Jahre 1525 die Klage an unser Ohr dringt, die an den Stimmführer jener versunkenen Gesellschaft gerichtet ist: „Wann sind mehr Ehebrüche geschehen, als seitdem Du geschrieben hast: Wenn eine Frau von ihrem Manne nicht kann fruchtbar werden, so soll sie zu einem anderen gehen und Früchte zeugen, die der Mann ernähren müßte. Und also tat der Mann hinwiederum." [2] Selbst einer der Abgefallenen richtete an einen Seinesgleichen damals den Notschrei: „Beim unsterblichen Gott, welche Hurerei und Ehebrüche müssen wir mitansehen!" [3] Die neuen Lehrer trieben es eben so toll wie möglich, und zwar gerade in Predigten. In einer derselben belehrt wiederum der Stimmführer seine Zuhörer über das eheliche Leben mit den Worten: „Man findet wohl ein halsstärrig Weib, das seinen Kopf aufsetzt, und sollte der Mann zehnmal in Unkeuschheit fallen, so fragt sie nicht danach. Da ist es Zeit, daß der Mann zu ihr sage: Willst Du nicht, so will eine Andere, will die Frau nicht, so komme die Magd.

---

[1] So Amsdorf bei Kolde, Analecta Lutherana (1883), S. 442.

[2] Brief Herzogs Georg von Sachsen, Enders, V, 289, und dazu Anm. 13, wo die Quelle zum Worte des Stimmführers zitiert ist.

[3] Billicanus an Urban Rhegius, bei Räß, Konvertitenbilder, I, 56. Selbst ein Nikolaus Manuel mußte c. 1528 gestehen:

Vil gitigkeit und hurery
Groß schand und laster, büebery,
Fressen, sufen und gottesleſterung
Tribend ietzund alt und iung.
— — — —
Ehebruch ist ietzund so gemein
Niemants sins wibs gelebt allein.

Bei J. Bachtold, Nitlaus Manuel (1878), S. 245 (Z. 255—262).

Will die Frau dann noch nicht, so lasse sie von Dir, und laß Dir eine Esther geben und die Vasthi fahren." [1] Ganz konsequent; denn die Ehe verlangt unter Umständen nicht weniger Enthaltsamkeit als der Ordensstand. Der epikuräische Grundsatz dieser Tendenz war aber, daß die Enthaltung eine unmögliche Zumutung sei, man könne dem Naturtrieb nicht widerstehen, ja ein Widerstand sei eine Art Auflehnung gegen die göttliche Ordnung. Was Wunder, daß gerade derjenige, welcher all diese Lehren in die Welt geschleudert hatte, nach wenigen Jahren, als er Heerschau über seine ganze Gesellschaft hielt, gestehen mußte: „Die Wollust kann durch nichts geheilt werden, nicht einmal durch die Ehe; denn der größere Teil der Verheirateten lebt im Ehebruch." [2]

Bei solcher Sachlage war es doch nur mehr ein Schritt zur Vielweiberei. Und in der Tat kamen einige dieser Apostel des Fleisches selbst bis zu diesem Grad, indem sie getreu ihren Grundsätzen zu Zeiten zwei, drei Frauen erlaubten; ja manche dieser abgefallenen Priester und Mönche besaßen selber zu gleicher Zeit mehrere Frauen. Hatte doch später ihr Stimmführer die Vielweiberei zu den höchsten und letzten Dingen der christlichen Freiheit gerechnet; er verbiete nicht, „daß Einer mehr Weiber denn eines nehme, denn es ist," sagt er, „der hl. Schrift nicht entgegen". Nur um Vermeidung des Ärgernisses und des Anstandes willen soll man es nicht tun.[3]

Hatten sich nun diese Apostel des Fleisches im Schlamme der Sinnlichkeit zur Genüge gewälzt, dann erst erschienen sie sich als die

---

[1] Erl. 20, 72.

[2] Die Stelle ist verletzend, und ich gebe sie deshalb nicht ganz im Deutschen. Sie findet sich Opp. exeg. lat., I, 212, in Genes. c. 3, 7. Der Reformator lehrte 1536: „An non sentiemus tandem, quam foeda et horribilis res sit peccatum? Si quidem sola libido nullo remedio potest curari, ne quidem conjugio, quod divinitus infirmae naturae pro remedio ordinatum est. Major enim pars conjugatorum vivit in adulteriis, et canit de conjuge notum versiculum: nec tecum possum vivere, nec sine te. Haec horribilis turpitudo oritur ex honestissima et praestantissima parte corporis nostri. Praestantissimam appello propter opus generationis, quod praestantissimum est, si quidem conservat speciem. Per peccatum itaque utilissima membra turpissima facta sunt." Dazu vgl. aus dem Jahre 1535 in c. 5 ad Gal. III, 11 (ed. Irmischer): „Quisquis hic (loquar jam cum piis conjugibus utriusque sexus (diligenter exploret se ipsum, tum procul dubio inveniet sibi magis placere formam seu mores alterius uxoris quam suae (et econtra). Concessam mulierem fastidit, negatam amat". Also selbst die „pii"?

[3] M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipp's des Großmütigen von Hessen mit Bucer, I, 342, f. Anm. S. weiter unten.

Würdigsten der Vergebung der Sünden. Denn es durften ja keine gemalten oder kleinen, sondern nur feiste Sünden sein. Aber wie Vergebung erlangen? In der Beichte? O nein! Katholische Beichte, Reue, Vorsatz, Buße hatten bei den Trägern solcher Anschauungen keine Bedeutung mehr, das Beichten galt ihnen als eine noch größere Marter als das Beten. Sie hatten ein viel einfacheres Mittel gefunden, um über alles hinwegzusehen, das alleinige Vertrauen auf Christus. „Ist das nicht eine gute Botschaft," lehrte ihr Vater, „wenn einer voll Sünden ist, und das Evangelium kommt und sagt: Traue nur und glaube, Deine Sünden sind Dir dann alle vergeben. Dies Register gezogen, und die Sünden sind schon vergeben, man braucht nicht erst abzuwarten." [1]

Die Konkubinarii des 15. Jahrhunderts hatten dieses Register nicht gezogen, zu ihnen war das Wort desselben Mannes noch nicht gedrungen: „Sei ein Sünder und sündige wacker, aber vertraue noch viel fester und freue Dich in Christus, welcher ein Besieger der Sünde, des Todes und der Welt ist. Bilde Dir ja nicht ein, daß dieses Leben eine Wohnung der Gerechtigkeit ist: es muß gesündigt werden. Dir soll es genügen, daß Du das Lamm, welches die Sünde der Welt trägt, anerkennst; dann kann Dich von ihm die Sünde nicht loßreißen, solltest Du auch tausendmal an einem Tag Hurerei treiben oder ebenso viele Totschläge begehen." [2] Hätten die Konkubinarii des 15. Jahrhunderts diese Rede gehört, ich glaube, schon damals hätte die Schlechtigkeit ihr Vollmaß erreicht, nicht erst im 16. Jahrhundert. Denn wenn die Religion zum bloßen Vertrauen zusammenschrumpft, die ethische Aufgabe, das sittliche Streben des einzelnen vernachlässigt, ja verboten wird, da kann das Ergebnis nur der völlige Ruin aller Sittlichkeit sein.

Was konnte in der Tat mehr dazu ermutigen, fest zu sündigen, skrupellos im Konkubinat, d. h. in wilder Ehe, zu verharren, um schließlich unrettbar im Abgrund zu versinken, als die Lehre: Was suchst Du Dich anzustrengen? Du bist ja außer Stand, das Gebot: Du sollst nicht begehren, zu erfüllen; Christus hat es wie alle Gebote statt Deiner schon erfüllt. Hast Du Vertrauen auf ihn, so gehen alle Deine Sünden auf ihn über, er ist dann wahrhaft das Lamm, welches die Sünden der Welt trägt, Du trägst sie nicht mehr. „Christus ist unser aller Schanddeckel geworden." [3] „Das Spiel ist schon gewonnen; Christus, der Siegmann

[1] Erl. 18, 260.
[2] Enders, III, 208.
[3] De Wette. II, 639.

hat alles ausgerichtet, sodaß wir nichts dazu tun dürfen, weder Sünden tilgen, noch den Teufel schlagen, noch den Tod überwinden, es liegt schon alles darnieder;“ [1] denn „wer glaubt, Christus habe die Sünden hinweggenommen, der ist ohne Sünde wie Christus“. [2] „Die wahre Frömmigkeit, die vor Gott gilt, liegt in fremden, nicht in eigenen Werken.“ [3] Ist das nicht eine wahre Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral, um Worte Harnacks zu gebrauchen; [4] eine Religion, die zur moralischen Verlumpung führt, um mich eines Ausdruckes W. Herrmanns, Professors in Marburg, zu bedienen, [5] oder vielmehr schon die moralische Verlumpung selbst? Wen nimmt es da noch wunder, wenn diese sogenannten evangelischen Lehrer und Prediger die Werktätigkeit als Scheinheiligkeit und allmählich als Hemmnis zur ewigen Seligkeit ausgaben? Wenn sie predigten: schlafen und nichts wirken sei der Christen Werk; [6] wenn sie alle frommen Priester, Ordensleute und Laien verspotteten, ja sie verdammten, nur weil sie gute Werke verrichteten: konnten diese Lehrer noch „halbschlächtige Christen“ [7] genannt werden? Nein, denn das wäre noch ein Lob gewesen, sie waren der Auswurf der Menschheit. Weiter konnte man nicht mehr gehen.

Die Krone aber ist, daß diese Menschen sich schließlich noch als Heilige hinstellten, würdig, die Plätze der hl. Petrus und Paulus im Himmel einzunehmen. Die Konkubinarii des 15. Jahrhunderts, weit entfernt, sich als Heilige zu verehren, waren sich ihrer Sünde und Schuld bewußt, denen wahrhaftig nicht der Himmel als Lohn bevorstehe. Die viel kühneren Genossen vom 16. Jahrhundert dagegen, trotzdem sie sich auch, allerdings aus anderen Gründen, als Sünder bekannten, lehrten durch den Mund ihres Schulhauptes: [8] „Wir sind alle Heilige, und verflucht sei der, welcher sich nicht einen Heiligen nennt und rühmt. Solch Rühmen ist nicht eine Hoffart, sondern eine Demut und Dankbarkeit. Denn so Du diesen Worten: Ich fahre hinauf zu meinem Vater und zu Euerem Vater, glaubest, so bist Du ebensowohl ein Heiliger als St. Peter

---

[1] Erl. 50, 151 f.

[2] Erl. 11, 218.

[3] Erl. 15, 60.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., III, S. 528, Anm.

[5] Römische und evangelische Sittlichkeit, 2. Aufl., 1901, S. 50.

[6] Weim. IX, 407.

[7] Ein beliebter Ausdruck A. Harnack's, z. B. a. a. O., S. 537, Anm. 2. Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, 5. Aufl., S. 16.

[8] Erl. 17, 96 f.

und alle anderen Heiligen. Ursache: Christus wird ja nicht lügen, da er spricht: und zu Euerem Vater und Gott." In dem „Euerem" fühlte sich eben jeder jener verlotterten Priester und Mönche miteinbegriffen. Die Verwegenheit dieser Auffassung entging ihnen allerdings nicht: „Ich studiere noch immer daran," geht jener Ausspruch weiter, „denn es ist schwer, daß ein Sünder soll sagen: Ich habe einen Stuhl im Himmel neben St. Peter." Aber der Schluß ist: „Gleichwohl müssen wir diese Heiligkeit rühmen und preisen. Das heißt dann die goldene Bruderschaft." [1]

Kurz, der ganze Konkubinat des 15. Jahrhunderts und seine gleichgeartete Fortsetzung im 16. mit all seinen Gräueln verblaßt vor dem Treiben und Lehren der abgefallenen Priester und Mönche, die sich im dritten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts von der alten Strömung abgezweigt hatten. „Zu Boden gestreckt liegt nun allerdings das Mönchstum," schreibt Erasmus, der über den früheren Zustand doch nichts weniger als erbaut war, „aber wenn die Mönche doch mit der Kukulle auch die Laster ausgezogen hätten! . . . Mir scheint, es entstehe ein neues Geschlecht von Mönchen, viel lasterhafter als das der früheren, soweit diese schlecht waren. Es ist eine Torheit, das Schlechte mit Schlechtem zu wechseln, ein Wahnsinn aber, das Schlechte mit noch Schlechterm zu vertauschen." [2] Dies tun aber nach Luthers Wort überhaupt die Häretiker: „Sie vertauschen die Übelstände in der Kirche mit größeren. Oft wollen wir ein kleines Übel nicht ertragen und rufen ein größeres hervor." [3] Mit vielen anderen schrieb auch Pirkheimer, der sich einst sogar der Bewegung angeschlossen hatte, kurz vor seinem Tode: „Wir hofften, die römische Büberei, desgleichen der Mönche und Pfaffen Schalkheit sollt gebessert werden; aber so man zusieht, hat sich die Sache also verschlimmert, daß die evangelischen Buben jene Buben fromm machen," [4] d. h. im Vergleich zu den neuen zügellosen Freiheitspredigern erscheinen die anderen noch als fromm. Aber hat nicht der Vater der neuen Bewegung selbst gestanden: „Die unsrigen sind nun siebenmal ärger als sie je zuvor gewesen. Wir stehlen, lügen, trügen, fressen und saufen,

---

[1] Ibid.

[2] Brief vom J. 1529 in Opp. *Erasmi*, Lugd. Batav. 1706, t. X. 1579.

[3] „Heretici mutant mala ecclesie maioribus malis; sepe malum parvum ferre nolumus et maius provocamus, sicut vitare charibdim etc." Thiele, Luther's Sprichwörtersammlung, S. 24. 410.

[4] Brief Wilibald Pirkheimers vom J. 1527, bei Heumann, Documenta literaria, Altdorfii 1758, p. 59.

und treiben allerlei Laster.“ [1] „Wir Deutsche sind nun aller Länder Spott und Schande, die uns halten für schändliche, unflätige Säue.“ [2] Derselbe, der dies ausgesprochen, bedauert, als Deutscher geboren zu sein, deutsch gesprochen und geschrieben zu haben, und begehrt von hinnen zu fahren, damit er das über Deutschland hereinbrechende Strafgericht Gottes nicht erlebe.[3]

Auch darin unterscheidet sich endlich der neue Strom von dem alten, daß seine Elemente unter sich geeinigt waren, daß sie eine geschlossene und darum um so gefährlichere Gesellschaft bildeten, deren Mitglieder von denselben Ideen beherrscht waren. Dann mußte aber diese Gesellschaft auch einen Namen getragen haben — anonyme Gesellschaften gab es damals nicht. Wie hieß also die Genossenschaft abgefallener Priester und Ordensleute, in welcher der Strom des Niedergangs und sittlichen Verfalls auslief? Man nannte sie anfänglich die Lutherische Sekte, die Lutheraner,[4] und bald Lutherismus oder Luthertum. Lutherische Sekte? Luthertum? Unmöglich! Eine Lutherische Sekte, ein Luthertum ohne Luther ist nicht denkbar — und dieser große Bettelmönch und Gelehrte, den wir im Jahre 1515 und 1516 Grundsätze aussprechen hörten, die der entgegengesetzten Strömung, jener der Reform, entspringen, welche die schlechte in das 16. Jahrhundert hineinbegleitet hatte, konnte doch einer solchen Sippe nicht seinen Namen geben?

Und doch ist es so. Er war der Tonangeber in derselben, an seiner Parole klammerte sie sich fest; er stellte jene Lehren auf, die deren Mitglieder zwar der Strömung des Niedergangs anscheinend entriß, aber nur, um sie vollends ins Verderben zu führen. Luther habe einen Haufen toller, unsinniger Menschen, die an der Kette gelegen, losgemacht, schrieb Schwenkfeld an den Herzog von Liegnitz, für die es wie für das Gemeinwohl besser gewesen sein würde, wenn er sie an der Kette gelassen hätte, da sie nunmehr mit ihrer Tollheit viel mehr als vorher schadeten oder schaden könnten.[5] Luther selbst mußte schon betreffs der

---

[1] Erl. 36, 411.

[2] Erl. 8, 295.

[3] Erl. 20, 43.

[4] So schon seit 1519 in der Schrift: Articuli per fratres Minores de observantia propositi reverendissimo episcopo Brandenburgen. contra Lutheranos . . . Frater Bernhardus *Dappen* Ord. Minorum. Die Schrift in 6 Blättern ist aus dem J. 1519.

[5] Bei Weyermann, Neue hist. biograph.-artist. Nachrichten von Gelehrten, Künstlern . . . aus der vorm. Reichsstadt Ulm. Ulm 1829, S. 519 f.

ersten ausgesprungenen eigenen Ordensbrüder und Tischgenossen 1522 bekennen: „Ich sehe, daß viele von unseren Mönchen das Kloster aus keinem anderen Grunde verlassen, als aus welchem sie auch eingetreten sind, um des Bauches und der fleischlichen Freiheit willen, durch die der Satan einen großen Gestank gegen den guten Geruch unseres Wortes verursachen wird.“ [1] Aber trotzdem nahm er sie als seine ersten Apostel an.

Jawohl, von Luthers Lehren wurden sie inspiriert, nach ihnen lebten, handelten und predigten sie. Von ihm stammen die oben zusammengestellten Texte für den Gelübdebruch, für die Beweibung der Priester und Mönche, er setzte die Worte über das Verbot des Keuschheitsgelübdes in den großen Katechismus; er stellte den Grundsatz auf, Gott habe uns Unmögliches auferlegt, man könne dem Naturtrieb nicht widerstehen, man müsse ihn befriedigen. Er schilderte, wie er von Fleischesbrunst brenne, obschon er sie einige Jahre vorher verdammt und ihre Genesis in dem Mangel des Verkehrs mit Gott entdeckt hatte; er gestand, daß ihm die Geistesbrunst abgehe und er das Gebet unterlasse. Wie seine Lehre die Klöster entvölkerte, so gab er selbst Veranlassung zum Raube der gottgeweihten Jungfrauen, dessen Täter er einen „seligen Räuber“ nannte und ihn mit Christus verglich, der dem Fürsten der Welt das Seine raubte.[2] Er nahm eine der feilgebotenen entführten Klosterfrauen, als Zeugin des Evangeliums, zur Konkubine und nannte sie sein Weib. Er zerschnitt die Bande der Ehe und zerstörte ihre Unauflöslichkeit durch seine Theorie, welche die Praxis in die so bitter beklagten Hurereien und Ehebrüche übersetzte; er hat mehrere Frauen zu nehmen nicht verboten und erklärt, die Vielweiberei widerstreite eigentlich nicht Gottes Wort.[3] Als Generalremedur gegen alle Sünden verschrieb er alleiniges Vertrauen auf Christi Vergebung, ohne die Liebe zu verlangen; er verdammte Reue,

---

[1] Enders III, 323, vom 28. März 1522.

[2] Weim. IX, 394 f. Der Raub und die Entführung der gottgeweihten Nonnen geschah durch den Bürger Koppe am *Karsamstag* nachts 1523. Luther trieb die Blasphemie so weit, daß er dem Räuber schrieb: „Wie Christus habt ihr auch diese armen Seelen aus dem Gefängnis menschlicher Tyrannei geführt eben um die rechte Zeit auf *Ostern*, da Christus auch der Seinen Gefängnis gefangen nahm.“

[3] So schon anfangs 1524 (Enders IV, 283), und 1527: „*Es ist nicht verboten*, daß ein Mann nicht mehr denn ein Weib dürfte haben, *ich könnte es noch heute nicht wehren*, aber raten wollt ich's nicht“ (Weim. XXIV, 305). Ähnlich 1528, Opp. var. arg., IV, 368, und später. Er hat's endlich auch geraten. S. unten 1. Buch, 1. Abschn. im 6. Paragraphen (über Philipp's v. Hessen Doppelehe). Da waren Luther und die Seinen alttestamentlich; wenn das alte Testament sie vexierte, dann wurde es verachtet, Moses sogar gesteinigt, worüber noch mehr im Verlaufe.

Beicht und Buße der katholischen Kirche, schalt den Papst als Antichrist, verwarf Priestertum, Messe, Ordensstand und jedes gute Werk. Er hat gelehrt, daß die guten Werke, auch aufs beste getan, Sünde seien, ja daß auch ein gerechter Mensch in allen guten Werken sündige. Wie die Sünden, so schob er auch die Erfüllung der Gebote auf Christus: und dabei rühmte er sich ein Heiliger zu sein und vermeinte Christus zu lästern, wenn er das nicht täte. Eine solche Lehre mußte, wenn irgend eine, zum Gipfel der Schlechtigkeit treiben. Man darf sich nicht wundern, daß sich dies mehr als anderswo in Wittenberg, dem Sitze Luthers, vor aller Augen offenbarte. Schon 1524 schrieb ihm ein früherer Wittenberger Student, der Rottenburger deutsche Grammatiker Valentin Ickelsamer: „was lange Rom hat hören müssen, sagen wir von Euch: wie näher Wittenberg, je böser die Christen.“ [1] Luthers Lehre hat die Strömung des Niedergangs hinab zu jenem Zustand geführt, den er selbst öffentlich für weit schlechter erkannte und bekannte, als jenen unter dem Papsttum. Er konnte daraus kein Hehl machen, denn die Tatsachen riefen zu laut, mochte er auch noch so lächerliche Scheingründe zur Erklärung oder Entschuldigung vorführen.

Nicht bloß einmal,[2] sondern öfters sagt er, daß seine Lutheraner siebenmal ärger seien als vorher. „Da ein Teufel bei uns ist ausgetrieben worden, sind ihrer nun sieben ärgere in uns gefahren.“ [3] Schon im Jahre 1523 mußte er gestehen, er und die Seinen seien schlechter geworden, als sie früher waren.[4] Und dies wiederholt er später. „Es wird die Welt aus dieser Lehre nur je länger, je ärger; das ist des leidigen Teufels Arbeit und Geschäft. Wie man sieht, daß die Leute jetzt geiziger, unbarmherziger, unzüchtiger, frecher und ärger sind, denn zuvor unter dem Papsttum.“ [5] Er sah ein, daß die Bosheit und der Mutwillen überschwenglich eilend zunimmt“, und zwar „in allen Ständen“, daß „die Leute zu lauter Teufeln werden“; er meinte aber schalkhaft: „nur zu trotz der Lehre!“ [6] „Es geht Geiz, Wucher, Unzucht, Schwelgen, Fluchen, Lügen, Trügen mit ganzer Macht,[7]

---

[1] Klag etlicher Brüder an alle Christen. Bl. A 4; und bei Jäger, Andreas Bodenstein von Karlstadt (1856), S. 488. Darüber weiter unten.

[2] S. oben S. 19 f. Vgl. dazu den Schluß des ersten Abschnittes.

[3] Erl. 36, 411.

[4] Weim. XI, 190.

[5] Erl. 1, 14.

[6] Erl. 45, 198 f. S. darüber im weiteren Verlauf.

[7] Oder, wie er Erl. 3, 132 f. sagt: „Zorn, Ungeduld, Geiz, Bauchsorg, Brunst, Unzucht, Haß und andere Laster sind große greuliche Todsünden, die allenthalben mit Macht in der Welt gehen und überhand nehmen.“

ja mehr denn vor Zeiten unter dem Papsttum; solch wüstes Wesen bringt dem Evangelio und den Predigern die Nachrede fast bei jedermann, daß man spricht: wenn diese Lehre recht wäre, so würden die Leute frömmer sein."[1] „Daher auch jedermann jetzt klagt, das Evangelium mache viel Unfriede, Hader und unordentliches Wesen, und es stehe alles ärger, seit es aufgekommen ist, denn je zuvor,"[2] u. s. w. Trotz seiner Beteuerung, daß seine Lehre das echte Evangelium sei, muß er doch immer wieder gestehen: „Die Leute stellen sich so schändlich gegen dasselbe, daß, je mehr man es prediget, je ärger sie werden, und desto schwächer der Glauben bei uns ist."[3] Dahin, sagt er, bringen er und die Seinen es mit dem Predigen nicht, daß auch nur ein Haus fromm werde;[4] im Gegenteil, „wenn man jetzt sollte die Erwachsenen und Alten taufen, halte ich wahrscheinlich, daß sich der zehnte Teil nicht taufen ließe".[5]

Dieses Urteil haben auch andere, von Erasmus und Pirkheimer abgesehen,[6] ausgesprochen, die hierin nicht weniger unparteiisch waren als Luther. Der abgefallene Franziskaner und Polterer Heinrich v. Kettenbach predigte 1525: „Es tun jetzt viele Leute, als ob nun alle Sünde und Bosheit erlaubt sei, als ob keine Hölle, kein Teufel, kein Gott sei, und sind böser, denn sie je gewesen sind, und wollen dennoch gut evangelisch sein."[7] Ein anderer abgefallener Franziskaner, Eberlin von Günzburg, schrieb ebenfalls, die Evangelischen würden, seit sie vom Papste frei sind, im Saufe dahinlebend „zweifach ärger als die Papisten, ja als Tyrus und Sidon und Sodoma".[8] Wenn der moralische Zustand des Luthertums selbst nach dem Geständnis Luthers und der Seinen weit schlimmer war als der unter dem Papsttum, so wird, je schwärzer man die Epoche vor Luther malt, um so schwärzer das Luthertum.

Der Zustand war in der Tat ein derartiger, daß Luther schon im Jahre 1527 den Zweifel aussprach, ob er angefangen hätte, würde er all die großen Skandale und Verwirrungen vorausgesehen haben.[9] „Ja, wer

---

[1] Erl. 1, 192. Dazu Opp. exeg. lat., V. 37.

[2] Erl. 43, 63.

[3] Erl. 17, 235 f.

[4] Erl. 3, 141.

[5] Erl. 23, 163 f., zum J. 1530, also zur Zeit der Abfassung der Bekenntnisschrift.

[6] S. oben S. 19.

[7] Bei N. Paulus, Kaspar Schatzgeyer (1898) S. 56, Anm. 1.

[8] A. Riggenbach, Joh. Eberlin v. Günzburg (1874), S. 242. Andere Belege folgen im Laufe des Werkes.

[9] Weim. XX, 674.

wollte angefangen haben zu predigen," sagte er elf Jahre später, „wenn wir zuvor gewußt hätten, daß so viel Unglück, Rotterei, Ärgernis, Lästerung, Undank und Bosheit sollte darauf folgen? Aber seit wir darin sind, müssen wir herhalten." [1]

Seine Klagen beziehen sich auf Deutschland, das aber infolge „seines Evangeliums" in diesen traurigen Zustand verfallen ist. Der Abfall von Kirche und Papst hat die Deutschen nur zur Häufung von Sünden und zur fleischlichen Freiheit geführt. „Wir Deutsche", schreibt Luther 1532, „sündigen und sind der Sünden Knechte, wir leben in fleischlichen Lüsten und gebrauchen der Freiheit weidlich bis über die Ohren. Wir wollen tun, was wir wollen und was dem Teufel zu Dienst geschieht, und wollen frei sein zu tun, was wir nur wollen. Wenig sind ihr, die da gedenken nach den rechten Knoten, wie sie von Sünden frei würden. Sie sind wohl zufrieden, daß sie vom Papst, Offiziale und von anderen Gesetzen los worden sind, aber wie sie Christo möchten dienen und von den Sünden frei werden, daran denken sie nicht. Darum so wird's auch also gehen, daß wir im Hause nicht bleiben werden, wie die Knechte nicht ewig darin bleiben, sondern müssen ausgestoßen werden und wiederum das Evangelium und die Freiheit verlieren." [2] Kein Wunder also, daß der Reformator bedauerte, als Deutscher geboren zu sein, und jammerte: „wenn man Deutschland jetzt malen sollte, so müßte man es einer Sau gleich malen". [3] Er hat das Verderben nun selbst empfunden, und hätte sein allzu schwaches besseres Sein die Oberhand bekommen, er hätte noch „geraten und geholfen, daß der Papst mit all seinen Greueln wieder über uns komme". [4] An seinem eigenen Leben konnte er erfahren, was er einmal sagte: „Wenn die Großen und Besten zu fallen beginnen, dann werden sie hernach die Ärgsten." [5]

In der Tat war Luther nicht immer so. Er war nicht bloß begabt, hinsichtlich mancher Punkte sehr begabt, es lag ihm einst auch die sittliche Erneuerung der Kirche am Herzen; er gehörte zur Reformpartei, wenn auch nicht so wie Gerson vor hundert Jahren. Er ging mit der Strömung, welche sich derjenigen entgegenstemmte, der er jetzt das Siegel der

---

[1] Erl. 50, 74.

[2] Erl. 48, 389. Ähnliches sagte er schon 1529: „Niemand fürchtet Gott, es ist alles mutwillig . . . Ein jeder lebt nach seinem Willen, bescheißt nnd betrügt den andern" usw. Erl. 36, 300.

[3] Erl. 8, 294.

[4] Erl. 20, 43.

[5] Erl. 8, 293.

Vollendung aufdrückte. Er lebte wie viele seiner Zeitgenossen als braver Ordensmann; wenigstens trug er einst einen sittlichen Ernst zur Schau. Sicher ist, daß er die abwärts gehende Bewegung bedauerte, daß er gegen sie predigte und, um in seiner Sprache zu sprechen, „kein Blatt fürs Maul“ [1] nahm. Denn Luther war in jeder Periode seines Lebens der letzte, der sich, um wieder mit ihm zu reden, ein Spinngeweb vor seinem Maul wachsen ließ.[2] Niemand schonte er, weder hoch noch nieder in jener Strömung. Wie gelangte er nun in das entgegengesetzte Fahrwasser? Ja, wie kam er dazu, der förmliche Inspirator und spiritus rector des schlimmsten Armes jener Strömung zu werden? Die Lösung dieses Problems, die zugleich das bisher Gesagte erklären, belegen und noch greller beleuchten soll, wird sich im Laufe dieses Werkes ergeben.

Wie aus dem Bisherigen offenbar wird, traf ich in meinen Forschungen nicht zuerst Luther in seiner individuellen Gestalt, in seiner Erscheinung für sich, sondern das nach Luther benannte Luthertum, völlig entsprechend dem Gang meiner Untersuchung, die vom Verfall eines Teiles des Welt- und Ordensklerus des 15. Jahrhunderts ausgehend, dem Verfalle bis zu seinem Endpunkt folgen wollte. Dort angelangt, warf sich mir naturgemäß die Frage: in welchem Punkte haben sich Luther und die meiner Forschung unterliegende Strömung getroffen? viel früher auf, als die andere nach der individuellen Entwicklung Luthers, an die ich anfänglich gar nicht gedacht habe. Nachdem ich ihn aber inmitten jener Gesellschaft des dritten Jahrzehnts getroffen hatte, konnte ich Luther nicht mehr aus dem Wege gehen, und ich unternahm es, ihn selbst von da nach rückwärts zu studieren, bis hin zu seinen ersten Studien, zum Beginn seiner ersten Lehrtätigkeit. Dann erst schlug ich, schon zur Kontrolle meiner Resultate, den umgekehrten Weg ein und folgte ihm Jahr für Jahr in seinem Werde-gang. Mein Hauptaugenmerk blieb darauf gerichtet, *jenen Punkt zu ermitteln, von dem aus Luther zu verstehen ist*, jenes Unbekannte zu finden, das ihn langsam in die Strömung des Niederganges hineinschob und ihn schließlich zum Schöpfer und zum Stimmführer jener Gesellschaft machte, welche das Vollmaß des Niederganges repräsentierte. So können wir jedenfalls der Billigung jener modernen Schule gewiß sein, welche den Einzelmenschen in den Hintergrund drängt gegenüber den umgebenden sozialen Strebungen, deren Vertreter und Symptome die Individualitäten

[1] Erl. 43, 9, u. ö.
[2] Erl. 42, 238.

sind. Das Milieu, in dem er sich schließlich befand, hat er nicht bloß geschaffen, es hatte auch auf ihn selbst eine rückwirkende Kraft.

Meine Quellen waren für die Lutherstudie nur Luthers Schriften. Ich bediente mich anfänglich keiner der Darstellungen von Luthers Leben und Lehre; diese nahm ich erst zur Hand, als meine Resultate festgestellt waren.

Den Plan des Werkes, der manchen unklar schien, habe ich oben im Vorwort zu dieser Auflage auseinandergesetzt.

Erstes Buch.

Die Grundlagen.

Zugleich
kritische Prüfung der protestantischen Lutherforscher
und Theologen.

Erster Abschnitt.

Luthers Schrift und Lehre über die Mönchsgelübde.

Als Einführung.

Von enormer Bedeutung ist jenes Buch Luthers, welches die Klöster in Deutschland entvölkert, das Luther selbst als sein bestes, ja unwiderlegtes, Melanchthon als ein höchst gelehrtes angesehen hat, nämlich „De votis monasticis Iudicium", „Urteil über die Mönchsgelübde" aus dem Ende von 1521; demselben gingen September, Oktober bereits Themata oder Thesen über denselben Gegenstand (Weim. VIII, 323 ff.) und eine Predigt (Erl. 10, 332 ff.) voraus. Das genannte Buch oder Urteil genoß in der lutherischen „Kirche" ein Ansehen, das es weit über eine bloße Privatarbeit erhob. Nach Kawerau gehört die Schrift zu den nach Inhalt und Erfolg bedeutendsten, die aus Luthers Feder hervorgegangen sind. Sie bildet die Grundlage für Luthers anderweitige Erörterungen über denselben Gegenstand; Melanchthon selbst, Lang, Linck und andere bedienten sich ihrer und excerpierten sie. Sie wurde gleich anfangs zweimal ins Deutsche übersetzt, von Justus Jonas und Leo Jud. Kawerau unternahm es im Vereine mit dem Lizentiaten und Dozenten der Theologie N. Müller, das genannte Buch im achten Bande S. 573—669 der kritischen Gesamtausgabe wieder zu edieren. Wie wenige andere Schriften Luthers bot diese einem Herausgeber ein weites Feld, um zu erweisen, was er leisten könne. Er setzte sich bei der Edition nicht einmal der Gefahr aus, längst Bekanntes zu bringen, denn von Seite der protestantischen Theologen und Lutherbiographen ist bezüglich dieser Schrift noch nichts Wissenschaftliches geleistet worden. Im Gegenteil, bis zum heutigen Tag nehmen sie blind und a priori an, was Luther in ihr

sollten die gelegentlichen Erörterungen in diesem Bande die Brücke, die Unterlage bilden, damit ich im Schlußabschnitt des ersten Buches die eigentliche Erhärtung folgen lassen könnte. Ich stütze mich in diesem Paragraphen auf Luthers gleichzeitige Zeugnisse, ohne jedoch die Grenze eines Überblickes zu überschreiten.

In seinen Dictata zu den Psalmen aus den Jahren 1513 bis 1515 läßt er sich sehr häufig aus über schlechte, eigensinnige Ordensleute, die auf ihren „Aufsätzen" stehen, um mit Tauler zu reden; er verdammt das gegenseitige Gezänk der Orden usw.; aber niemals ist er gegen das Wesen des Ordensstandes. Er hält gegen diesen dasselbe Verfahren ein, wie gegen die Kirche. Er bedauert und verurteilt das schlechte Leben der kirchlichen Oberen, der Hierarchie; aber zu gleicher Zeit tritt kaum ein anderer so für den kirchlichen Gehorsam ein, wie er. In gleicher Weise schilt er die schlechten Oberen und Untergebenen in den Klöstern; aber er dringt mit aller Gewalt darauf, daß die Untergebenen den Gehorsam, ohne den es kein Heil gebe, pflegen, daß sie ihre Privatübungen den allgemeinen und klösterlichen, d. h. von den Statuten vorgeschriebenen, dem Gehorsam unterordnen. Es gilt ihm als höchste Regel: „Niemand ist gerecht außer der Gehorsame,"[1] und er poltert fortwährend gegen den

[1] Weim. IV, 405: „Justitia est solum humilis obedientia. Quare iudicium ad superiores, iustitia ad inferiores pertinet. Nullus enim est iustus nisi obediens. Sed superior non tenetur obedire, ergo nec iustus esse quoad inferiorem. Inferior autem tenetur obedire et per consequens iustus erit. Tu ergo iustitiam vis statuere in superiori et iudicium in inferiori, scilicet ut tibi obediant, non tu illis. Igitur si superiores sunt iniusti, hoc sunt suo superiori. Quid ad te? Tu subesto et sine te in iudicio regere. Nunquid quia illi iniusti sunt et inobedientes suo superiori, scilicet Christo, ideo et tu quoque iniustus fies non obediendo tuo superiori? Igitur vera differentia iustitie et iudicii est hec, quod iustitia pertinet ad inferiorem vel in quantum inferiorem, quia est humilitas, obedientia et resignata subiectio proprie voluntatis superiori; iudicium autem pertinet ad superiorem vel in quantum superiorem, quia est exemtio legis et castigatio malorum ac presidentia inferiorum. Unde et apostolus Ro. 6. dicit eum iustificatum, qui mortuus est peccato. Et spiritus est iustus, quando caro ab eo iudicatur et subiicitur in omnem obedientiam, ut nihil voluntati et concupiscentiis eius relinquatur. Quod autem dixi ‚inquantum superiorem et inferiorem', id est, quia medii prelati, sicut sunt omnes preter Christum, sunt simul superiores et inferiores. Igitur inferiorum non est expostulare iustitiam superiorum, quia hoc est eorum iudicium sibi rapere. Ipsorum est enim iustitiam expostulare inferiorum. Et horum est suscipere iudicium et obedire eis, per quod fit in pace correctio malorum. Obedientia enim tollit omne malum pacifice et pacificum sinit esse regentem. Idem facit humilitas, que est nihil aliud nisi obedientia et tota iustitia. Quia totaliter ex alterius iudicio pendet, nihil habet sue voluntatis aut sensus, sed omnia vilificat sua et prefert atque magnificat aliena, scilicet superioris.

Eigensinn. Man könnte aus seinen Dictata diesbezüglich ein ganzes Buch verfassen, denn allerorts stößt man in Weim. III und IV auf größere oder kleinere Stellen, die das Gesagte erweisen.[1]

Indes hatte er in jener Zeit noch nicht das Evangelium entdeckt; dies geschah erst seit 1515, wie aus dem nächsten Abschnitt erhellt. Trotzdem entwickelte er auch in dieser neuen Epoche hinsichtlich des Ordensstandes keine anderen Grundsätze; im Gegenteile kommen dieselben nur in viel mannigfaltigerer Weise zur Geltung. Am 22. Juni 1516 schrieb er an einen Prior seines Ordens bezüglich der Aufnahme eines Novizen aus einem anderen Orden, man dürfe dessen heilsame Absicht nicht verhindern, im Gegenteil fördern und treiben, vorausgesetzt, daß es mit Gott und in Gott geschehe. Dies sei aber dann der Fall, „nicht wenn man der Meinung und guten Absicht eines jeden folgt, sondern wenn man sich an das vorgeschriebene Gesetz, die Satzung der Vordern und die Bestimmungen der Väter hält, ohne welche sich einer umsonst Fortschritt und Heil versprechen darf, wie gut auch die Meinung sein mag."[2] Man bedenke, daß es sich in diesem speziellen Punkt nicht einmal um die Regel handelte (denn die Regel des hl. Augustin enthält darüber keine Bestimmung), sondern um etwas geringeres, um die Ordensstatuten und Satzungen.[3]

In welch hoher Achtung letztere, wie überhaupt Ritus und Ordensgebräuche, d. h. die Ordensobservanz (um gar nicht von den Gelübden zu sprechen), standen, das beweist folgende Tatsache. Gabriel Zwilling, ein untergebener Ordensgenosse Luthers in Wittenberg, wurde bereits im Sommersemester 1512 als Augustiner an der dortigen Universität inskribiert.[4] Nach fünf Jahren, d. i. im J. 1517 (März), sandte ihn Luther auf Geheiß des Vikars Staupitz in das Kloster nach Erfurt. Warum? Weil er, obwohl bereits fünf Jahre in Wittenberg unter Luther als Oberen und mit anderen Brüdern lebend, „noch nicht den Ritus und die Gebräuche des Ordens gesehen und gelernt hatte. Es tut ihm gut", meint Luther, daß er sich in allem klösterlich betrage."[5]

---

[1] Vgl. III, 18 f., 91; IV, 64, 68, 75, 83, 306, 384, 403, 406 f.

[2] Enders. I, 42.

[3] Sowohl die allgemeinen alten Statuten der Eremiten des hl. Augustin, als die des Staupitz vom J. 1504, handeln darüber im 16. Kapitel.

[4] *Förstemann*, Album Academiae Vitebergen. (Lipsiae 1841), p. 41: „Fr. Gabriel Zwilling August."

[5] Enders, I, 88: „Placuit ex expedit ei, ut conventualiter per omnia se-

Zunächst geht aus dieser wichtigen Stelle allerdings hervor, daß in Wittenberg, woselbst Luther von 1508 bis Herbst 1509, vom Herbst 1511 an während der weiteren Jahre verlebte, keine Ordensdisziplin herrschte, was bisher übersehen wurde; ja, daß man dort nicht einmal in allem conventualiter lebte; denn sonst wäre keine Notwendigkeit vorgelegen, Zwilling nach Erfurt zu schicken. Das erklärt uns vieles in dem Leben Luthers und seiner Wittenberger Genossen, besonders auch des nachmaligen Klosterstürmers Zwilling. Seinesgleichen waren später die ersten, welche den Habit abwarfen, Klöster stürmten, die Altäre schändeten usw. Die jungen Ordensleute genossen in Wittenberg zu viel Freiheit, sie wurden dem Ordensleben nach und nach entwöhnt und sie verloren allmählich Ordens- und Gebetsgeist; von Askese wollen wir lieber schweigen. Ging es doch ebenso manchem älteren Ordensgenossen in Wittenberg.

Luther ging schon im Jahre 1509, bei seinem ersten Aufenthalt in Wittenberg, ganz in den Beschäftigungen und in den Studien auf.[1] Im Herbste 1516 aber schrieb er an Lang in Erfurt: „Ich hätte zwei Sekretäre notwendig, denn den ganzen Tag hindurch tue ich fast nichts als Briefe schreiben; darum weiß ich nicht, ob ich nicht immer dasselbe wiederhole. Ich bin [außerdem] Konvents- und Tischprediger; jeden Tag werde ich in der Pfarrkirche zu predigen begehrt, ich bin Regens des Studiums, Distriktsvikar, und deshalb elfmal Prior [da Luther elf Konvente unterstanden], ich bin Fisch-Terminierer in Leitzkau, Sachwalter in den Verhandlungen über die Herzberger Pfarrkirche, [in der Schule] Lektor über Paulus, Collektor des Psalteriums. Selten bleibt mir volle Zeit, die Horen zu persolvieren und zu zelebrieren; dazu kommen die eigenen Versuchungen mit dem Fleische, der Welt und dem Teufel."[2] Der Mangel an

---

gerat. Scis enim (der Adressat ist der Prior Lang), quod necdum ritus et mores ordinis viderit aut didicerit."

[1] Enders, I, 5.

[2] Ebds., I, 66 f. Die letzte unterstrichene Stelle lautet: „Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi et celebrandi". Diese wichtigen Worte, welche uns soviel Einblick in das Innere Luthers und viel Aufschluß geben, übersetzt der „Altmeister der Lutherforschung", J. Köstlin, also: „Selten habe ich die Zeit, meine Horen ordentlich zu feiern" (Martin Luther, 3. Aufl., I, 133; 5. von Kawerau besorgt, S 125, 142. Er fand in den Anmerkungen nichts zu bemerken). So unerfahren sind manche protestantische Theologen im kirchlichen Sprachgebrauch! Das einfache Wort „celebrare" hatte wenigstens schon seit dem 15. Jahrh., wie noch heute, die Bedeutung von „Messe lesen". So nimmt es auch Luther in Dictata super Psalt., Weim. III, 362: „pejus mane orant et celebrant", wo er hauptsächlich von

Klosterdisziplin in Wittenberg trug das Seine zu diesem traurigen Zustande bei, der ihn weder zu sich noch zu Gott im Gebete kommen ließ. Natürlich wurde es immer schlimmer und dann erst recht, als er mitten in den Kampf hineingestürzt wurde. Da machten sich die bösen Konsequenzen aus der Vernachlässigung des Gottesdienstes vor aller Augen offenbar. Ebenso erging es seinen andern Wittenberger Ordensgenossen.[1]

Trotzdem war Luther damals nichts weniger als ein Verächter des Ordenslebens, im Gegenteil geht aus den oben angeführten Briefen über die Ordensgesetze hervor, daß er für strikte Beobachtung derselben eiferte, wie sich dies auch aus seinen anderen gleichzeitigen Briefen ergibt.[2] Man ist sogar zur Behauptung berechtigt, daß Luther zur selben Zeit die Dekrete und Statuten (nicht Dogmen) der Kirche und Päpste viel unglimpflicher behandelte als die Ordensstatuten.[3]

Kein Wunder daher, daß er die Erlaubtheit der Gelübde als selbstverständlich annahm, vorausgesetzt, daß das Gelöbnis in der rechten Weise geschehe. Er schreibt in demselben Jahre (1516), daß trotz der durch Christus erlangten Freiheit „es einem jeden erlaubt ist, sich aus Liebe zu Gott zu diesem oder jenem durch ein Gelübde zu binden." Und er ruft aus: „Wer ist so töricht zu leugnen, es stehe einem jeden

---

den Priestern spricht; so auch in seiner Glosse zum Römerbrief, fol. 67 b: „sacrifico, celebro" in bezug auf die Messe. In derselben Bedeutung nahm es z. B. auch Wimpheling (Gravamina germanicae nationis etc., bei Riegger, Amoenitates lit. Friburg., S. 510): „sacrificare sive celebrare"; so Geiler v. Kaisersberg, Nav. Fat. turb. LXXII, (abwechselnd missam legunt und celebrant), so hundert Jahre früher Gerson, De praeparatione ad missam, Opp. III, 326 usw.

[1] Schon der hl. Bonaventura schreibt: „In omni religione, ubi devotionis fervor tepuerit, etiam aliarum virtutum machina incipit deficere et propinquare ruinae". Opp. ed. Quaracchi, t. VIII, 135, n. 10.

[2] Vgl. Enders, I, 52. 53. 56. 57. 67. 99. Da und dort schärft er auch die gute Erziehung der jungen Religiosen ein.

[3] Nach Aufstellung eines überspannten Begriffes der christlichen Freiheit im Römerbrief fol. 273 und vorher (trotzdem er zum Unterschied von den Pikarden den Gehorsam gegenüber den Kirchengeboten verlangt), plaidiert er fol. 275 für die Abschaffung der Fasttage und die Verminderung der Feste, „quia populus rudis ea conscientia observat illa, ut sine iis salutem esse non credat". Dann fährt er fort: „Sic etiam utile esset, totum pene decretum purgare et mutare, ac pompas, immo magis ceremonias orationum ornatuumque diminuere, quia haec crescunt in dies, et ita crescunt, ut sub illis decrescat fides et charitas, et nutriatur avaritia, superbia, vana gloria, immo quod peius est, quod illis homines sperant salvari, nihil solliciti de interno homine." Wie wenig aber er selbst sich um sein Inneres gekümmert hat, haben wir soeben gesehen. Aber es lag in Luthers Charakter, die Schäden immer nur bei anderen zu sehen, nicht bei sich.

frei, seine Freiheit in das Gutdünken eines anderen zu resignieren und sich selbst gefangen zu geben?" usw. Dies dürfe nur „aus Liebe und mit jenem Glauben geschehen, daß der Betreffende glaube, er tue dies nicht aus Notwendigkeit des Heiles, sondern aus freiem Willen und aus Freiheitstrieb". Dagegen versündigten sich, wie er sagt, gemeinhin die Priester und Religiosen, aber auch die Weltleute, welche die Liebe und das zum Heile Notwendige unterlassen.[1]

Zeigt sich Luther auch da wieder als Schwarzseher[2] und gewohnt zu verallgemeinern, so irrt er doch nicht hinsichtlich des Wesens der Sache; er stellt noch die Liebe zu Gott als den Zweck aller Gelübde hin, und er findet keine Schwierigkeit in dem Gelübde an sich, er poltert nicht, als sei es gegen den Glauben, gegen das erste Gebot, u. s. w. Wäre das seine Meinung gewesen, dann hätte er allen abraten müssen, Ordensmann zu werden, da ja ein Ordensmann ohne Ablegung der Gelübde nicht zu denken ist. Was hören wir aber aus seinem Munde? Ein Blatt nachher wirft Luther die Frage auf: „Ob es also gut ist, jetzt Ordensmann zu werden"? Und er antwortet: „Wenn du glaubst, nicht in anderer Weise dein Heil zu finden, außer du werdest Ordensmann, so tritt nicht ein. Denn also würde das Sprichwort wahr: ‚Die Verzweiflung macht den Mönch', ja, nicht den Mönch, sondern den Teufel." Ein guter Mönch werde derjenige, „der es aus Liebe wird, der nämlich seine schweren Sünden betrachtend, in der Absicht, seinem Gott etwas Großes aus Liebe zu tun, freiwillig seine Freiheit resigniert, und den albernen Habit anzieht und sich verächtlichen Verrichtungen unterwirft."[3]

[1] Römerbrief, fol. 274b: „Quamquam haec omnia sint nunc liberrima, tamen ex amore Dei licet unicuique se voto astringere ad hoc vel illud; ac sic iam non ex lege nova astrictus est ad illa, sed ex voto, quod ex amore Dei super seipsum protulit. Nam quis tam insipiens est, qui neget, posse unumquemque suam libertatem pro obsequio alterius resignare, et se servum ac captivum dare (Hs. ac captivare) vel ad hunc locum, vel tali die, vel tali opere? Verum si ex charitate id fuerit factum et ea fide, ut credat, se non necessitate salutis id facere, sed spontanea voluntate et affectu libertatis. Omnia itaque sunt libera, sed per votum ex charitate offeribilia . . ."

[2] S. oben S. 5.

[3] Ibid. fol. 275: „An ergo bonum nunc religiosum fieri? Respondeo: Si aliter salutem te habere non putas, nisi religiosus fias, ne ingrediaris. Sic enim verum est proverbium: Desperatio facit monachum, immo non monachum, sed diabolum. Nec enim unquam bonus monachus erit, qui ex desperatione eiusmodi monachus est, sed, qui ex charitate, scilicet, qui gravia sua peccata videns, et Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere volens, voluntarie resignat libertatem suam, et induit habitum istum stultum, et abiectis sese subiicit officiis."

Also wiederum hören wir Luther das Ordensleben an sich loben, und den Zweck angeben, weshalb man den Ordensstand mit allem, was er bietet, ergreifen soll: aus Liebe zu Gott. Aber eines fällt uns auf, daß Luther fortwährend darauf zurückkommt, man solle das Ordensleben nicht in der Absicht wählen, als könnte man sonst nicht das Heil finden; das hieße aus Verzweiflung Mönch werden. Fast möchte man schließen, Luther selbst sei in den Orden aus Verzweiflung sonst sein Heil zu finden, getreten, und er habe seine Handlungsweise, wie dies später seine Gewohnheit war, auf alle übertragen. Dies würde zu dem im zweiten Abschnitte zu behandelnden Punkte stimmen, Luther habe im darauffolgenden Leben durch eigene Bemühungen die Gerechtigkeit vor Gott angestrebt, bis um 1515 seine Werkgerechtigkeit zusammenbrach. Doch darüber an seinem Ort. Bleiben wir nun vielmehr bei Luthers Äußerungen über den Ordensstand.

Wir hören ihn im Anschluß an die eben zitierte Stelle das große Wort aussprechen: „Ich glaube, es sei seit 200 Jahren niemals besser gewesen, Ordensmann zu werden, als gerade jetzt", wo die Ordensleute, weil der Welt, ja selbst den Bischöfen und Priestern ein Gegenstand der Verachtung, dem Kreuze näher stehen. „Die Ordensleute sollten, gleichsam als haben sie ihren Wunsch erreicht, sich freuen, wenn sie in ihrem für Gott übernommenen Gelübde verachtet werden. Deshalb tragen sie ja den albernen Habit. Aber nun handeln viele, bloß den Schein der Religiosen tragend, anders. Aber ich weiß, daß, wenn sie die Liebe hätten, sie die Glücklichsten wären, ja seliger als einst die Eremiten",[1] u. s. w.

[1] Ibid. fol. 275b: „Quamobrem credo, nunc melius esse religiosum fieri, quam in ducentis annis fuit; ratione tali videlicet, quod hucusque Monachi recesserunt a cruce, et fuit gloriosum esse religiosum. Nunc rursus incipiunt displicere hominibus, etiam qui boni sunt, propter habitum stultum. Hoc enim est religiosum esse, mundo odiosum esse ac stultum. Et qui hinc sese ex charitate submittit, optime facit. Ego enim non terreor, quod episcopi persequuntur et sacerdotes nos, quia sic debet fieri. Tantum hoc mihi displicet, quod occasionem malam hinc (his? Hs. huic) damus displicentiae. Ceterum quibus non est data occasio, et fastidiunt monachos, nescientes quare, optimi sunt fautores, quos in toto mundo habent religiosi. Deberent enim gaudere religiosi, tanquam voti sui compotes, si in suo isto voto pro Deo assumpto despicerentur, confunderenturque. Quia ad hoc habent habitum stultum, ut omnes alliciant ad sui contemptum. Sed nunc aliter agunt multi (Hs. multo) habentes speciem solam religiosorum. Sed ego scio foelicissimos eos, si charitatem haberent, et beatiores, quam qui in heremo fuerunt; quia sunt cruci et ignominiae quotidianae expositi. Nunc vero nullum est genus arrogantius, proh dolor."

Und doch fallen diese glänzenden Äußerungen bereits in jene Zeit, in welcher Luther schon „sich gänzlich wiedergeboren fühlte" und vermeint hatte, „bei offenen Pforten in das Paradies eingetreten zu sein"; in welcher er bereits den Grundsatz, die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, und damit in Übereinstimmung die Unmöglichkeit, Gottes Gebote zu erfüllen, die Unfreiheit des Willens, die Gerechtigkeit aus dem Glauben allein ohne Werke u. s. w. ausgesprochen hatte. Die Tatsache fällt schwerer in die Wagschale, als wenn wir Luther in den ersten Jahren seines Ordenslebens glücklich finden,[1] und ihn nur einige Jahre später die Vortrefflichkeit des Ordenslebens seinem Lehrer Bartholomäus schildern hören,[2] um ihn im gewählten Berufe als Augustiner zu bestärken. Damals war ihm noch nicht wie 1515 und 1516 die „Türe in St. Paulus aufgegangen".

Noch mehr fast als in seinem Dictata tritt er in seinem Kommentar zum Römerbrief gegen die singularitates, gegen die Eigensinnigen, opiniosos, capitosos, cervicosos, durae cervicis, auf, und ereifert sich für den Gehorsam, den er selbst zu üben bemüht ist, worüber im Laufe dieses Werkes am gehörigen Orte die Rede sein wird. Kehren wir vielmehr zu seinen Urteilen über den Ordensstand zurück.

Obwohl er im J. 1518 bei Berührung des Priesterzölibates ausdrücklich hinzusetzt, er beruhe mehr auf Einsetzung der Kirche als Gottes, so verdammt er doch die Sünde gegen denselben als Sakrileg; bei den Religiosen aber als schwerstes Sakrileg, „da sie freiwillig sich Gott geweiht haben, und sich ihm wieder entziehen".[3]

Im J. 1519 und anfangs 1520 klagt er betreffs des Priesterzölibates wegen der aus ihm allerwärts herrschenden Mißstände bereits die Kirche an,[4] keine Silbe aber entschlüpft seiner Feder diesbezüglich wegen der Klostergelübde.[5] Er ist nur dagegen, wenn der Priester und Ordens-

[1] Enders, I, 1 f.; 6.

[2] Wie Usingen selbst erzählt. Bei Paulus, Der Augustiner Barth. Arnoldi v. Usingen, S. 17.

[3] Decem praecepta, Weim. I, 489: „Sacrilegium est, ubi iam non tantum castitas polluitur, sed etiam quae Deo soli fuit oblata, tollitur et sanctum prophanatur. Verum hoc ex institutione ecclesiae magis quam ex Deo est in sacerdotibus; sed in religiosis gravissimum est, quia sponte sese consecraverunt domino et sese subtrahunt rursum." Cf. 483, 21.

[4] Erste Bearbeitung des Galaterbriefes, Weim, II, 616. Im Febr. 1520 (Weim. VI, 147) plädiert Luther zwar für Priesterehen, er schweigt aber von Mönchsehen.

[5] Dies sagt er selbst in A. Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538 (ed. Seidemann), S. 12: „De monachis nunquam cogitavi, quia sub voto erant, sed tantum de pastoribus, qui non possunt oeconomiam servare sine coniuge."

mann die Werke der Zeremonien, ja der Keuschheit und der Armut verrichten würden, um in ihnen gerechtfertigt und gut zu werden; „wer es in dieser Absicht täte, wäre gottlos und verleugnete Christum, da er, bereits durch den Glauben gerechtfertigt, derselben sich bedienen soll, um das Fleisch und den alten Menschen zu reinigen, damit der Glaube in Christo wachse und in ihm allein regiere und er so das Reich Gottes werde. Der Ordensmann möge es daher mit Fröhlichkeit tun, nicht daß er viel verdiene, sondern daß er gereinigt werde".[1] Luther spricht da wie schon früher gegen Auswüchse und schlechte überdrüssige Priester und Religiosen, obwohl er bereits schärfer wird. Umsomehr wundert es einen, daß noch nicht seine allgemeine Anklage von der „Mönchstaufe" auf den Plan kam, ja, daß er in demselben Jahre 1519, in welchem er schon offen und ungestümer als im Römerbrief über die Freiheit des Christenmenschen spricht,[2] zudem den Papst bereits seit Ende 1518 als Antichrist ansah,[3] nur mehr von Menschensatzungen sprach, bloß drei Sakramente annahm[4] und den ersten Schritt zur Aufstellung des allgemeinen Priesterthums getan hatte,[5] noch das Ordensleben, das ihn so gequält haben soll, mit den Gelübden als den kürzesten Weg betrachtet, die Taufwerke zu gewinnen.

In der Tat predigt Luther nur zwei Jahre vor Abfassung seines Buches Über die Gelübde, nämlich 1519: „Ein jeder muß sich selbst prüfen, in welchem Stand er am besten die Sünde töten möge und die Natur dämpfen. Also ist es wahr, daß es kein höheres, besseres, größer Gelübde gibt, als das Taufgelübde; denn was kann man weiter geloben, als alle Sünde vertreiben, sterben, dieses Leben hassen und heilig werden? Über dieses Gelübde mag sich aber einer wohl in einen Stand verbinden, der ihm füglich und förderlich sei zur Vollbringung seiner Taufe. Gleich als wenn zwei zu einer Stadt wandelten, mag einer den Fußsteig, der andere die Landstraße gehen, wie es ihm am besten dünkt. Also wer

---

[1] Weim. II, p. 562 f.: „Ita sacerdos et religiosus, si opera ceremoniarum, immo castitatis et paupertatis fecerit, quod in illis justificari et bonus fieri velit, impius est et Christum negat, cum illis, jam justificatus fide, uti debeat ad purgandam carnem et veterem hominem, ut fides in Christo crescat et sola in ipso regnet et sic fiat regnum Dei. Ideo hilariter ea faciet, non ut multa mereatur sed ut purificetur. At, hui, quantus nunc in gregibus istis morbus est, qui et summo taedio nec nisi pro hac vita religiosi et sacerdotes sunt, ne pilum quidem videntes, quid sint, quid faciant, quid quaerant." So in der Auslegung des Galaterbriefes.

[2] Ibid., p. 478, 479 („Veritas Evangelii est scire quod omnia licent") 572.

[3] Enders I, 316.

[4] Weim. II, 713 ff., Enders, II, 278.

[5] Enders a. a. O., S. 279.

sich an den ehelichen Stand bindet, der wandelt in desselben Standes Mühen und Leiden, darin er seine Natur beladet, daß sie Liebs und Leids gewöhne, Sünde meide und sich zum Tode desto besser bereite, was er nicht so wohl außer demselben Stand vermöchte. Wer aber mehr Leiden sucht und durch viele Übung will kürzlich sich zum Tode bereiten, und die Werke seiner Taufe bald erlangen, der binde sich an die Keuschheit oder [einen] geistlichen Orden; denn ein geistlicher Stand, wenn er recht steht, soll von Leiden und Marter sein, damit er mehr Übung seiner Taufe habe, als der eheliche Stand, und durch solche Marter sich bald gewöhne, den Tod fröhlich zu empfangen, und also seiner Tauf Ende [bald] überkomme."[1]

Damit in Übereinstimmung nennt Luther in demselben Jahre die Räte „gewisse Mittel zur leichteren Erfüllung der Gebote; eine Jungfrau, eine Witwe, ein Zölibatär erfülle leichter das Gebot: du sollst nicht begehren, als ein Verheirateter, welcher der Begierlichkeit schon in etwa nachgibt. Ähnlich ein andermal in demselben Jahre; er nennt da und dort die Räte „gewisse Wege und kürzere Wege, die Gebote Gottes leichter und glücklicher zu erfüllen."[2] Ob und in wie weit Luther hierin theologisch exakt spreche, werde ich im achten Paragraphen (A) untersuchen: genug, er hat zwei Jahre vor seinem Kampfe gegen die Räte und Gelübde wenigstens die volle Berechtigung derselben anerkannt.

Luther drückt an diesen Stellen den Gedanken aus, es gebe verschiedene Wege und ein Ziel, verschiedene Mittel und einen Zweck. Zu den kürzesten und besten Wegen und Mitteln rechnet er den Ordensstand, speziell das Gelübde der Keuschheit. Und wie viel hatte Luther in demselben Jahre bereits preisgegeben! Er stand an der Schwelle des Abfalles von der Kirche. Aber das Ordensleben hatte er noch nicht geopfert. Erst im J. 1520, dem Jahre seines Abfalles, nachdem er bereits in den Klauen des Syphiliten Hutten, des Mordbrenners Sickingen war, da ging er allmählich an den Kampf gegen die Orden. Trotzdem wurde Luther noch anfangs dieses Jahres von seinem eifrigen Verehrer, dem gelehrten Franziskaner Konrad Pellikan in Basel (der damals schon dreimal Luthers Auslegung des Galaterbriefes gelesen hatte), als der geeignetste Sachwalter des Ordenslebens und der Mönche gegenüber den Vorwürfen gewisser Erasmianer, die einen furchtbaren Haß gegen die Ordensleute anfachten, angerufen.[3]

[1] Weim. II, 736. Die Schimpferei und Schwarzseherei fehlt natürlich nicht.

[2] Enders, II, 40; Weim. II, 644.

[3] Enders, II, 357 f. Unter Pellikans Augen wurden auch damals die Werke

Wahrhaftig, während seines ganzen Ordenslebens hat Luther gegen das wahre Mönchtum nie eine Silbe gesprochen. Er selbst mußte dies später gestehen und nahm sich deshalb, wie er sagt, „bei der Nase"; noch nach seinem „Umschwunge" würde er seinem eigenen Geständnisse zufolge denjenigen, „der gelehrt hätte, Möncherei und Nonnerei seien Abgötterei und die Messe der rechte Greuel", wenn nicht als Ketzer verbrennen geholfen, so doch des Verbrennens würdig erachtet haben.[1] Erst der Haß gegen die Kirche, deren mächtigste Hilfstruppen die Ordensleute waren, die nun aber er notwendig hatte; sein Vorsatz, sich nie mehr mit der Kirche auszusöhnen, trieben ihn in den Kampf gegen Orden und Gelübde.

Und es war schwer. „Den Gelübden der Religiosen und Priester", schrieb er auf der Wartburg am 1. November 1521, „gilt eine kräftige Verschwörung zwischen Philipp (Melanchthon) und mir, um sie abzuschaffen und nichtig zu machen." Schon klang in seinen Ohren nichts verhaßter, als der Name Nonne, Mönch, Priester.[2] Zunächst betraf der Kampf den Zölibat, den er gerade vorher so gepriesen hatte. Er will ihn frei machen, schreibt er, „wie es das Evangelium fordert; *aber wie ich es fertig bringe, weiß ich noch nicht hinreichend*".[3]

2. Der hl. Bernhard habe die Gelübde und das Mönchsleben verworfen.

Luther will in der Schrift über die Mönchsgelübde erweisen, daß dieselben null und nichtig sind und Christi Lehre und seinem Evangelium widersprechen. Nach seinem Urteile sind sie heidnisch, jüdisch, gotteslästerlich, erlogen, irrig, teuflisch, heuchlerisch; die Ordensleute können mithin mit gutem Gewissen die Klöster verlassen und heiraten. Aber wie das beweisen? Ein schweres Unternehmen! Luther wußte sich jedoch zu helfen. Nicht die geringsten seiner Behelfe waren zwei Aussprüche (besonders einer) des hl. Bernhard, eines der größten Sterne des Mönchslebens, allen bekannt, von allen verehrt. Dieser große Heilige, der das Mönchsleben erneuert und so viele Klöster gegründet hat, ja, wie ein Ordensstifter verherrlicht wird, mußte herhalten zum Erweise, daß die abgelegten Gelübde keinen Wert besitzen und das Ordensleben ein verlorenes

---

Luthers nachgedruckt, ja außerdem von ihm selbst gesammelt und in einem Bande herausgegeben. Vgl. dazu die Hauschronik Konrad Pellikans von Rufach, deutsch von Th. *Bulpinus* (Straßburg 1892), S. 76 f.

[1] Erl. 25, 320.

[2] Enders, III, 241.

[3] Ebds. S. 219, vom 15. Aug. 1521.

Leben für den Himmel sei. Er habe angesichts des Todes die Gelübde widerrufen und er sei so der ewigen Verdammung entronnen.

Luther schreibt nämlich in der genannten Schrift: „Als Bernhard einmal zu Tode krank war, hatte er kein anderes Bekenntnis als dieses: ‚Ich habe die Zeit verloren, denn ich habe böslich gelebt.[1] Aber eines tröstet mich, daß Du einen zerknirschten und gedemütigten Geist nicht verschmähst'. Und anderswo: ‚Christus besitzt mit zweierlei Recht das Himmelreich, einmal weil er der Sohn ist und dann weil er gelitten hat. Dieses letztere Verdienst hatte er nicht vonnöten, aber er gab es mir und allen Gläubigen.'" Luther macht dann die Nutzanwendung, daß also Bernhard „sein Vertrauen nur auf Christus, nicht auf seine Werke gesetzt hat; er habe sich nicht der Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams gerühmt, im Gegenteil, er habe das Leben in denselben ein böses Leben ‚perditam vitam', genannt, und in diesem Glauben sei er erhalten und gerechtfertigt worden mit allen Heiligen. Glaubst Du, er habe gelogen oder nur im Scherze gesagt, sein Leben sei verloren? . . . Wenn Du also predigen hörst, die Gelübde und das Leben der Ordensleute seien verworfen und ohne jeden Wert zur Gerechtigkeit und zum Heile, wer wird noch Gelübde ablegen, wer wird im Gelübde verharren?" Und so geht es weiter; Luther kommt auf den beiden nächsten Seiten wiederholt auf Bernhards Ausspruch zurück, um dann das oben niedergeschriebene Urteil über die Ordensgelübde zu fällen. Und nachher:[2] „Hat Bernhard durch dies Bekenntnis nicht seine Gelübde zu nichte gemacht und ist zu Christus zurückgekehrt?"

Die beiden Stellen fordern, wie jeder einsieht, einen Editor förmlich heraus, sie nachzuweisen. Der Sinn, den Luther dem ersten Ausspruche gibt: Bernhard habe seine Gelübde, weil sie gottlos seien, am Totbett widerrufen, ist geradezu horrend. Hat Luther ihn richtig zitiert? In welchem Zusammenhange steht der Ausspruch, aus welcher Zeit datiert er? Welches ist sein wahrer Sinn? All dies muß um so mehr erforscht werden, als Luther auf beide Aussprüche, besonders den ersten, das größte Gewicht legt; denn kaum andere hat er, wie wir alsbald sehen werden, so oft in seinen Werken angeführt als diese.

Kawerau hatte den guten Willen, sie nachzuweisen; er fand auch die zweite Stelle, was sehr leicht war; denn da Luther sagt, Bernhard habe jene Aussprüche getan, als er sterbenskrank war, schlug Kawerau

[1] Weim. VIII, 601 „. . . Nihil aliud (Bernhardus) sonuit quam confessionem huiusmodi: Tempus meum perdidi, quia perdite vixi."

[2] Ebds. S. 658.

natürlich eine der Viten nach, und er fand auch in der Vita S. Bernhardi auctore Alano[1] die zweite Stelle. Er zitiert sogar noch eine andere Ausgabe Bernhards und die Legenda aurea. Aber hätte er uns doch statt dieser Überzitate den Ausspruch wenigstens in seinem Zusammenhange gebracht. Als Bernhard, schwerkrank, aber nicht am Ende seines Lebens, vom bösen Feind belästigt wurde, antwortete er ihm furchtlos mit dem Hinweis auf Christi Verdienste, — geradeso wie zur Zeit Luthers der Priester ermahnt wurde, den Sterbenden aufmerksam zu machen: „Si occurrerit tibi diabolus, ei semper oppone merita passionis Christi".[2] Kawerau möchte den Leser sogar glauben machen, die erste wichtigste Stelle komme ebenfalls bei Alanus vor; denn, anstatt zu bekennen, er habe sie nicht gefunden, fährt er fort: „Luther beruft sich oft und gern auf diese Äußerungen Bernhards, vgl. Erl. Ausg. Bd. 45, S. 148 f., ‚wie ich denn oft das Exempel von Sankt Bernhardo pflege zu gebrauchen'. Vgl. auch oben (VIII), S. 450 und 528." Und das ist alles? Die letzte Seitenzahl ist sogar zu streichen, dort steht nur die Übersetzung von S. 450. Also weder das Zitat des Ausspruches, noch ein auch nur annähernd genügender Nachweis der Anführungen desselben bei Luther! Köhler beschäftigt sich ebenfalls mit dem Ausspruch; er ist aber nicht glücklicher als Kawerau, weist jedoch sechs Stellen bei Luther nach; es sind aber nur zwei, denn zwei gehören nicht hierher und zwei derselben sind Übersetzungen des lateinischen Textes.[3] Schäfer hat den ersten Ausspruch gar nicht verstanden, mißt ihm, wie es scheint, gar keinen Wert bei, indem er aus den Tischreden (!), Erl. 61, 443, die Stelle also anführt: „Perdite vixi . . . aber Du, lieber Herr Jesu Christe, Du hast zweierlei Recht" usw., nämlich den zweiten Ausspruch in stark interpolierter Ausdehnung, und dazu als Quelle: Legenda aurea CXV! Dann kommen noch fünf Belege aus den anderen Schriften Luthers.[4]

Vorerst will ich eine Sammlung der Stellen mit den genannten Aussprüchen in Luthers Schriften, wie sie sich beim Lesen der Werke mir darboten, hier vorlegen. Sie ist gewiß nicht vollständig, aber sie bietet unvergleichlich mehr als die Zitate der protestantischen Luther-

[1] Migne, Patr. l., t. 185, p. 491.

[2] Sacerdotale ad consuetudinem s. Romanae Ecclesiae aliarumque ecclesiarum. Herausgegeb. und vermehrt von Albertus Castellanus O. P. Venetiis 1564, fol. 114.

[3] Luther und die Kirchengeschichte, I, 321.

[4] Luther als Kirchenhistoriker, S. 444.

forscher, und sie beweist immerhin, welche große Stücke Luther auf jene Worte gehalten hat.

Zuerst spricht Luther davon im Jahre 1518, Weim. I, 323, 15 und 534; beide Male bringt er nur den ersten Ausspruch, aber schon damals sagte Luther, Bernhard habe „cum aliquando mori se crederet“ oder „agonisans“ die Worte gerufen: „Perdidi tempus . . . perdite vixi“. Ebenso VIII, 450 und 658. Aber S. 601 werden bereits beide Aussprüche neben einander, obwohl noch getrennt, aufgeführt. Von nun an aber erscheinen beide häufig geeinigt, von demselben Zeitpunkt datiernd, als nämlich Bernhard sterbend war oder zu sein vermeinte. Ich führe sie zuerst in der Reihenfolge der Erl. Ausgabe an: 6, 251, 259; 9, 240 f.; 17, 31; 31, 287 („mußte doch St. Bernhard, der allerfrömmste Mönch, da er lange in der Mönchstaufe[1] gelebt und einmal tödlich krank war, an aller seiner Möncherei verzweifeln usw.“), 291 f., 321 (angedeutet); 36, 8; 41, 309; 43, 353 f. (hier fragt Luther nach Anführung des ersten Ausspruches: „Ja, wie so, lieber St. Bernhard? Bist Du doch Dein Lebtag ein frommer Mönch gewesen? Ist denn Keuschheit, Gehorsam, Dein Predigen, Fasten, Beten nicht köstlich Ding? Nein, sagt er, es ist alles verloren und gehört zum Teufel“); 45, 148 f., 166 f. (sehr weitläufig), 355 f., 364; 46, 245, 377 (nach beiden Sprüchen: „da fällt er aus dem Mönche, Orden, Kappe (Habit) und den Regeln auf Christus“); 47, 37 f. („O St. Bernhard, es war Zeit umzukehren“; „er hat die Kappe an die Wand gehängt“), 39; Opp. exeg. lat. 19, 52; in Gal. ed. Irmischer, II, 284; Weim. XX., 624, 672; 746, 13 (zur letzten Stelle vgl. Luthers Enarr. in can. epist. priorem Joannis anno 1527 die 19 Augusti inchoata);[2] Weim. XXVII, 335. Selbst in seinem Buche De servo arbitrio (Opp. lat. var. arg., 7, 166) mußte der erste Ausspruch herhalten, diesmal zum Erweise, daß die Heiligen ihres liberum arbitrium vergessen, und nur die Gnade Gottes anrufen. Im

---

[1] Über die „Mönchstaufe“ s. weiter unten.

[2] Cod. Pal. lat. 1825, fol. 147: „Omnes enim sic docuerunt, nos Christi sanguine mundari a peccatis: super hoc fundamentum, quod retinuerunt, aedificarunt stipulas, traditiones et regulas suas. Sed dies probavit tandem hoc aedificium; in agone enim mortis, qui verus ignis est, periit haec fiducia traditionum, et in solam misericordiam se reiecerunt, sicut sanctus Bernhardus clamavit, se misere perdidisse vitam, quam totam vigiliis, ieiuniis, et omni genere superstitiosorum operum misere transegerat. Erexit autem se fiducia meriti Christi, quem aiebat duplici iure habere regnum, primum est dei filium naturalem, secundo, ex merito passionis, quam passionem pro peccatoribus liberandis subierat.“

allgemeinen zitiert er den Ausspruch Perdite vixi, aber in der von ihm verzerrten Weise. Erl. 25, 335; Opp. exeg. lat. 4, 301; in Gal., I, 14, usw.

Wann entschlüpfte nun der erste Ausspruch, gerade der wichtigste, Bernhards Mund; wo findet er sich? Das kann ich die Herren Kawerau, Schäfer, Köhler und ihre Kollegen versichern, daß ein Franziskaner bei der Bonaventura-Ausgabe, ein Dominikaner bei jener des hl. Thomas, der Jesuit P. Braunsberger als Editor der Canisiusbriefe, Gietl als Herausgeber von Rolands Summe, die neuesten Herausgeber der Tridentinischen Akten, und so auch andere, nicht geruht hätten, bis sie die Stelle gefunden hätten.

Also, wo findet sich der Ausspruch: „Tempus perdidi, perdite vixi"? Im Sermo 20 in Cant.[1], und zwar gleich anfangs n. 1. Der hl. Bernhard geht davon aus, daß man Christo leben soll; Gott habe alles um seinetwegen erschaffen; fürchte Gott und halte seine Gebote, das ist der ganze Mensch (Eccle. 12, 13). Er fährt dann fort: „Inclina tibi, deus, modicum id quod me dignatus es esse, atque de mea misera vita suscipe, obsecro, residuum annorum meorum: pro his vero (annis), quos vivendo perdidi, quia perdite vixi, cor contritum et humiliatum, deus, non despicias. Dies mei sicut umbra declinaverunt et praeterierunt sine fructu. Impossibile est, ut revocem; placeat ut recogitem tibi eos in amaritudine animae meae." Zunächst sieht der Leser, daß Bernhard die Worte nicht in seiner Todeskrankheit oder als er sich sterbend glaubte, gesprochen hat, sondern in einer seiner Predigten über das Hohelied, die er mit Unterbrechungen der Reihe nach vor seinen Brüdern hielt. Und was besagen die Worte, die man nun in ihrer richtigen Fassung im Zusammenhange findet? Das, was Luther 1518, als er noch klarer sah und noch nicht von unversöhnlichem Haß gegen die Kirche erfüllt war, darin erblickte: Das demütige Bekenntnis der reuigen Seele im Angesichte Gottes. Luther sagt (Weim. I, 323): „Ich weiß, daß mein ganzes Leben verdammenswert ist, wenn es gerichtet wird; aber Gott hat befohlen, nicht auf mein Leben, sondern auf seine Barmherzigkeit zu vertrauen, wie er sagt: Vertraue Sohn, Deine Sünden sind Dir vergeben. Denn besser ist Deine Barmherzigkeit als das Leben." Er führt dann den Spruch Bernhards an, und schließt: „Also wird Dich die Furcht vor dem Gerichte demütigen, aber die Hoffnung auf die Barmherzigkeit wird die Gedemütigten erheben."

---

[1] Migne, Patr. l., t. 183, p. 867.

Aber im J. 1521 da bürdete er den Ordensleuten schon die Blasphemie auf, die wir aus seinem Munde im J. 1527 hören: sie machten aus der Regel das Fundament, ohne Rücksicht auf das einzige Fundament Jesus Christus,[1] sodaß man ihnen den Schluß entgegenhalten müsse: „Wenn nichts vor Gott rechtfertigt außer Christi Blut, so sind die Statuten der Päpste, die Regeln der Väter Verführerei“;[2] denn „die Regel ist zwar gut, aber sie hat nicht das Blut für mich vergossen.“[3] Gleichwie nun wegen dieser Blasphemie, dieser Verleugnung Christi, die Klöster von Grund aus zerstört werden könnten,[4] so müsse auch der einzelne, ehe sich seine Seele vom Leibe trennt, sein ganzes Ordensleben mit allen Regeln, Übungen usw. vermaledeien, will er anders gerettet und selig werden. Luther verschweigt absichtlich, wie wir in den nächsten Paragraphen sehen werden, daß das Fundament des Ordensstandes und aller Regeln, sowie überhaupt aller Übungen Jesus Christus ist, und nach katholischer Lehre alle guten Werke nur insofern Gott angenehm sind, als sie in Kraft desjenigen getan werden, der die Versöhnung für unsere Sünden geworden ist, nämlich Jesu Christi.[5]

Es ist darum für jeden Katholiken so etwas von selbst Verständliches, wenn der ältere Zeitgenosse Luthers, der spanische Benediktinerabt Garcia de Cisneros den jungen Ordensmann unterrichtet; „Rufe die Barmherzigkeit unseres Erlösers an, und setze zwischen Dir und Gott seinen kostbaren Tod und sein Leiden, indem Du sagst: ‚O Herr, sei mir armen Sünder durch das heilige Leiden Deines geliebtesten Sohnes, der für mich am Kreuze geopfert wurde, gnädig‘“, usw.[6] Das ist es ja, was die katholische Kirche im zweiten Teil der Allerheiligen-Litanei, die nirgends öfter als in den Klöstern gebetet wurde, wiederholt ausgedrückt hat und ausdrückt. Der bekannte Geschichtschreiber Theodorich Engelhus, der sogar in Wittenberg im J. 1434 gestorben sein soll, weiß natürlich in seiner „Laienregel“ auch für die Laien angesichts des Todes kein besseres Gebet als: „Herr Jesu Christ, des lebendigen Gottes Sohn, setze Deine Pein, Dein Kreuz und Deinen Tod

---

[1] Weim XX, 624.

[2] Ebdf., S. 622.

[3] Ebdf., S. 624.

[4] Cod. Vat. Pal. lat. 1825, fol. 148.

[5] S. darüber unten 12. Paragraph.

[6] Ich benütze die spätere lat. Ausgabe: Exercitatorium vitae spiritualis, Ingolstadii 1591, im zweiten Teile des Bandes, p. 430. Die erste spanische Ausgabe unter dem Titel Ejercitatorio espiritual wurde 1500 gedruckt.

zwiſchen Deinem Gericht und meiner Seele.“[1] Für einen Proteſtanten, der Luthers greuliche Verleumdung blind annimmt, daß die Katholiken „durch gute Werke ihre eigenen Rechtfertiger und Erlöſer“ ſein wollen,[2] klingt dies allerdings ſonderbar, ſelbſt wenn er hört, daß auch die Kirche zur Zeit Luthers und ſeines Ordens, wie auch heute noch, im achten Reſponſorium des Totenoffiziums betet: „O Herr, nach meinen Werken richte mich nicht, denn nichts Würdiges habe ich vor Deinem Angeſicht getan: darum bitte ich Deine Majeſtät, daß Du meine Schlechtigkeit tilgeſt.“[3] Er wird kaum glauben, daß dem Sacerdotale ad consuetudinem S. Rom. ecclesiae[4] gemäß der Prieſter dem Sterbenden zureden ſoll: „Wenn Gott der Herr Dich nach Deinen Sünden richten will, ſo ſage: Herr, ich ſetze den Tod meines Herrn Jeſu Chriſti zwiſchen mir und Deinem Gericht, und obwohl ich wegen meiner Sünden den Tod verdient habe, ſo ſetze ich doch das Verdienſt ſeines Leidens an Stelle des Verdienſtes, das ich Armer haben ſollte, aber nicht habe. In Deine Hände, o Herr, empfehle ich meinen Geiſt.“

Wenn ein Laie, der, wie die Prieſter und Ordensleute, zur Haltung der Gebote Gottes verpflichtet iſt, mit St. Bernhard ausruft: „Ich habe ein verdammliches Leben geführt“, hängt er damit die Gebote Gottes an den Nagel oder widerruft und verdammt er ſie? Er verdammt, daß er nach ihnen nicht gelebt hat. Und wenn ein Ordensmann, der außerdem zur Beobachtung der Gott gemachten Gelübde ſich verpflichtet hat, dasſelbe ſagt, widerruft und verdammt er damit die Gelübde? Er verdammt im Gegenteil, daß er ſie nicht ſo erfüllt hat, wie er hätte ſollen; er bekennt, daß er mit Unrecht den Namen eines Mönches getragen hat. Das bezeugt der hl. Abt Antonius, der, vom dahingeſchiedenen Paulus, deſſen hl. Leben er geſehen hatte, zu ſeinen Brüdern wieder zurückgekehrt, ausrief: „Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero.“[5] Es iſt ein Selbſtgericht, ein Gericht, nicht über die auferlegten oder übernommenen Pflichten, ſondern über das mit jenen Pflichten nicht übereinſtimmende Leben. Darum ſchreibt der hl. Bernhard ein ander Mal: „Gott liebt die Seele, welche ſich in ſeiner Gegenwart unabläßlich und ohne Falſch

---

[1] Bei R. Langenberg, Quellen u. Forſch. zur Geſch. der deutſchen Myſtik. 1902. S. 83.

[2] Weim. XXVII, 443.

[3] Auch im Brevier der Auguſtiner-Eremiten. Ich benützte Cod. Vat. lat. 3515 aus dem 15. Jh., fol. 431 b.

[4] Fol. 114 und 114 b. S. oben S. 42, Anm. 2.

[5] Vita S. Pauli, Opp. Hieronymi, Migne, Patr. l., t. 23, p. 27, n. 13.

richtet. Richten wir uns selbst, so werden wir von Gott nicht gerichtet werden."[1] Darüber ist doch kein Wort mehr zu verlieren.

Aber wann hat denn St. Bernhard den ersten, wichtigsten Ausspruch getan? Wann hat er die 20. Predigt über das Hohelied gehalten? Die Predigten über das Hohelied hat er im Jahre 1135 begonnen. Die ersten 23 waren seit 1137 vollendet, d. h. vor seiner dritten Reise nach Italien im Februar 1137.[2] Die 20. hat also Bernhard ungefähr im Jahre 1136 oder 1137 vorgetragen, mithin 16 Jahre vor seinem Tode. Hat nun Bernhard nach seinem 20. Sermo aufgehört, Klöster zu gründen, da, wie wir den Reformator sagen hörten, Bernhard mit den Worten: Perdite vixi, seine Ordensgelübde verdammt und widerrufen, die Mönscherei aufgegeben und die Kappe an den Nagel gehängt hat? Im Gegenteil! Wir sehen vielmehr in jedem folgenden Jahre nach seiner Rückkunft aus Italien im Sommer 1138 neue Klostergründungen von ihm ausgehen.[3] An mehrere Äbte der neuen Klöster hat Bernhard geschrieben, so z. B. schon 1138—1139 an den neuen Abt von Dunes (ep. 324). Über das Kloster Mellifont, das 1142 durch Brüder, in Clairvaux erzogen, besetzt wurde,[4] richtete Bernhard an den Bischof Malachias die Worte: „Ego seminavi, rigate vos, et deus incrementum dabit" (ep. 356). 1142—1143 empfahl er demselben die Brüder aufs angelegentlichste: Nequaquam . . . circa eos sollicitudo et diligentia tepescat, et pereat, quod plantavit dextera tua . . . Bene proficit domus . . Multa adhuc opus est vigilantia, tamquam in loco novo, et in terra tam insueta, imo et inexperta monasticae religionis." Man solle besorgter um die Ordenssatzungen sein, der Bischof möge trachten, das Haus in die Höhe zu bringen, und schließt: „Illud quoque paternitati

[1] Migne, l. c., t. 183, p. 47. Im Sermo 30 in Cant. (Migne, l. c., p. 936, n. 6, 7) stellt St. Bernhard ganz ausgezeichnet dar; einerseits das Verhältnis seines Ordenslebens zum früheren Weltleben, dann aber seinen Schmerz über sein Leben im Ordensstand, besonders nachdem er die Abtwürde, das Vorsteheramt, hat übernehmen müssen, weil er nun zu vielen Gefahren ausgesetzt und die Zeit zum Gebet verringert sei. Er beklagt seine Trockenheit und bietet Gott wiederum als Opfer sein zerknirschtes Herz an. Gerade das Gegenteil von Luthers Fälschung

[2] Vgl. die Mauriner in Migne, t. 183, p. 782; Hist. litt. de la France XIII, 187; Hist. litt. de S. Bernard et de Pierre le Vénérable, Paris 1773, p. 349, 354; E. *Vacandard*, Vie de S. Bernard de Clairvaux, Paris 1895, I, 471, Note 1. Erstere sagen, Bernhard habe die 24. zweimal gehalten, 1137 und 1138.

[3] S. das Verzeichnis bei Migne, l. c., p. 1084, n. 2. Vorzüglich aber Janauschek, Orig. Cisterc. (am Schlusse Arbor genealogica abbatiarum Cisterciens.), und *Vacandard*, l. c., II, 393 ff.

[4] S. Janauschek, a. a. O., S. 70.

vestrae suggerimus, ut viris religiosis et quos speratis utiles esse fore monasterio, persuadeatis quatenus ad eorum Ordinem veniant" (ep. 357). Doch genug.

Auch in den nächstfolgenden Predigten über das Hohelied ergeht er sich mit Lob über die Gelübde und das Glück des Ordensstandes. Nur einige seien erwähnt. Wie eifert er im Sermo 30 für Gehorsam, Armut, Keuschheit, für die Abtötung, für die wahre Idee eines Mönches.[1] Sermo 64 in Cant. n. 2 erzählt er von einem Mönch, mit dem es einst ganz gut stand, der aber nach und nach dem verführerischen Gedanken nachgab, er könne das geistliche Gut, das er im Kloster genieße, anderen zu Hause mitteilen, das sei besser und nützlicher. „Was mehr? Er tritt aus, und der Unglückliche geht zugrunde, non tam exsul ad patriam, quam canis reversus ad vomitum. Et se perdidit infelix, et suorum acquisivit neminem." Also nach St. Bernhard kehrt derjenige, welcher den Orden verläßt, wieder zu dem zurück, was er gemieden hat und geht zugrunde, während nach Luther dies geschieht, wenn einer Mönch wird und bleibt.[2] Im Sermo 48 spricht St. Bernhard über die innocentia, im Sermo 71 über das Gute des Gehorsams, im Sermo 47 über die Regel des hl. Benedikt. Und anderwärts finden wir dasselbe; so im Sermo 37 De Diversis, der wahrscheinlich nach seiner Romreise verfaßt ist. Wie preist er in demselben die klösterliche Keuschheit: „Quis enim coelibem vitam, vitam coelestem et angelicam dicere vereatur?" Er ermahnt die Brüder dazu und ermuntert sie: „quomodo non jam nunc estis sicut angeli dei in coelo, a nuptiis penitus abstinentes? usw.[3] Über den Ordensstand hat er nach 1137, nämlich ca. 1141 oder 1142, den berühmten Traktat verfaßt, De praecepto et dispensatione, der zu den schönsten und lehrreichsten Schriften gehört, die je über das Ordensleben geschrieben worden sind. Die Klosterzucht, sagt er unter anderem darin,[4] habe den Vorzug verdient, zweite Taufe genannt zu werden, und zwar wegen der vollkommenen Weltverachtung und der besonderen Vortrefflichkeit des geistlichen Lebens, das alle Lebensarten übertrifft und jene, welche sich dazu bekennen, sich selbst unähnlich, den Engeln aber ähnlich mache.[5]

[1] Migne, t. 182, p. 936, n. 10, 11, 12.

[2] „Ad vomitum gentilem redire." Weim. VIII, 600, 7.

[3] Migne, l. c., p. 641, n. 5.

[4] C. 17, n. 54 (Migne, t. 182, p. 889). Ich komme darauf noch in diesem Buche zurück.

[5] Eine klare Darlegung des ganzen Traktates findet man in Hist. litt. de S. Bernard et de Pierre Vénérable, Paris 1773, p. 240—255. Über die zweite Taufe s. unten in den Paragraphen 11. 12.

In welch trügerischem Lichte beginnt nicht Luther uns zu erscheinen? Davon abgesehen, daß er die Leser hinsichtlich des Zeitpunktes, von dem her beide Aussprüche datieren sollen, irreführt, hat er (und ihm folgend seine Anhänger[1]) dem ersten Ausspruch, entgegen seinem besseren Wissen, einen Sinn gegeben, den der hl. Bernhard wie irgend etwas verabscheut hat. Und das tat Luther nur, um seine Zwecke zu erreichen.[2]

3. Der Obere könne von allem dispensieren. Luther habe die ganze Regel gelobt.

Weil wir gerade beim hl. Bernhard verweilen, verfolgen wir Luther als seinen Interpreten und den Herausgeber Kawerau weiter. Luther schreibt VIII 633 f.: „Es ist übereinstimmende Ansicht, die auch der hl. Bernhard approbiert in dem Buche De praecepto et dispensatione, alle Teile der Regeln seien in der Hand des Vorgesetzten, der in ihnen seine Untergebenen dispensieren kann, nicht bloß wenn es sich um Unmögliches handelt oder Gefahr im Verzug ist, sondern auch wenn es schicklich ist; manchmal hängen diese Teile der Regel nur vom Gutdünken der Vorgesetzten ab." Aus diesen Prämissen zieht Luther den Schluß, der Sinn der Mönchsgelübde sei: „Ich gelobe diese Regel zu halten nach dem Gutdünken des Präsidenten",[3] der Vorgesetzte könne aber in allen und von allen Gelübden dispensieren, darum auch, ja noch mehr, im Gelübde der Keuschheit, da stärkere Gründe dafür sprechen, während man gerade das Gelübde der Keuschheit als indispensabel hinstelle. Dadurch werde das ganze klösterliche Institut unsicher und gefährlich, und wenn der Sinn des Mönchsgelübdes nicht der eben

[1] Joh. Bugenhagen Pomeranus z. B. schreibt in: Von dem ehelichen stande der Bischoffe und Diaken an Herrn Wolffgang Reyßenbusch (Wittenberg 1525), Bl. O iiij[b]: „Wir lesen von etlichen, unter wilchen auch der heylige Sant Bernhart ist, die am Ende yhres Lebens alle menschliche gerechtickeit und die harte schwere arbeytt der menschliche auffsetze, die sie zuvor vor etlichen vergangnen iaren (hatten), veracht (und) offentlich bekant haben, das sie alleyne auß barmhertzickeit Gottes, durch das Blut Jhesu Christi selig werden müssen."

[2] Um so bezeichnender ist es, wenn Seeberg (in Neue Preuß. Zeitung, 1903, Nr. 569) gegen mich Luther durch die Bemerkung zu entschuldigen sucht, Luther habe Bernhards Ausspruch wahrscheinlich nur einmal gelesen, aus „Unachtsamkeit" habe er ihn irrig interpretiert und Bernhard vor dem Tode in den Mund gelegt. Von Lüge sei keine Rede. Aber wie kommt es denn, daß Luther vor seinem Abfalle, wie wir gesehen, das Wort ganz richtig interpretiert hat? Wir wissen, weshalb Seeberg dies verschwiegen hat.

[3] „Voveo hanc regulam servare ad arbitrium praesidentis." In der bekannten früheren Predigt verwertet Luther diese Stelle, nennt aber nicht den hl. Bernhard als Autorität. Erl. 10, 453.

angegebene sei, dann seien alle Klöster verdammt und es habe nie einen Mönch gegeben.

Nun, sehen wir uns vorher die Prämissen an, die Luther nach der allgemeinen Übereinstimmung und der Lehre des hl. Bernhard aufgestellt zu haben vorgibt. Ist es wahr, daß der hl. Bernhard lehrt, alle Teile der Regel seien in der Hand der Vorgesetzten? Man sollte es meinen; denn zeugte andernfalls die Aufstellung dieser Behauptung nicht vom höchsten Grad verführerischer Willkür, da Luther sogar die Schrift zitiert, in der Bernhard dies lehren soll? Und trotzdem ist es so. Bernhard lehrt in der genannten Schrift das gerade Gegenteil von dem, was ihm Luther in den Mund legt. Der hl. Bernhard sagt: Die reguläre Tradition unterliegt großenteils wenn nicht der Willkür, so doch gewiß der Diskretion des Vorstehers. Da werdet Ihr aber sagen: Was bleibt da noch Notwendiges übrig (d. h. was nicht der Diskretion des Obern anheimgestellt ist)? Höret, ungemein vieles! Fürs erste: was immer Geistliches in der Regel überliefert ist, liegt in keiner Weise in der Hand des Abtes."[1] Fürs erste sagt also Bernhard nicht, wie Luther ihm unterschiebt, alle Teile der Regel seien in der Hand der Vorgesetzten, sondern ein großer Teil. Aber, fährt er fort, und das ist ausschlaggebend: hinsichtlich des Geistlichen, das in der Regel überliefert ist, vermag der Vorgesetzte gar nichts. Anstatt ein Wort über Luthers Verfahren zu verlieren, erlaube ich mir nur die Frage an die protestantischen Lutherforscher zu richten: Was waren das für Ordensleute, die Luthers Ausführungen und Erklärungen über Bernhard, wie sie hier und in betreff des Perdite vixi vorliegen, ohne Gewissensskrupel allsogleich angenommen haben? Waren sie nicht bereits eine faule Frucht, zum Falle reif?

Aber was sagt Kawerau? Er fand diesmal die Stelle, da Luther das Buch zitiert, und er führt sie, ohne Bemerkung, in der Anmerkung an, aber nur den Anfang derselben, die Fortsetzung dagegen, die völlig gegen Luthers Darlegung zeugt, ließ er weg, nämlich, daß das Geistliche nicht in der Macht des Abtes liege! Ist ein derartiges Verfahren ehrlich, vorurteilsfrei?[2] Wenn das nicht tendenziös ist, dann verdient nichts mehr diese Bezeichnung.

[1] Liber de praecepto et dispensatione, c. 4, n. 9: „Patet quod magna ex parte regularis traditio subest ejus qui praeest, etsi non voluntati, certe discretioni. Sed dicitis: Quid ergo relinquitur necessitati? Audite, quam plurimum. Primo quidem, quidquid de spiritualibus in ipsa Regula traditum est, in manu abbatis nequaquam relinquitur".

[2] Kawerau steht hiermit allerdings nicht allein da, auch bei manchen anderen

Luther bringt aber dann auch, wie wir gesehen haben, als Konsequenz zu der von ihm gefälschten Stelle Bernhards den Satz, man gelobe die Regel zu halten nach dem Gutdünken des Präsidenten. Natürlich schließt der wahre Bernhard anders: „Ich verspreche . . . Gehorsam nach der Regel des hl. Benedikt, mithin nicht nach dem Willen oder Gutdünken des Präsidenten.“[1] Also eine Konsequenz, die derjenigen Luthers schnurstracks entgegen ist. Bemerkt dies Kawerau? Nicht im geringsten.

Doch Luther sagt auch an dieser Stelle: „ich gelobe die Regel“, „voveo hanc regulam“, und dies wiederholt er auch sonst noch.[2] Eine prägnante Stelle findet sich bald darauf, Weim. VIII, 637, 26: „Nunc monasticos conveniamus. Non possunt negare, quin voveant totam suam regulam, non solam castitatem, quod et tota regula sub verbo ‚vovete‘ comprehenditur; quare necesse est, ut et tota sub verbo ‚reddite‘ comprehendatur.“ Luther macht sich hier einer noch größeren Verschmitztheit schuldig als bezüglich des hl. Bernhard. Denn zunächst handelt es sich hier nicht um ein fremdes Buch, sondern um die eigene von ihm einst gehaltene Regel, um die eigene Gelübdeformel, die er selbst einmal gesprochen und bei Profeßfeierlichkeiten von anderen so oft gehört

---

protestantischen Theologen begegnet man ähnlicher Arbeitsweise. Hier nur ein Beispiel. Ph Schaff, Gesch. der alten Kirche, (Leipzig 1867), S. 827, zitiert für seine Behauptung, daß Augustin nicht die wirkliche Gegenwart Christi annehme: De pecc. mer. ac rem. l. II, 26 (n. 42): „quamvis non sit corpus Christi (von Schaff unterstrichen), sanctum est tamen, quoniam sacramentum est“. Wer will noch zweifeln, daß Augustin die reale Gegenwart leugnet? Aber wie verhält es sich? Schaff hat die Stelle aus dem Zusammenhange gerissen und verstümmelt und nicht beachtet, daß Augustin nicht vom eucharistischen, sondern vom geweihten Brote, den sogenannten Eulogien, spreche, welche die Katechumenen erhielten. Die Stelle lautet nämlich also im Zusammenhang: „Non uniusmodi est sanctificatio: nam et catechumenos sec. quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari, et quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen“ 2c. Ähnlich, doch in etwa vorsichtiger, H. Schmid, Lehrb. d. Dogmengesch., 2. Aufl., S. 109, Anm. 3 (vgl. Gams, in Hist.-pol. Blätter, 61. Bd., S. 958 ff). Ist das nicht köstlich? Die Stelle zeugt sogar für Augustins Glaube an die wirkliche Gegenwart, besonders wenn man sie vergleicht mit seiner tr. 11 in Joann. Evang., n. 4: „nesciunt catechumeni, quid accipiant christiani“. Die Katechumenen, sagt er im Sermo 132, n. 1, sollten zur Taufe eilen, um die Eucharistie empfangen zu können. Ähnlich Enarr. in Ps. 109, n. 17; tr. 96 in Joann. Evang., n. 3.

[1] „Non ergo secundum voluntatem praepositi.“ De praecepto et dispens. c. 4, n. 10.

[2] Z. B. Erl. 10, 452 ff.

hat, die in den während des Jahres vorgeleſenen Konſtitutionen des Ordens und des Staupitz geſchrieben und gedruckt ſtanden. Und wie heißt die Formel, mittels welcher er die Regel gelobt hat? „Ego frater . . . promitto obedientiam . . . vivere sine proprio et in castitate secundum regulam beati Augustini usque ad mortem.“ [1] Alſo nicht die Regel gelobten Luther und die Seinigen, ſondern zu leben der Regel gemäß oder nach der Regel, d. i., wie der hl. Thomas lehrt: „Wer Profeß ablegt, macht nicht das Gelübde, alles einzelne zu beobachten, was in der Regel enthalten iſt, ſondern er gelobt, ein Ordensleben zu führen, das weſentlich in den genannten drei Gelübden beſteht. Er gelobt nicht die Regel, ſondern nach der Regel zu leben, d. h. er bekennt darnach zu ſtreben, daß er ſeine Sitten der Regel gemäß wie nach ſeinem Vorbilde ordnen werde.“ [2]

Luthers Behauptung klingt zu unglaublich. Vielleicht meint er doch nur andere Orden, nicht den ſeinigen? Gewiß nicht; denn er benimmt uns S. 633, 4 jeden Zweifel, indem er ſchreibt: „Siehe, ich habe die ganze Regel des hl. Auguſtin gelobt“: „Ecce ego vovi totam Augustini regulam“! Natürlich, da dadurch der Sinn entſteht, als habe er jeden Satz, jede Mahnung darin gelobt, war es Luther ein Leichtes, das Gefährliche darzulegen. In der Regel des hl. Auguſtin heißt es z. B.: „Nec eant ad balnea sive quocunque ire necesse fuerit minus quam duo vel tres.“ Alſo, wenn ich als Eremit nicht in Begleitung anderer gehe, habe ich das Gelübde gebrochen; denn: „hoc vovi usque ad mortem servare,[3] ut expresse habet forma voti“. Alſo, das ſei in der Profeßformel enthalten? Wie weit iſt Luther gekommen?

---

[1] So in den alten, allgemeinen handſchriftlichen Recenſionen der Konſtitutionen der Eremiten, überall c. 18: Bibl. Angelica in Rom, n. 770; Reims, n. 709; Verdun, n. 41; in der Edition Venetiis 1508, auch c. 18, fol. 23; in den Konſtitutionen des Staupitz für Deutſchland (1504) ebenfalls ſo, c. 18.

[2] 2. 2. qu. 186, a. 9, ad 1: „Ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia, quae sunt in regula, sed vovet regularem vitam, quae essentialiter consistit in tribus praedictis . . . . . profitentur, non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, i. e. tendere ad hoc, ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar.“ Daß nur die drei Gelübde unter das praeceptum fallen, war die Auffaſſung in Luthers Orden. „De omnibus aliis praeter haec tria“, ſchreibt Luthers berühmter Ordensgenoſſe Jordan v. Sachſen um die Mitte des 14. Jahrhunderts, „non veniunt sub praecepto, nisi mediante praelato“. Vitas Fratrum. Romae 1587, p. 125 sq.

[3] Ebenſo Erl. 10, 452: „St. Auguſtin ſetzt in ſeiner Regel, daß ſeine Brüder nicht ſollen allein gehen, ſondern zwei und zwei: das habe ich gelobt bis in den Tod.“

Wie tief war er schon gefallen, daß er sich nicht mehr scheute, die Worte, die er einst selbst vor Gott gesprochen und die gedruckt in den Konstitutionen vorlagen, völlig zu verdrehen, sodaß gerade jener unwahre Sinn herauskam, den er jetzt brauchte, den er aber, als der Formel völlig entgegengesetzt, bei seiner Gelübdeablegung mit all seinen Brüdern mit Recht verworfen hätte. Was waren aber seine Ordensgenossen, die sich durch solche Entstellungen berücken ließen und zu ihm abfielen, für Mönche? Gehörten sie nicht bereits jener Strömung des Niedergangs an, die in der Einleitung beschrieben wurde?

Luthers Darstellung trifft aber auch die anderen damals bekanntesten Orden nicht. Die Dominikaner gelobten „gemäß der Regel" wie Luther und seine Mitbrüder. Die Benediktiner und Kluniazenser[1] ebenfalls so, und der hl. Bernhard sagt ausdrücklich in der oben von Luther zitierten Schrift, ja in demselben Kapitel hinsichtlich Benedikts Regel: „Promitto, non quidem Regulam, sed obedientiam secundum Regulam S. Benedicti." Und bald darauf[3] erkennt er als allen Mönchen seiner Zeit gemeinsame Auffassung von der Profeß: „Niemand gelobt die Regel, wenn er Profeß ablegt, sondern ganz bestimmt, er werde in Zukunft seine Lebensweise nach oder gemäß der Regel einrichten. Es ist also einer deshalb nicht eidbrüchig, wenn er die Regel nicht aufs Haar erfüllt." Der hl. Bernhard läßt den Benediktinern und Kluniazensern in gut geordneten Klöstern mit löblichen Gewohnheiten betreffs der Regel viele Freiheit, obwohl seine Zisterzienser darnach streben, die Regel dem Buchstaben nach zu befolgen,[4] aber nicht infolge des Gelübdes, oder als hätten sie die Regel gelobt, sondern gegenüber den Gewohnheiten.[5] Die Regularkanoniker wie überhaupt alle, welche der Regel des hl. Augustin

---

[1] S. darüber Mabillon, Regula S. Benedicti, in Migne, Patrol. l., t. 66, p. 820. *Bernardi I.* abbatis Casinens., Speculum monachorum, ed. Walter, Friburgi 1901, p. 5.

[2] De praecepto et dispens., c. 4, n. 10.

[3] Ibid., c. 16, n. 47. Bernhard I., Abt von Monte Cassino, der im Speculum monachorum (ed. Walter), p. 117 beide Stellen des hl. Bernhard anführt, schließt dann: „Ex his igitur dico, quod in aliis, quae in professione non exprimuntur, monachus sequitur regulam ut magistram docentem et ad rectitudinem et salubria monentem et utilia consulentem, non ut iubentem, mandantem vel praecipientem." Vgl. auch p. 119. Heinrich v. Gent hat dies nicht völlig verstanden.

[4] De praecepto et dispensatione, c. 16, n. 46, 47, 49.

[5] S. darüber *Berlière*, Les origines de Citeaux et l'ordre bénédictin au XIIe siècle (Louvain 1901), p. 15, 199.

folgten, gelobten wie die genannten Orden „secundum Regulam“.[1] Von den Orden, die hier in Betracht kommen können, würde Luthers Ausspruch nur auf die Franziskaner Anwendung haben, wenn dem der hl. Franziskus in seiner Regel nicht vorgebeugt hätte durch ungemeine Kürze und geringe Anzahl von Vorschriften, sowie und besonders durch den Unterschied von monitiones und praecepta, was schon von Gregor IX. im Jahre 1230 ausdrücklich betont und vom hl. Bonaventura deutlich erklärt wurde.[2] Die Karthäuser sagen in der Profeßformel gar nichts, aber bis heute haben sie die Auffassung, daß sie nicht die Regel, sondern nach der Regel zu leben geloben.

Verhält sich dies aber also, was werden wir dann vom Herausgeber Kawerau sagen, der an den genannten Stellen nicht ein Wörtchen verliert, um die Leser auf Luthers Hinterlist aufmerksam zu machen?

Luther täuscht seine Leser in anderen Schriften auf ähnliche Weise auch betreffs der Konstitutionen, d. h. Statuten, welche ebenfalls noch keinem protestantischen Lutherforscher aufgefallen ist. Wiederholt beklagt Luther sich später, man habe im Papsttum nur die Gewissen geschreckt; denn wäre er z. B. als Mönch ohne Skapulier aus der Zelle gegangen, so hätte er gemeint, eine große Todsünde begangen zu haben; denn ein Mönch durfte ohne Skapulier nicht gehen.[3] In der Tat heißt es auch in den Konstitutionen des Staupitz, c. 24: „Kein Bruder verlasse seine Zelle ohne Skapulier.“ Hat also Luther recht? Nichts weniger als das; denn schon im Prolog, auf der ersten Seite der Konstitutionen wird Luthers später vorgetragenem Skrupel jeglicher Halt genommen, indem

---

[1] Auch die Kongregationen, wie z. B. die Windesheimer: ego fr. promitto deo auxiliante perpetuam continentiam, carentiam proprii et obedientiam tibi, pater prior, . . . secundum regulam b. Augustini et secundum constitutiones capituli nostri generalis. Hs. auf der Seminarbibl. in Mainz 3ª pars, c. 2. Ebenso z. B. die Serviten, welche ebenfalls ausdrücklich sagten: „vivere secundum Regulam S. Augustini“. Monum. Ord. Serv. S. Mariae, ed. *Morini et Soulier*, I, 42.

[2] Expositio super Reg. fr. Min, c. 1: „Vovent igitur Fratres totam Regulam secundum intentionem mandatoris, partim ad observantiam, ut praeceptorie imposita, partim ad reverentiam et approbationem illorum, quae non tam praeceptorie imponuntur, quam meritorie proponuntur tali statui specialiter aemulanda . . . Ex his ergo patet error dicentium, quod voventes hanc Regulam vovent etiam omnia praeceptorie, quae in ipsa Regula continentur, hoc enim est contra Regulam manifeste, quae expresse distinguit monitiones a praeceptis.“ Opp. S. Bonaventurae (ed. Quaracchi) t. VIII, 394, n. 3. In den Noten daselbst noch andere Belege.

[3] Vgl. 44, 347; 48, 203; Tischr. ed. Förstemann, III, S. 239.

es heißt: „Um des Friedens und der Einheit des Ordens willen wollen und erklären wir, daß unsere Konstitutionen uns nicht zur Schuld, sondern zur Strafe verpflichten, außer im Falle eines formellen Gebotes oder aus Verachtung."[1] Nicht bloß der hl. Thomas,[2] sondern auch der Ordenslehrer der Eremiten, Ägydius von Rom,[3] erklären dies ganz ausgezeichnet. Letzterer beruhigt seine Brüder mit den Worten: „Die Untergebenen können sich genugsam ihr Gewissen bilden, daß das in den Konstitutionen Verbotene, wenn dasselbe nicht an sich schlecht ist, zur Strafe, nicht zur Schuld verpflichte, außer wenn sie es aus Verachtung täten".[4] Werden die Protestanten sagen, Luther habe nicht bloß diese Zeugnisse, sondern auch seine Konstitutionen nicht gekannt? Zu welchem Ignoranten stempeln sie ihn dann? Nein, nein, es verhält sich anders. Luther war nach seinem Abfall ein anderer als vorher. Das ist die Haupterklärung. Nach seinem Abfall, als er für die Kirche nur mehr Spott und Hohn besaß, da macht er sie noch für ganz andere Todsünden verantwortlich. Er schreibt unter anderem im Jahre 1531 von Papst und Papisten: „Es wäre schade, daß solch toll Vieh und unflätige Säue diese Muskaten sollten riechen, schweige denn essen und genießen. Laß sie lehren und glauben: wer einen Forz im Chorhemd läßt, das sei eine Todsünde, und wer am Altare feistet, sei ein Verdammter. Oder, daß ich auf ihre hohen Artikel auch komme: wer sein Maul mit Wasser spület und einen Tropfen verschlinget, der möge des Tages nicht Messe halten; wer sein Maul offen vergesse, daß ihm eine Mücke in den Hals flöge, der könne des Tages das Sakrament nicht empfangen, und dergleichen unzähligen,

---

[1] So in allen Rezensionen: „. . . volumus et declaramus, ut constitutiones nostre non obligent nos ad culpam, sed ad penam, nisi propter preceptum vel contemptum." Der Prolog mit den angeführten Worten, wie überhaupt zum guten Teil die Konstitutionen, sind den Konstitutionen der Dominikaner entnommen, worüber weiter unten.

[2] S. *Thomas* 2. 2. qu. 186, a. 9: „Si quaelibet transgressio eorum, quae in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quaelibet transgressio eorum, quae in regula continentur, est peccatum mortale." Und ad. 1: „ . . . . transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur, qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu."

[3] Quol. 6tum, quaest. 21: „Utrum religiosus frangens silentium, cum agat contra constitutiones, peccet mortaliter."

[4] Ibid.

herrlichen, trefflichen, hohen Artikel, *darauf ihre Saukirche gegründet ist.*“ [1]

Doch kehren wir zu Luthers Schrift „Über die Gelübde“ zurück. Jeder Vorurteilsfreie muß doch einsehen, daß der Reformator hier in einem sehr zweifelhaften Lichte erscheint. Die Protestanten können da gar nicht ihre beliebte Phrase gebrauchen, Luther sei eben jetzt zu höherer, klarerer Erkenntnis gekommen, er habe die Gelübde als schriftwidrig erkannt; nein, hier handelt es sich um Tatsachen. Die Konstitutionen der Eremiten besaßen von 1505 ab, d. h. seit Luther in den Orden trat und als Ordensmann lebte, denselben Wortlaut und denselben Sinn wie zur Zeit, als er sein Buch über die Gelübde schrieb, nämlich 1521. Was tut er? Er ändert den Wortlaut und vor allem gerade an jener Stelle, die für das ganze folgende Leben des betreffenden Ordensmannes entscheidend ist, nämlich, die Worte, mit denen jemand seine Gelübde ablegt. Die Änderung ist, daß der Sinn ein anderer wird als jener, den die Konstitutionen oder einst Luther selbst intendiert haben. Tiefere Erkenntnis der Stelle? Aber warum hat dann Luther den Wortlaut verändert? Um eben aus der Stelle den von ihm a priori bezweckten Sinn zu erhalten, war er gezwungen, die Formel selbst zu ändern, denn diese läßt den Sinn, den er beabsichtigte, nicht zu. Erst infolge der Fälschung konnte er als Augustiner-Eremit schreiben: „Siehe, ich habe die ganze Regel des hl. Augustin gelobt, in der er gebietet, daß ich nicht soll allein gehen, das hab' ich gelobt bis in den Tod. Werde ich nun gefangen und gezwungen, allein zu sein wo bleibt mein Gelübde? Eher muß ich mich töten lassen, als allein zu sein. Wie aber, wenn sie mich nicht töten wollten, sondern mit Gewalt allein behalten, da muß mein Gelübde gebrochen sein oder in sich den Zusatz inbeschlossen haben: ich gelobe, die Regel in diesem oder jenem Stück zu halten, soviel es mir möglich ist.“ Ebenso habe er gelobt, zu gewissen Zeiten zu beten, Kleider zu tragen usw. Wenn er aber erkranke, wie dann das „Vovete et reddite“, „gelobet und haltet“, erfüllen? So sei es mit dem übrigen.[2]

Solche Erörterungen und Schlüsse, die sich alle nur auf die *gefälschte* Profeßformel aufbauen, nach der wahren Form der Gelübde jedoch de subjecto non supponente, d. h. Hirngespinste und hinfällig sind, machen auf die Protestanten Eindruck, und sie finden nichts zu be-

[1] Erl. 25, 75.

[2] Weim. VIII, 633; Erl. 10, 452. Dazu vgl. unten im 6. Paragraphen.

merken. Warum? Weil sie es verschmähen, die katholische Lehre aus der echten Quelle zu schöpfen und lieber den von ihnen ungeprüften Aussagen Luthers ohne weiters Glauben schenken.

4. Zweck des Probejahres nach Luther.

Aber es ist nicht das einzige Mal, daß Luther in dieser Schrift seine Leser mit der Regel und den Konstitutionen täuscht. Er schreibt auch daselbst, man gebe in den Orden dem angehenden Ordensmann vor seiner Gelübdeablegung ein Jahr Probezeit. „Diente dieses Jahr dazu, damit der Anfänger die Sitten, Nahrung und Kleidung und anderes, was den Körper betrifft, in Erwägung zöge und prüfte, könnte man es loben. Nun aber dient das Probejahr gerade dazu, daß der durch Gelübde sich Verbindende vorerst erprobe, ob er keusch leben könne. Aber welche Torheit kommt dieser gleich, wenn man das Wesen des Institutes betrachtet? Die Keuschheit wird nicht bemessen (wie es sein sollte) nach der Fähigkeit des Geistes, sondern nach der Anzahl der Tage, und wer ein Jahr lang keusch lebt, wird als geeignet erklärt, daß er das ganze Leben hindurch keusch lebe" usw.[1] Spricht Luther hier die Wahrheit, oder ist nicht vielmehr das, was er sagt, das Gegenteil davon? Sehen wir zu.

Bereits Innocenz III. hat die Tradition über das Probejahr in die Worte zusammengefaßt, es sei von den hl. Vätern bewilligt worden, nicht nur zum Wohle des neu Eingetretenen, der die Strengheiten des Klosters erproben soll, sondern auch des Klosters, das die Sitten desselben während der Zeit prüfen kann.[2] Also nichts von der Erprobung der Keuschheit? Doch vielleicht sind die Orden von dieser Regel abgewichen. Betrachten wir uns dieselben.

Es wird von Luther nicht verlangt, daß er die Gebräuche anderer Orden kenne, bei ihm kommt es zunächst auf die Konstitutionen seines eigenen Ordens an, und zwar gerade auf jene, nach denen er selbst gelebt und das Probejahr gemacht hat, die des Staupitz vom Jahre 1504.[3] Ver-

[1] Weim. VIII, 659, 38.

[2] Decretal. de regular. III, 31, 16.

[3] Die Konstitutionen des Staupitz waren für das Vikariat, nicht für die betreffende Provinz in Deutschland erlassen. Meine Äußerung in der ersten Auflage korrigierend, bemerke ich, daß der Konvent in Erfurt, in welchem Luther sein Noviziat und Klerikat verlebt hat, eben zum Vikariat, nicht zur Provinz gehört hat. Indes bediente sich auch die Provinz wahrscheinlich der Konstitutionen des Staupitz; zunächst weil die Observanz in den Klöstern der Provinz von den Obern des Vikariats ausging, infolge dessen jene Klöster behufs der Observanz immer in Abhängigkeit von

gleichsweise ziehe ich aber auch die älteren heran, da aus ihnen jene genommen sind.

Wozu das Probejahr war, erfahren wir schon bei der Aufnahme des einzelnen in den Orden, im 15. Kapitel, das ähnlich wie das 58. Kapitel der Regel des hl. Benedikt[1] beginnt: „Wenn jemand, wer immer es sei, um Aufnahme in unseren Orden bittet, so soll ihm nicht alsogleich willfahrt, sondern vielmehr sein Geist geprüft werden, ob er aus Gott sei." Das ist also die facultas spiritus, welche Luther zufolge erprobt werden solle, was er aber bei den Orden vermißt. Ist oder sind die Postulanten fest in ihrem Entschlusse, dann legt ihnen nach einigen Tagen der Vorgesetzte im Kapitel zur Beantwortung die Fragen vor, ob sie frei, nicht verheiratet, nicht dienstpflichtig seien, keinem anderen Orden angehörten und keine Schulden besäßen. Wird alles in Ordnung gefunden, dann legt ihnen der Prior die Strenge des Ordens in allen Einzelheiten vor, daruter die von Luther vermißten Stücke: Lebensweise, Nahrung, Kleidnng; über dasjenige aber, was er als Zweck des Probejahres damaliger Zeit angibt und verdammt, die Erprobung der Keuschheit, findet sich nicht ein Sterbenswörtchen, obwohl vom Gehorsam und der Armut die Rede ist. Nachdem also der Prior die Strenge des Ordens den Einzukleidenden vorgestellt hat und diese sich bereit erklären, sich derselben zu unterziehen, sagt der Prior zu ihnen: „Wir nehmen Euch ein Jahr auf Probe, wie es der Brauch ist,"[2] d. h. im

---

den Generalvikaren blieben, die auch zu Zeiten die Visitation derselben vornahmen; und dann, weil es kaum Exemplare der alten allgemeinen Konstitutionen, die nur handschriftlich vorhanden waren, gab, und die Staupitz'schen die erſten waren, welche im Drucke erschienen. Naturgemäß griff man alsbald nach ihnen, um so mehr, als sie für Deutschland eingerichtet waren und doch in den Hauptsachen von den allgemeinen nicht abwichen. Sie wurden als Wohltat aufgenommen; denn die Unwissenheit in den Sitten und Gebräuchen war groß bei den Augustiner-Eremiten. Gabriel, Provinzial der Venediger-Provinz, schreibt in der Widmung des erſten Druckes der allgemeinen Konstitutionen (Venetiis 1508) an den General Aegyd v. Viterbo: „Ego interim, ut aliquid pro virili mea opis afferam, tanquam vetulae minutum, veteres nostras institutiones neglectas antea et vix a nostris hominibus scitas offero." Es besaß nämlich manchmal eine ganze Provinz nicht ein handschriftliches Exemplar (was nachweisbar selbst zur Zeit der gedruckten vorkam), geschweige denn jedes Kloster.

[1] Noviter veniens quis ad conversionem non ei facilis tribuatur ingressus, sed sicut ait apostolus: probate spiritus, si ex deo sunt. *Migne*, Patr. l., t. 66, p. 803.

[2] Prior exponat eis asperitatem ordinis, scil. abdicationem proprie voluntatis, vilitatem ciborum, asperitatem vestium, vigilias nocturnas, labores diurnos, macera-

Zusammenhang: Ihr und wir wollen das Jahr hindurch prüfen, ob Ihr fähig seid, Euch der Ordensregel und den Gebräuchen zu unterziehen. In der Tat werden sie sofort dem Novizenmeister zur Lehre übergeben, der sie während des Jahres auf dem Wege Gottes, d. h. auf dem Tugendwege, leiten, in der Regel, in den Konstitutionen, d. i. Statuten, in denen das Ordensleben und die Ordensstrenge auseinandergesetzt sind, in den Sitten und Gebräuchen unterrichten soll; sie selbst müssen öfters die Konstitutionen lesen, damit sie wissen, unter welchem Gesetze sie als Streiter dienen müßten, sollten sie sich dem Orden durch das Gelübde verbinden.[1] Das Probejahr hat begonnen, „in dem sie einerseits die Strenge des Ordens erkennen, andererseits auch die Brüder ihrer Sitten in Erfahrung bringen sollten".[2]

Das 17. Kapitel handelt über den Unterricht während des Probejahres. In den alten oder allgemeinen Konstitutionen kommt vor, der Novize soll unter anderem auch unterrichtet werden, daß er die Genußsucht fliehe, weil die Keuschheit in ihr Gefahr leide. Staupitz oder ein früherer unterdrückten selbst den letzten Satz.[3] Man vermied in diesen Konstitutionen, nach denen Luther nachher lebte, selbst hier, wo sie nur nebenbei erwähnt wird, jede Anspielung an Keuschheit.

Nach abgelaufenem Probejahr, wenn der Novize zur Profeß, d. i. zur Ablegung der Gelübde zugelassen wurde, sagte der Prior vor allen

---

tionem carnis, opprobrium paupertatis, ruborem mendicitatis, lassitudinem ieiunii, tedium claustri, et his similia. Et de omnibus his voluntatem eorum exquirat. Si responderint se velle cum dei adjutorio omnia illa servare, in quantum humana fragilitas permiserit, dicat eis: accipiemus vos ad probationis annum, sicut mos est fieri.

[1] Prior tradat eos sub obedientia magistri, qui ipsos in via dei dirigat et doceat de regula, de constitutionibus, de officio, de cantu, de moribus, de signis ac aliis Ordinis observantiis. Legatque ipsis magister eorum, aut ipsimet sive quilibet eorum per se regulam et constitutiones seorsum ab aliis pluries in anno, ut discant, si se Ordini professionis voto astrinxerint, sub qua lege militare debebunt. Die allgemeinen Konstitutionen weisen nur geringfügige Varianten auf.

[2] Im 16. Kapitel: De tempore et qualitate eorum qui ad Ordinem recipiuntur, heißt es in den alten oder allgemeinen Konstitutionen: „Novicius a die ingressionis sue ad nos usque ad annum et diem in probatione manebit, ut asperitatem vite seu Ordinis, et fratres mores experiantur illius." Staupitz ließ die Worte „ut asperitatem . . . illius" zwar weg, aber nur der öfteren Wiederholung wegen, sie kommen schon vor der Einkleidung und bald nachher wieder vor.

[3] Die alten Konstitutionen (in Bibl. Angelica, in Reims, Verdun, welche oben S. 52 zitiert wurden) schreiben: „Delicias fugiat, quia castitas periclitatur in illis." Von „quia" an fehlt bei Staupitz.

Brüdern zu ihm: „Lieber Bruder, siehe, das Probejahr ist abgelaufen, in welchem Du die ganze Strenge unseres Ordens erfahren und geprüft hast; denn Du lebtest mit uns in Gemeinschaft, außer im Rate." Nichts anderes? Nicht, wie man nach Luther annehmen müßte: „Lieber Bruder, das Probejahr ist abgelaufen, in welchem Du erprobt hast, ob Du keusch leben könnest"? Nicht im geringsten. Der Prior fährt vielmehr fort, die Novizen zu ermahnen, sich nach einer so langwierigen Überlegung zu entschließen, ob sie sich ganz Gott und dem Orden widmen wollen, oder nicht.[1]

Doch vielleicht trifft Luthers Tadel andere Orden? Aber ich finde keinen, weder die alten Mönchsorden,[2] noch die Mendikanten, z. B. die Dominikaner[3] oder Franziskaner.[4] In allen dient das Jahr zur Erprobung der Ordensstrenge von seite der Novizen, zugleich aber auch zur Erprobung der Novizen von seite des Konvents. In den Benediktiner- und Dominikanerorden ist nicht einmal in der Profeßformel die Keuschheit erwähnt, man gelobt nur Gehorsam. Übrigens schlägt sich Luther ja selbst. Hätte das Probejahr in den Orden die Erprobung der Keuschheit zum ausschließlichen Zweck gehabt, so wäre der Zweck des Eintrittes in die Orden eben die Keuschheit gewesen. Dagegen protestiert aber Luther selbst in der nämlichen Schrift, S. 651, 21: „Niemand", sagt er, „wird Mönch wegen der Keuschheit."[5] Endlich wird Luther geschlagen durch die ausgesprungene Nonne, Florentina von Neu-Helfta, die in ihrer von Luther selbst 1524 mit einem Vorwort begleiteten Lebensbeschreibung erklärt, das Probejahr sei dazu gewesen, „daß wir Ordens-

---

[1] Constit. Staupitii, c. 18, und *Holstenius*, Codex regularium (1759), add. 34, p. 2, 4: „Care frater, ecce tempus probationis tue completum est, in quo asperitatem Ordinis nostri expertus es; fecisti namque in omnibus nobiscum sicut unus ex nobis, preterquam in consiliis. Nunc ergo e duobus oportet te eligere unum, sive a nobis discedere, vel seculo huic renunciare teque totum deo primum et dehinc Ordini nostro dedicare atque offerre, adjecto quod, postquam sic te obtuleris, de sub iugo obedientie collum tuum quacunque ex causa excutere non licebit, quod sub tam morosa deliberatione, cum recusare libere posses, sponte suscipere voluisti."

[2] S. Mabillon über die Regel des hl. Benedikt in Migne, t. 66, p. 805 ff. S. des Abtes Bernhard Speculum monachorum, p. 127 ff.

[3] S. Denifle-Ehrle, Archiv für Litteratur- und Kirchengesch. des Mittelalters, I, 202, c. 15; V, 542, Anm. 1.

[4] Der hl. Bonaventura sagt in Reg. Fr. Min. (Opp, VIII, p. 401, n. 12, ed. Quaracchi): „In quo anno possunt experiri afflictiones frigoris et caloris." Andere erklären die Sache in ähnlicher Weise.

[5] Nemo propter castitatem induit monachum.

weise lernten, und die anderen uns prüften, ob wir zum Orden tüchtig seien".[1] Das war auch die Ansicht der Theologen.[2]

Die Ordensweise und die Strengheiten des Ordens dienen aber allerdings auch dazu, die Tugend der Keuschheit zu bewahren, wie überhaupt zur Überwindung der Laster und Untugenden. Denn, wie der hl. Thomas lehrt, werden in den Orden deshalb viele Strengheiten beigefügt, z. B. Nachtwachen, Fasten, Abscheidung von dem Weltleben, damit die Menschen mehr von den Lastern entfernt werden.[3] Und Luther selbst sagte noch anfangs des Jahres 1520: „Fressen, Saufen, Vielschlafen, Faulentzen und Müssiggehen sind Waffen der Unkeuschheit, damit die Keuschheit behend überwunden wird. Wiederum nennt St. Paulus[4] das Fasten, Wachen, Arbeiten göttliche Waffen, damit die Unkeuschheit bezwungen wird." [5]

5. Durch die Gelübde werde man von Christus abgeführt; man nehme im Orden einen anderen Führer als Christus.

Es ist unglaublich, welche Mittel Luther anwendet, um die Gemüter den Orden zu entfremden. Er schrickt vor keinem mehr zurück, selbst auf die Gefahr hin, daß die Konstitutionen seines eigenen Ordens und seine frühere Tat ihn Lügen strafen, gleich als wäre er ein moderner Protestant, der von derlei Dingen nie etwas gehört hat. Schon im Anfange seiner Schrift hält er den Religiosen vor, daß Paulus nicht wollte, man solle ihn nachahmen als Paulus, sondern Christus in ihm: „Seid meine Nachfolger, wie auch ich Nachfolger Christi bin." Luther fährt dann fort: „Gewiß ist uns kein anderer Führer gegeben, als der, von dem der Vater gesagt: Höret ihn. Durch dieses Wort ist Christus für alle als Führer bestellt worden. Alle anderen aber wurden ihm unterworfen und nachgesetzt. Wer mir nachfolgt, sagt er, wandelt nicht in Finsternis. Ich bin das Licht der Welt. Niemand kommt zum

[1] Weim. XV, 90, 22.

[2] Ich erwähne hier nur einen der unverdächtigsten, nämlich Heinrich von Gent, welcher Quol. XIII, qu. 15, als Zweck des Probejahres blos die experientia onerum religionis angibt. Und in bezug auf ein Jahr schreibt er: „praesumendum est, quod cuilibet habenti usum rationis tantum temporis sufficiat ad capiendum experientiam duritiae et status cuiuslibet religionis."

[3] Contra retrahentes a religionis ingressu, c. 6. Vgl. dazu unten S. 62, Anm. 3, das erste Gebet aus den Konstitutionen des Staupitz.

[4] Röm. 13, 12 f.

[5] Weim. VI, 268 f. Vgl. auch S. 245 f.

Vater als durch mich. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Luther schließt daraus, daß damit alle Regeln, Statuten, Orden, kurz alles dasjenige verdammt werde, was außer oder über Christus einhergehe. Derjenige, welcher gesagt: ich bin der Weg, könne nicht leiden, daß man außer ihm einen anderen Weg einschlage; derjenige, von dem gesagt wurde: diesen höret, könne keinen anderen Führer und Meister vertragen. Was tun aber die Ordensleute?[1] Er antwortet: „Sie werden nicht mehr Christen oder Söhne Gottes, sondern Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner, Augustiner genannt; diese und ihre Väter rühmen sie über Christus."[2] Luther stellt also die Ordensleute in dasselbe Verhältnis zu Christus, in welchem sich der große Teil der heutigen Protestanten befindet. Protestantisch geht ihnen über christlich, sie fragen sogar: dürfen wir noch Christen bleiben? Darüber aber, daß sie protestantisch bleiben dürfen, steigt ihnen nicht der geringste Zweifel auf.

Ist jedoch Luther im Recht? Wurde er wirklich in seinem Orden, durch seine Konstitutionen, welche er so oft, sei es im Noviziat, sei es später, lesen mußte, bei seiner Einkleidung und Profeß belehrt, daß er nun einen anderen als Christus zum Führer erhalte, der ihm einen neuen Weg zeigt, welcher aber nicht zu Christus führt? Gerade das Gegenteil; er konnte dies auch jeden Tag in den Konstitutionen, und zwar gerade in jenen des Staupitz lesen. Nach seiner Einkleidung, beim Antritt des Probejahres, hörte er knieend den Prior über ihn das Gebet beten: „Herr Jesu Christ, unser Führer und unsere Stärke, wir bitten Dich demütig, daß Du Deine Diener ... von jedem fleischlichen Umgang und von der Unreinheit irdischer Akte durch die ihnen vom Himmel verliehene Heiligkeit abscheidest und ihnen die Gnade, mit welcher sie in Dir ausharren sollen, eingießest, damit sie unter Deinem Schutz usw."[3] Nach seiner Profeß, nach Ablegung der Gelübde, da

[1] Weim. VIII, 578.

[2] Ebend. S. 618.

[3] Staupitz' Konstitutionen der Eremiten-Kongregation Deutschlands, c. 15: „Domine Jesu Christe, dux et fortitudo nostra, humiliter petimus, ut famulos tuos, quos sancte compunctionis ardore a ceterorum hominum proposito separasti, etiam a conversatione carnali, et ab immunditia terrenorum actuum infusa eis celitus sanctitate discernas, et gratiam, qua in te perseverent, infundas, ut protectionis tue muniti presidiis, quod te donante affectant, opere impleant, et sancte conversationis executores effecti ad ea, que perseverantibus in te promittere dignatus es, bona pertingant. Qui vivis" etc. In den alten allgemeinen Konstitutionen fehlen diese und die nachfolgenden Gebete. Sie sind wohl nicht von Staupitz eingefügt, sondern sie gehen höchst wahrscheinlich auf einen alten Ordensbrauch in Deutschland zurück.

betete der Prior vor dem knieenden Luther: „Erkenne, Herr Jesu Christ, Deinen Diener als eines Deiner Schafe an, damit er auch Dich anerkenne und sich verleugnend keinem fremden Hirten folge, noch die Stimme Fremder höre, sondern die Deinige, der Du sagst: wer mir dient, folge mir nach.“ Ja, was hat dann, wenn Jesus Christus der Führer ist, dessen Stimme Luther in Zukunft hören sollte, der neue Vater, der hl. Augustin für ein Geschäft? Luther ist doch Augustinianer? Darüber gibt ein anderes Gebet des Priors, das der knieende Luther bei derselben Gelegenheit hörte, Aufschluß: „O Gott, der Du unseren heiligen Vater Augustin von der Finsternis der Heiden zurückgerufen und ihn nach Verachtung der Welt Dir allein als Streiter dienen gemacht hast, wir bitten Dich, gib diesem Deinem Diener, der unter seinem Lehramte zu dem Deinigen eilt, Festigkeit um auszuharren und vollkommenen Sieg bis ans Ende, durch Jesum Christum unsern Herrn.“ [1]

Wunderschön! Der Führer ist Jesus Christus, den man hören soll, er ist der Hirte und höchste Lehrer; die Gesetze des Ordensstifters haben nur den einen Zweck, daß man unbehinderter hineilen könne zu dem, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Weit entfernt also, daß der Ordensstifter mit seinen Gesetzen seine Söhne von Christus und seinem Evangelium abzieht, will er die Verbindung der Seele seines Sohnes mit Christus nur noch enger machen. Er entreißt ihn nicht Christo, er bringt ihn gerade mit seiner Regel und Statuten unter das Joch Christi, wie der Prior bei derselben Gelegenheit über den knieenden Luther gebetet hat. Gelübde und Gesetze sind nicht Zweck, sondern Mittel zum Zwecke, und dieser ist Christus und sein Reich.[2] Mit dem hl. Paulus

---

[1] Staupitz' Konstitutionen der Eremiten-Kongregation, c. 18: „Agnosce Domine Jesu Christe famulum tuum inter oves tuas, ut ipse te agnoscat et se abnegando alienum pastorem non sequatur, nec audiat vocem alienorum, sed tuam, qui dicis: qui mihi ministrat, me sequatur“. — „Deus, qui b. patrem nostrum Augustinum de tenebris gentium revocasti, spretoque mundo tibi soli militare fecisti, tribue quesumus huic famulo tuo, sub eius magisterio ad tuum festinanti, et perseverandi constantiam, et perfectam usque in finem victoriam. Per Christum Dom. nostrum.“ Das erste Gebet ist entnommen aus dem Pontificale Romanum, das ich alsbald anführen werde.

[2] Ibid. „Deus, cuius charitatis ardore succensus hic famulus tuus, stabilitatem suam tibi in hac congregatione promittendo, tuo iugo collum submittit“, begann gleich das erste Gebet. Und das zweite: „Omnipotens sempiterne deus, qui sub b. Augustino magno patre in ecclesia tua sancta grandem filiorum exercitum contra invisibiles hostes adunasti, fratrem nostrum recenter

konnten deshalb die Ordensstifter das von Luther approbierte Wort gebrauchen: Seid meine Nachfolger, wie ich Christi.

Clarane et certa sunt haec satis? fragt Luther in seiner Schrift (630, 10). Und so frage auch ich jetzt: Ist das bisher Gesagte nicht völlig klar und gewiß? Ist es nicht klar, daß Luthers Vorwürfe gegen jenen Orden wenigstens, der hier zunächst inbetracht kommt, gegen den seinen, de subiecto non supponente, aller Grundlage bar sind? Er hat bei seiner Einkleidung und Profeß gehört und in den Konstitutionen gelesen, daß Christus der Hirte ist, er aber eines seiner Schafe, welche zu ihm durch die Regel und Gesetze des hl. Augustin geführt werden sollen. Luther legte mithin seine Gelübde im Glauben an Jesus Christus ab. Nach wenigen Jahren jedoch behauptet er, durch die Regeln und Gesetze, kurz durch die Orden würde Christus verdrängt, sie seien gegen den Glauben, und die Gelübde würden nicht im Glauben an Jesus Christus abgelegt (591 ff.)

„Mönch werden", schämt er sich nicht zu schreiben, „heißt vom Glauben abfallen, Christum verleugnen, Jude werden und zurückkehren zum Gespieenen des Heidentums" (600). Mönch werden, heiße mit Gott ohne den Mittler Jesus Christus verhandeln wollen, was also gar nicht vor Gott komme,[2] predigte er 1523, und sonst oft, sei es mit diesen oder mit anderen Worten, z. B. der gemeine Mann rufe: gekreuzigter Heiland, erbarme Dich meiner", während die Mönche nicht wissen, daß Christus das Haupt sei". Die weißen und grauen Kutten seien dadurch entstanden, „daß man etwas Heiligeres als Christus statuieren wollte"; da sagte man dann: „Das ist der Weg des Heils"! Die Mönche hätten gelehrt: „ihr Leben sei besser als das Blut Christi".[3]

collum tuo iugo sub tanti patris militia supponentem amore spiritus s. accende, ut per obedientiam, paupertatem et castitatem, quam modo professus est, ita militando tibi regi regum presentis vite stadium percurrere valeat, ut remunerationis eterne coronam devicto triumphatoque mundo cum pompis suis de donante percipiat."

[1] Es beweist nicht viel Scharfsinn, wenn Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 21 ff., wo er nach Staupitz' Konstitutionen die Einkleidung und Profeß beschreibt, alle diese Gebete unterdrückt, und S. 25 nur eines anführt, das aber nicht hierher gehört, die alte Oration am Feste des hl. Augustin: „Adesto supplicationibus nostris, omnipotens deus, et quibus fiduciam sperandae pietatis indulges, intercedente B. Augustino . . . consuetae misericordiae tribue benigus effectum." Wohl wegen des darin ausgedrückten Vertrauens auf Gott und seine Barmherzigkeit findet Kolde die Stelle „charakteristisch"!

[2] Weim. XI, 190.

[3] Ebds. XX, 613, 615, 623 zum J. 1527.

Nun erst begreift man Staupitz, der als Vikar der Eremitenkongregation im Jahre 1504 jene Konstitutionen herausgab, mit denen wir uns soeben beschäftigten und nach denen Luther lebte. Er ging lange Zeit mit ihm durch dick und dünn; in einem Punkte gingen sie auf einmal auseinander. Nachdem nämlich Luther seine Schrift über die Gelübde veröffentlicht und verbreitet, als Staupitz die eben erwähnten Lehren und Vorwürfe Luthers gelesen hatte, da schrieb er ihm 1524 nach langem Schweigen: „Verzeihe mir, wenn ich das Deinige manchmal nicht fasse ... Was hat Deiner Nase den Mönchshabit so verhaßt gemacht, den die meisten im heiligen Glauben an Christus tragen? Es kommen ja leider fast in allen menschlichen Übungen Mißbräuche vor, und die sind selten, welche für alles den Glauben als Richtschnur anwenden, aber es gibt deren. Deshalb ist wegen des zufälligen Übels, das sich in einzelnen findet, nicht das Wesen der Sache zu verdammen. Du und die Deinen verwerfen ohne Unterschied alle Gelübde, bezüglich der wenigsten, vielleicht nur bei einem, mit Grund."[1] Man begreift Staupitz' Klage. Keiner der Kongregation kannte besser als er das Wesen des Ordens, die Bedeutung der Gelübde, den Sinn der Konstitutionen. Er hat als richtige Interpretation von all' dem die oben angeführten Gebete in die für seine Kongregation bestimmten Konstitutionen wenn nicht eingefügt, so doch in ihnen gelassen. Keinem konnte mithin auch mehr als ihm Luthers Verdrehung auffallen; er schonte ihn jedoch als Freund, er sagte seine Gedanken nicht gerade heraus, sondern schrieb ihm obige klagende Worte, die zugleich eine freundschaftliche Mahnung sind und den Vorwurf enthalten, weshalb er das verdamme, was an sich gut ist und Luther selbst als gut anerkannt hat. Er konnte ihn nicht mehr fassen.

Mißbräuche leugnet weder Staupitz, noch leugne ich sie. Aber ist wegen Mißbräuchen, die vorkommen können und vorkommen, die Sache selbst zu verwerfen? Was sagt denn Luther selbst von den Mißbräuchen gerade zu jener Zeit, wenn es in seinen Kram paßt? Dasselbe, was ihm Staupitz vorhält. Luther predigt gegen Carlstadt: „Wenn wir alles wollten verwerfen, das man mißbraucht, was würden wir für ein Spiel zurichten? Es sind viel Leute, die die Sonne, den Mond und das Gestirn

[1] Der lateinische Text bei Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 447, heißt hier, mit meiner Interpunktion: „Vota passim omnia abiicitis, in paucissimis, forte uno dumtaxat, fundati". Kolde übersetzt S. 343: „Die Gelübde verwerft ihr allmählich alle, bei den wenigsten vielleicht mit einigem Grund"! Kolde hat zudem diesen letzten Brief von Staupitz an Luther völlig außerhalb des Zusammenhangs dargestellt.

anbeten; wollen wir darum zufahren und die Sterne vom Himmel werfen, die Sonne und den Mond herabstürzen? Ja, wir werden es wohl lassen. Der Wein und die Weiber bringen manchen in Jammer und Herzeleid, machen viel zu Narren und wahnsinnigen Leuten; wollen wir darum den Wein wegschütten und die Weiber umbringen? Nicht also! Gold und Silber, Geld und Gut stiftet viel Böses unter den Leuten, soll man darum solches alles wegwerfen? Nein, wahrlich!"[1] Von Wein und Weibern wiederholt er dasselbe gegen die Orlamünder im Jahre 1524.[2] Ein andermal führt er das Sprichwort an: „Wo eben Gott eine Kirche baut, da kommt der Teufel und bauet daneben eine Kapelle; ja wohl unzählige."[3] „Abusus", sagt er später, „non tollit substantiam, imo confirmat substantiam, Mißbrauch ändert keinem Ding sein Wesen, ja ohne Wesen kann kein Mißbrauch sein".[4] Schleicht sich ja selbst beim Evangelium und der Taufe der Mißbrauch ein. Muß man deshalb beide verwerfen? Lassen wir Luther antworten: „Gleichwie das Evangelium nicht falsch oder unrecht ist, obgleich es etliche mißbrauchen, also ist auch die Taufe nicht falsch noch unrecht, obgleich sie etliche ohne Glauben empfingen oder gäben oder sonst mißbrauchen."[5] „Gold bleibt nichtsweniger Gold, ob es gleich eine Bübin mit Sünden und Schanden trägt."[6] Aber warum gilt dies nur anderswo, nur nicht beim Mönchstum, warum schreibt er z. B. 1530 an Spalatin: „Die Messe und das Mönchstum sind schon verdammt wegen des Mißbrauches, deshalb darf nicht geduldet werden, daß sie wieder aufleben"?[7] Von seinem Haß gegen die Kirche abgesehen, beengte ihn seit 1519 das Gelübde der Keuschheit, und gerade aus dem Jahre 1521, in welchem er die Schrift über die Gelübde schrieb, stammt jenes Geständnis über die Gelüste seines ungezügelten Fleisches, das ich oben in der Einleitung gebracht habe.[8] Luther wurde der Wortführer jener Gesellschaft, deren

---

[1] Erl. 28, S. 230 (aus dem Jahre 1522; diese Predigten beruhen in ihrer Form auf Nachschrift). Vgl. auch ebend. S. 309.

[2] Weim. XV, 345.

[3] Erl. 39, S. 283.

[4] Erl. 26, S. 275.

[5] Erl. 30, S. 369. Schon der hl. Thomas sagt 2. 2. qu. 189, a. 2 ad 3 „Si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati baptisimi, quod aliqui post baptismum gravius peccant."

[6] Großer Katechismus, Erl. 21, 138.

[7] Enders, VII, 142.

[8] S. oben S. 11.

höchstes Prinzip war, man kann dem Naturtrieb nicht widerstehen, man muß ihn befriedigen.

Gelten aber Luthers Vorwürfe etwa für andere Orden? Der hl. Benedikt beginnt den Prolog seiner Regel: „Höre, mein Sohn, die Gebote des Meisters, neige Dein geistiges Ohr und nimm die Mahnung des gottesfürchtigen Vaters gerne auf und erfülle sie durch die Tat, damit Du zu dem durch die Arbeit des Gehorsams wieder zurückkehrst, von dem Du durch den Müßiggang des Ungehorsams Dich entfernt hast. An Dich richtet sich also mein Wort, der Du nach der Entsagung der eigenen Gelüste, um Christo dem Herrn, dem wahren König, in Zukunft als Streiter zu dienen, die stärksten und herrlichsten Waffen des Gehorsams an Dich nimmst."[1] Also dasselbe, was wir aus den Konstitutionen des Eremitenordens bereits kennen. Die Regel des hl. Augustin, nach welcher so viele Orden und Luther selbst lebten, enthält als erste Worte die Mahnung an die Brüder: „Vor allem, geliebteste Brüder, werde von Euch Gott geliebt, und dann der Nächste; denn diese Gebote sind vornehmlich uns gegeben". Herrlich! Der höchste Zweck des Ordens ist also die Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Alle Gesetze, alle Gelübde, alle Gebräuche haben keinen anderen Zweck, als geeignete Mittel zu sein, zur Vollkommenheit der Gottes- und Nächstenliebe zu gelangen.[2] Nicht von Christus weg, wie Luther verleumdet, sondern immer mehr zu ihm hin und durch ihn zum Vater. „Herr Jesu," betete man schon bei der Einkleidung, „der Du der Weg bist, ohne den man nicht zum Vater kommt, führe diesen Deinen Diener auf dem Wege der regulären Disziplin; erkenne ihn als eines Deiner Schafe an"[3] usw.

---

[1] Migne, Patr. l., t. 66, p. 215. S. auch unten im siebenten Paragraphen.

[2] S. darüber unten im 7. und 8. Paragraph, wo dieser Punkt gegen Luther und die Protestanten aus der katholischen Lehre speziell behandelt werden wird.

[3] Der Pontificalis Liber (Romae 1485): „De monacho faciendo", d. i. von demjenigen, der zum Abt von Regularkanonikern erwählt, aber noch nicht Mönch ist worüber S. 87 die Rede sein wird), enthält fol. 58 unter den Gebeten, welche der Bischof spricht, ehe jener den Mönchshabit empfängt, folgendes: „Domine Jesu Christe, qui es via, sine qua nemo venit ad Patrem, quesumus clementiam tuam, ut hunc famulum tuum a carnalibus desideriis abstractum per iter discipline regularis deducas. Et qui peccatores vocare dignatus es dicens: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam: presta, ut hec vox invitationis tue ita in eo convalescat, quatenus peccatorum onera deponens, et quam dulcis es gustans, tua refectione sustentari mereatur. Et sicut attestari de tuis ovibus dignatus es: Agnosce eum inter oves tuas, ut ipse te agnoscat et alienum non sequatur

Stehen die Dinge also — und sie werden in den nächsten Paragraphen ihre Ausführung finden —, dann wundert man sich nicht mehr, daß Luther imstande war, auch fremde Regeln zu verzerren. In derselben Schrift, S. 579, 26, schreibt er zwar, der hl. Franziskus habe höchst weise gesagt, seine Regel sei das Evangelium Jesu Christi. Wenige Zeilen später jedoch wirft er ihm vor, daß er dies getan habe. Und warum? Das Evangelium lasse sowohl die Keuschheit als auch die übrigen Gebräuche, welche die Franziskaner mit unglaublicher Hypokrisie beobachten, frei. Dann kommt der eigentliche Vorwurf gegen Franziskus. Warum hat er, fragt Luther, das allen gemeinsame Evangelium zur besonderen Regel Weniger gemacht? Das heißt so viel, als dasjenige zum Schismatischen, Singulären zu machen, was Christus katholisch haben wollte. Denn der Minorit verspreche, wenn er seine Regel gelobt, nichts, als was er schon in der Taufe gelobt hat, nämlich das Evangelium. Nach mißlungenen Seitenhieben auf die Unterscheidung von Geboten und Räten und auf die päpstliche Tyrannei, schließt er: „Du siehst also, daß es bewiesen ist, Franziskus habe sich als Mensch geirrt, als er seine Regel gemacht hat. Denn was besagt: ‚Die Regel der Minderbrüder ist das Evangelium', anders als die Auffassung, nur die Minderbrüder seien Christen? Wenn nämlich das Evangelium ihr Eigentum ist, so gibt es keine Christen als die Minderbrüder, da doch das Evangelium ohne Zweifel dem ganzen christlichen Volke und ihm allein angehört. Franziskus wurde auch betrogen, als er lehrte, vorausgesetzt, daß er es lehrte, dasjenige noch einmal zu geloben, was er und alle übrigen schon in der Taufe gelobt hatten, nämlich das allen gemeinsamste Evangelium." [1]

Diese Erörterungen Luthers richten sich selbst, sobald man nur den wahren Wortlaut der Regel kennen lernt. Ist es denn wahr, daß Franziskus seine Regel das Evangelium nennt. Nicht im geringsten. Er beginnt seine zweite Regel: „Die Regel und das Leben der Minderbrüder ist das, nämlich das hl. Evangelium unseres Herrn Jesu Christi *befolgen*, indem man lebt in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit".[2] Luther unterdrückte das bestimmende Verbum, nämlich „obser-

---

sed te, neque audiat vocem aliorum, sed tuam qua dicis, qui mihi ministrat me sequatur." Der letzte Absatz wurde zu einem selbständigen Gebet in den Konstitutionen von Staupitz. Siehe oben S. 63, Anm. 1.

[1] „Quid enim est dicere: ‚Regula Fratrum Minorum *est evangelium*, quam statuere solos Fratres Minores esse christianos?"

[2] „Regula et vita Fratrum Minorum haec est, scilicet domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium *observare*, vivendo in obedientia, sine prorio, et

vare", „befolgen". In folge dieser Auslassung ließ er, um seinen Zweck zu erreichen, Franziskus sagen, seine Regel sei das Evangelium. Es ist dies dieselbe Fälschung, deren er sich betreffs der Profeßformel seines eigenen Ordens, wie wir oben gesehen haben, schuldig gemacht hat, indem er sagte, er habe die Regel gelobt, anstatt, er habe gelobt, nach der Regel zu leben.

Wir haben oben Luthers Vorwurf gegen die Orden gehört, sie gingen nämlich einen anderen Weg, als den Christus durch sein Evangelium gelehrt hat; nun stößt er auf einmal auf die Regel des damals stärksten Ordens, der als oberstes Gesetz erhielt, das Evangelium Jesu Christi zu beobachten. Das geht ja schnurstracks auf Christus hin, das darf nicht bleiben. Denn das war nach seinem Abfall seine These, die Eindruck machen sollte, daß die Regel an Stelle des Evangeliums, der Ordensstifter an Stelle Christi gesetzt werde. Luther half sich: Franziskus hat gesagt, seine Regel sei das Evangelium; so muß es heißen.[1] Nun

in castitate." S. dazu die Ausgabe der Regel nach den Hss. in Opuscula S. P. Francisci Assis., Quaracchi 1904, p. 63. Kein Wunder, daß in der ersten Regel von der Beobachtung des Evangeliums nichts vorkommt (ibid p. 25), weil es sich eben von selbst versteht, was nicht der Fall wäre, wenn die Regel das Evangelium selbst wäre. Mit der zweiten Regel stimmt auch die der hl. Klara überein, La Règle de l'Ordre de Sainte Claire, Bruges, Desclée 1892, p. 12. Naturgemäß ist dies die Auffassung der alten Ausleger der Regel, z. B. des hl. Bonaventura: „Eorum igitur regula haec est, scilicet domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare. Hoc idcirco dicitur, quia tota regulae substantia de fonte trahitur evangelicae puritatis" etc. (Opp. S. Bonaventurae, ed. Quaracchi, VIII, p. 393). Hugo von Digne sagt über die angeführten Worte der Regel: „Beatissimus regulae conditor . . . professionem suam in evangelii observatione constituit" (Firmamenta trium ord., Paris, 1512, 4ta pars, fol. 34b). Johann Peckam: „Regula siquidem et vita Fratrum Minorum hec est, currere in odorem unguentorum sponsi, evangelium domini nostri Jesu Christi observare" etc. (ibid., fol. 113). Selbst der überspannte Autor der Conformitates, Bartholomaeus de Pisis, sagt nur: „Regula est in sancto evangelio fundata" (ibid., fol. 55b). Aber das muß jede Regel sein. Demgemäß ermahnt Franziskus die Brüder am Schluß der Regel: „ . . . . ut semper subditi et subiecti . . . stabiles in fide catholica, paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium, quod firmiter promisimus, observemus".

[1] Dies dient wieder dazu, um zu erkennen, in welcher Gesellschaft sich Luther befand. Der abgefallene Franziskaner Eberlin von Günzburg, der den Rat gab, den Ulmer Dom niederzureißen, nimmt Luthers These völlig an in „Wider die falsch scheynende gaystlichen vnder dem christlichen hauffen genant Barfuser" usw. 1524, obwohl er die Regel recht gut kannte. Gegen ihn schrieb der Franziskaner-Provinzial Kaspar Schatzgeyer in De vita christiana, in der „prima impostura": „Asserunt Minoritae quod eorum regula sit purum evangelium". Er erwidert: „Hoc falsum est; asserunt tamen regulam suam in evangelio esse fundatam sicut quaelibet bona in christianismo regula".

erst kann Luthers Vorwurf kommen, Franziskus und seine Brüder seien Schismatiker. Mehr konnte er mit Franziskus überhaupt nicht machen. Daran hat aber Luther allerdings nicht gedacht, daß gerade er durch seine Regeln das Schisma gemacht und dasjenige getan hat, was er mit Unrecht dem hl. Franziskus vorwarf. Aber da hätte Luther sehr viel zu tun gehabt, wenn er immer daran gedacht hätte, daß die von ihm gegen andere geschleuderten Vorwürfe ihn selbst treffen.

Übrigens hätte Luther wissen können und sollen, daß der hl. Franziskus mit dem Hinweis auf die Beobachtung des Evangeliums keineswegs allein dasteht. Viele Jahrhunderte vor ihm richtete der Patriarch der Mönche des Abendlandes, der hl. Benedikt, im Prolog seiner Regel die Mahnung an die Brüder: „Unsere Lenden mit dem Glauben und der Übung guter Handlungen umgürtet, laßt uns auf dem Pfade des Evangeliums dessen Wege verfolgen, auf daß wir jenen in seinem Reiche zu sehen verdienen, der uns gerufen hat."[1] Zudem ist die Regel des hl. Benedikt großenteils aus Stellen aus dem Evangelium zusammengesetzt. Und alle Orden sprachen von evangelischen Räten, weil sie im Evangelium enthalten sind und gegeben werden.

In seinen nachherigen Schriften und Predigten wiederholt Luther in allen möglichen Tonarten nichts so häufig, als daß die Ordensleute ihre Ordensstifter an Stelle Gottes und Christi setzen, jeder Orden habe sich Gott nach seinem Muster zugeschnitten, der Augustiner habe ihm die Augustiner-Kappe, der Franziskaner seine Kutte angezogen usw. Nur die Lutherschen seien Christen; am wenigsten seien es die Mönche, diese verleugneten Christus. Um ihrer Kleider, ihrer Platten, ihres besonderen Essen und Trinkens willen hätten sie sich viel heiliger gehalten als andere Christen. „Aber ich wollt' Dir lieber raten," mahnt dann der Reformator mit der ihm eigentümlichen Zote, „daß Du Malvasier tränkest und nur an Christum glaubtest, und ließest den Mönch Wasser oder seinen eigenen Urin saufen, wenn er an Christus nicht glaubt!"[2] Aber wen trifft Luthers Vorwurf? Nur ihn selbst. Er hatte sich schon damals als die höchste Autorität aufgeworfen und unbedingten Glauben verlangt. Genug, daß er etwas sagte, die anderen sagten es nach; genug, daß er dies und jenes tat, die anderen machten es ebenso wie er.

---

[1] „Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur eum, qui nos vocavi, in regno suo videre." Migne, l. c., p. 217.

[2] Erl. 47, 315.

6. Luthers Trugschlüsse und Ungeheuerlichkeiten betreffs der Mönchsgelübde, besonders des Keuschheitsgelübdes. Luthers List und Aufforderung zur Lüge.

A. Luther täuscht die Leser hinsichtlich des Zweckes des Ordensstandes und der Gelübde.

Luthers Haupttaktik im Kampfe gegen die Kirche und ihre Einrichtungen bestand in der Aufstellung eines widerchristlichen, der Kirche angedichteten Satzes als einer der Prämissen, die keines weiteren Beweises bedürften. Er trug auch dementsprechend diese Prämisse, oder auch Prämissen, mit einer solchen Dreistigkeit vor,[1] daß sowohl Leser als Zuhörer jeden aufsteigenden Zweifel in die Wahrheit unterdrücken mußten. Der aus den Vordersätzen richtig gezogene Schlußsatz, den eben Luther erhalten wollte, wurde dann natürlich um so eher angenommen.

Das ganz gleiche Verfahren hielt er schon im J. 1521 hinsichtlich der Klostergelübde ein. Er schreibt VIII, 595, 28: Wenn man alle jene, welche in den Klöstern die Gelübde ablegen, fragen würde, warum sie dies täten, „man würde sie alle in dem gottlosen Wahne finden, daß sie glauben, die Taufgnade verloren zu haben, und sie wollten nun durch Ergreifung des Wrackes der Buße dem Untergange entgehen, und deshalb müßten sie das Leben, in welchem man sich durch Gelübde verbindet, aufsuchen, nicht nur um gut zu werden und die Sünden zu tilgen, sondern auch um überflüssig zu büßen und besser zu werden als die übrigen Christen. Daß sie das alles in ihren Werken und Gelübden, aber nicht im Glauben suchen, ist ganz gewiß (certissimum est); Zeuge davon ist ihr Wort, das sie sagen: ‚Wenn ich das nicht suchte noch fände, was suchte ich im Kloster? was täte ich?‘ Denn wenn sie wüßten, nur durch den Glauben erhalte man dies und bringe es zu stande, würden sie alsbald erwidern: ‚Wozu also Gelübde ablegen und Mönch werden?‘“ Ist das, was Luther hier sagt, wahr? Es ist eine Entstellung der Wahrheit, von ihm angewendet, um seinen Zweck zu erreichen, damit man glaube, daß man ins Kloster trete, den Habit anziehe, Gelübde ablege, um der Vergebung der Sünden und des Himmels sicher zu sein, oder,

[1] So gab er auch im J. 1525 dem beweibten Priester Spalatin den Rat: „Contemne eos (die ihm die Beweibung vorwarfen) fortiter ac responde eis sermone magnifico in hunc fere modum: et te quoque conjugium amplexum esse, ut testatum faceres Deo et hominibus, maxime illis ipsis, te non consentire in illorum sceleratum, impurum, impium et diabolicae ecclesiae coelibatum sive potius Sodomam igni et sulphuri coelesti devotam ac propediem devorandam,“ etc. Enders, V, 280.

der Ordensmann wolle ohne Absehen auf Gott nur durch jene Werke gerecht und selig werden. Mithin, schließt er dann, sind die Orden gegen den Glauben.[1] „Die Mönche wähnen nicht gerettet und gerechtfertigt zu werden, weil sie getauft und Christen sind, sondern nur, weil sie einem Orden dieses oder jenes Ordensstifters angehören, dessen Namen sie vertrauen, gleich als hätten sie an Taufe und Glauben Schiffbruch gelitten."[2] Selbst das Gelübde jener, „die auf die beste Weise geistlich werden" (vom „tollen großen Haufen" gar nicht zu sprechen), habe den Sinn: „Siehe da, Gott, ich gelobe Dir, mein Lebenlang kein Christenmensch zu sein; ich widerrufe das Gelübde meiner Taufe; ich will Dir nun ein besseres Gelübde tun und halten außer Christo: in meinem eigen Wesen und Werken." Und nun die Entrüstung: „Ist das nicht ein schrecklich, greulich Gelübd"?[3] Speziell vom Zölibat schreibt er um dieselbe Zeit: „Die Virginität, den Zölibat, den Orden geloben und jedes Gelübde ist ohne Glauben. Ein solches sakrilegisches, gottloses, abgöttisches Gelübde wird den Teufeln gemacht."[4]

Daß solche verdammenswerte Entstellungen auf jene Ordensleute Eindruck machen konnten, die zu Luther abfielen, wird denjenigen nicht wundernehmen, welcher weiß, daß sie bereits der Strömung des Niedergangs angehört haben. Kolde nimmt ebenfalls die Aussagen des späteren Luther über den früheren blindlings an: „Wie viele, die um ihrer Seligkeit willen ins Kloster gegangen, gaben sich nunmehr zufrieden; das Mönchsgewand verbürgte ihnen den Stand der Heiligkeit. Anders bei Luther. Wenn er davon reden hörte, daß er als Mönch ein Leben führe, welches die Forderungen der Gebote weit überträfe, so bezeugte ihm sein Gewissen, daß dem nicht so sei. Er mußte es als Vermessenheit bezeichnen, wenn er von sich sagen wollte, daß er auch nur eines der göttlichen Ge-

[1] „Interrogemus nunc omnes votarios istos, qua opinione voveant, et invenies eos hac opinione impia possessos, quod arbitrentur gratiam baptismi irritam factam et iam secunda tabula poenitentiae naufragium evadendum esse, ideo quaerendum per votivum vivendi genus non solum, ut boni fiant et peccata deleant, sed abundantius poeniteant et caeteris christianis meliores fiant" etc. Hier stellt er schon als ganz sicher hin, daß alle in dieser Meinung gelobten. Ein paar Monate vorher sagt er dagegen: Probabile est, non fuisse voturos, si scissent nec iustitiam nec salutem per vota contingere." Weim. VIII, 325, n. 43.

[2] Ebds., S. 618.

[3] Erl. 10, 345 f.

[4] Weim. VIII, 324, n. 32 f. Der Sinn sei: „Ich gelobe dir, Gott, sakrilegische Gottlosigkeit während meines ganzen Lebens" (n. 34)! Und Enders, III, 224: „Ecce Deus, ego tibi voveo impietatem et idolatriam tota vita!"

bote vollkommen erfüllt hätte. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm vorschwebte, wollte er jetzt erst (bei seinem Eintritt) gerade mittels des Mönchtums erringen.“ [1]

Die protestantischen Theologen wollen nicht erkennen, daß Luther nach seinem Abfall die katholische Lehre wie überhaupt, so auch hinsichtlich der Gebote, Räte und Gelübde gefälscht hat. Luther verrückte nämlich den Zweck des Ordenslebens und der Gelübde in eine ganz andere Sphäre als jene, welche sie bisher gehabt hatten. Ist denn nach katholischer Lehre der Zweck des Ordens die Sündenvergebung, die Rechtfertigung? Wer hat je durch Ablegung der Gelübde Christus und das Taufgelübde widerrufen wollen? Diese Frage verdient gar keine Antwort. Wer hat gelehrt, was Luther der Kirche vorwirft, nach der Sünde gebe es nur einen Weg, Buße zu tun, nämlich den Eintritt ins Kloster und die Bindung durch Gelübde? [2] Wer hat das Wort gesprochen: Wenn ich im Kloster nicht Sündentilgung suchte, und um besser zu werden als die übrigen Christen, wozu wäre ich ins Kloster gegangen? Luther, hierüber zur Rede gestellt, hätte erröten müssen und wäre wie gewöhnlich gezwungen gewesen, mit Schmähungen und Schimpfen zu antworten. Er legte eben schalkhaft den Gelübden und klösterlichen Übungen Eigenschaften bei, die sie nie besaßen und die ihnen weder von der Kirche, noch von einem Ordensstifter, noch von einem christlichen Lehrer beigelegt wurden; nur er erhob die Gelübde mit diesen Eigenschaften zum Ordenszweck! Wie er von nun an in allen Tonarten posaunte, man falle durch die Gelübde von Christus, von Gott, von der Taufe, vom ersten Gebote Gottes, vom Glauben ab, so hört man auch nichts öfter mehr aus seinem Munde als, die Mönche wollten durch ihre Gelübde, durch ihre Übungen, kurz durch ihre eigenen Leistungen die Gerechtigkeit erlangen, den Himmel verdienen und das Heil erreichen. Ja schon der Mönchshabit allein genüge ihnen dazu.

„Wenn die Mönche und Nonnen in die hohe Abgötterei kommen, so gedenken sie: ‚Wir haben drei Gelübde getan, als Armut, Keuschheit und Gehorsam‘, und haben ihren Orden, Regel, Statut. Diese ihre Werk, so sie darin tun, sind ihr Abgott. Denn sie weichen von Gott ab, fürchten ihn nicht, bedürfen nicht seiner Gnaden und

---

[1] Martin Luther, I, S. 56.

[2] Das blieb Luthers Ansicht. Darum sagt er ein paar Jahre später, 1524, Weim. XIV, 62, 5: „Hanc sententiam arripuerunt omnes homines: semel lapsus es, habes adhuc viam elabendi, scilicet introitum coenobii.“ S. dazu unten im 12. Paragraphen über die „Mönchstaufe“.

Gaben, nämlich Vergebung der Sünden, sondern kommen getrollt und wollen selig werden durch ihre Orden, Kappen und Plattenwerk, und dadurch Vergebung der Sünden erlangen. Und dadurch werden sie treulos, fallen von seiner Gnade und Barmherzigkeit ab, welche sie rechtfertigen sollte, und aus Gnaden ihnen die Sünde vergeben. Aber sie bedürfen dessen nicht, ihr Stand, Kappe und Abgötterei kanns wohl ausrichten. Das heißt Gott verachten, ihn nicht fürchten und einen andern Gott aufrichten." [1] Da versteht man Luthers Wort: „Diese zwei Stücke reimen sich nicht zusammen, daß ich sagen wollte: ‚ich glaube, daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott sei und ich durch ihn selig werde', und dann auch vorgeben wollte, daß der Papst auch recht habe, wenn er von Kappen und Platten predigt," [2] daß man nämlich, wie Luther ihm andichtet, durch letztere selig werde.[3]

Ehe Luther sein Buch über die Gelübde schrieb, dachte er nach, wie er am besten seinen Zweck erreichen könnte. Endlich kam er auf folgenden Syllogismus, in welchem seine Lehre über die Gelübde zusammenfassend enthalten war, und er hoffte von ihm die Erfüllung seines Wunsches: „Wer mit einem der evangelischen Freiheit zuwiderlaufenden Gemüte gelobt, ist vom Gelübde zu befreien, und es gehört demselben das Anathem; aber wer gelobt, um durch das Gelübde die Gerechtigkeit und das Heil zu suchen und zu erwerben, ist ein solcher: also" usw. Den Obersatz nimmt er als zugegeben an und beweist ihn nicht; betreffs des Untersatzes tut er dies mit den Worten: „Da aber die große Menge so ziemlich mit diesem Gemüte gelobt, so ist offenbar, daß ihre Gelübde gottlos, sakrilegisch und dem Evangelium entgegen seien; sie sind deshalb durchaus zu zerreißen und ins Anathem zu setzen." [4]

---

[1] Erl. 36, 269 f.

[2] Erl. 47, 48. Zum J. 1537.

[3] Luther geht in seiner Dreistigkeit so weit, daß er schreibt: würde man aus des Papstes und der Mönche Bücher die Stücke, daß man „durch Wallfart, Gelübde, Messen, Fegfeuer und andere Gelübde solle selig werden", hinwegtun, „so würde man sonst wenig darin finden". Und er macht das Maß voll mit den Worten: „und es hat der hl. Vater, der Papst, solches auch alles gestiftet und bestätigt mit Bullen, und Christum mit all seinen Heiligen nur zu zornigen Richtern gemacht. Wenn man dies aus des Papstes Büchern hinwegnähme, so behält er weder Haut noch Haare." Erl. 47, 45.

[4] Luther an Melanchthon am 9. Sept. 1521: Quicunque vovit animo contrario evangelicae libertati liberandus est, et anathema sit eius votum; at qui vovit animo salutis aut iustitiae quaerendae per votum, est eiusmodi: ergo etc. Cum autem vulgus voventium ferme hoc animo voveat, manifestum est eorum vota esse impia, sacrilega, ideoque prorsus rescindenda et in anathema ponenda." Enders, III, 224.

So sehen also die Grundlagen von Luthers Reform aus! Der Schalk wußte wohl, daß, wenn er bei der Wahrheit bliebe, bei den Lehrsätzen der katholischen Lehre und den Ordens-Konstitutionen, er verlorenes Spiel haben würde. Er beruft sich dagegen auf etwas, das ein Fernstehender im einzelnen gar nicht kontrollieren konnte, nämlich die Praxis der großen Menge. Der Leser mußte die Behauptung einfach gläubig annehmen. Oder hat sie Luther, der sich auf sie beruft, kontrolliert? Aber er war nach seiner eigenen Aussage im ungewissen, mit welchem Gemüte *er selbst* gelobt habe;[1] wie konnte er dann das Innere der einzelnen des großen Haufens kennen? Wenn er betreffs der Meinung seines eigenen Innern im unsicheren war, so konnten ja auch die übrigen dasselbe über ihr Inneres sagen. „Aber wenn *sie* sich nicht kennen?" fragt schon der hl. Augustin, „wie willst Du sie kennen?"[2] In der Tat gesteht Luther, daß dies unmöglich sei, indem er in demselben Brief schreibt: „Nun, anderen (außer seinen gewissen schon erwähnten Galatern) kann hier keine Regel gegeben werden, um zu wissen, welche mit diesem sakrilegischen Gemüte gelobt haben, sondern es ist ihrem Gewissen zu überlassen, wie dies ja in jedem anderen guten Werk geschehen muß. Wer, außer der Geist des Menschen selbst, der in ihm ist, kann wissen, mit welchem Gemüte er gelobt oder ein gutes Werk verrichtet?"[3] usw. Diese Worte beziehen sich auf den großen Haufen. Damit wirft er aber mit eigener Hand die Behauptung seines Untersatzes um, den er ohnehin schon mit „so ziemlich", mit „omnes fere", „fast alle" etwas schüchtern einschränken zu müssen für gut fand. Um dieselbe Zeit schreibt er noch: „Es sei *zu fürchten*, daß in diesen Zeiten des Unglaubens unter tausend kaum einer richtig gelobe".[4] Ein paar Monate nachher ist es bei ihm schon „certissimum", „ganz gewiß".[5] Wie? hat er inzwischen Nachforschungen

[1] In demselben Briefe bei Enders, III, 225: „. . . . quamquam incertus sim, quo animo voverim". Wenn er darauf sagt, er sei damals mehr raptus als tractus gewesen, so ginge das bei ihm an, wenn es sich um seine Einkleidung, nicht um seine Profeß, zu der er sich ein Jahr lang vorbereitet hatte, gehandelt hätte. Und doch kann Luthers Wort Wahrheit enthalten, sofern er aus Verzweiflung meinte, nicht anders, denn als Ordensmann sein Heil erreichen zu können.

[2] Enarr. in Ps. 99, n. 11: „Qui intraturi sunt, ipsi se non noverunt; quanto minus tu? . . . Quomodo ergo cognoscis eum, qui sibi ipse adhuc ignotus?"

[3] Enders, l. c.: „Porro aliis (alias?) nulla regula hic dari potest, qua sciamus, qui hoc animo sacrilego voverint . . . Quis enim praeter spiritum hominis qui est in ipso nosse possit, quo animo vovet aut facit opus bonum?"

[4] Weim. VIII, 325, n. 42.

[5] Ja, mehrere Jahre später schreibt er geradezu, er habe geloben müssen, *von Christo abzufallen* und sich an Stelle Christi zu setzen. S. unten im 12. Paragraph.

angestellt, er, der damals ferne vom großen Haufen ganz allein auf der Wartburg saß? Ja, ein paar Jahre darauf stellt er schon die Behauptung auf, auf der ganzen Welt (in toto orbe) legten die Religiosen die Gelübde ab, um gerechtfertigt zu werden und die Sünden auszulöschen. Natürlich seien das gottlose, schlechte Gelübde und gegen den Glauben an Gott, der allein die Gerechtigkeit ist und die Sünden wegnimmt.[1]

Alle sollen demnach bei der Profeß das knechtische Gewissen haben, aus dem sie, wie er 1521 schreibt, geloben, „in der Hoffnung, sie würden durch ihr Gelübde Gott gefallen, gerecht und gerettet werden", so daß das Gelübde den rechtfertigenden Glauben, an welchen sie gar nicht denken, ersetzen solle?[2] Die Gelübde sollen also nach der Taufe den Religiosen als Ersatz für das Bußsakrament, als die Pforte, durch die man zur Versöhnung gelangt, gegolten haben? Aber warum herrschte dann in allen Orden der Brauch, wie auch heute noch, vor der Gelübdeablegung sein Herz zu reinigen durch Reue und Beicht, um völlig ausgesöhnt mit Gott zum wichtigen Akt hinzugehen? Dies ist so gewiß, daß auch jene, welche von einer sogenannten „Mönchstaufe" sprachen (worüber unten im elften Paragraphen), d. h. daß man infolge gänzlicher Hingabe an Gott durch die Gelübde rein werde wie in der Taufe, dies gewöhnlich vom Strafnachlaß, nicht aber vom Sündennachlaß verstanden haben. Die Sünden, sagt der Autor des viel verbreiteten Lavacrum conscientiae (vielleicht der Karthäuser Jakobus de Clusa), werden nur durch wahre Reue und aufrichtige Beichte nachgelassen.[3]

---

[1] Weim. XIV, 710 f. zum J. 1525.

[2] Enders, III, 224: „. . . . ut sperent sese per votum deo placituros, justos et salvos fieri. Quid alioquin, inquiunt, facerem in monasterio? . . . . vovent sese bonos fore per opera illa, ne cogitata semel fide justificante."

[3] Lavacrum conscientiae, c. 10: „Bernhardus in tractatu de dispensatione et precepto dicit, professionem sancte religionis esse secundum baptisma, et eandem gratiam consequuntur religionem probatum et observantiam ingredientes quam consequuntur baptizati baptismate salutis, quoad dimissionem omnis pene pro peccatis, culpa vero dimittitur per contritionem veram et sufficientem et confessionem pure factam uni confessori, qui habet talem auctoritatem eundem absolvere ab omnibus peccatis suis, et ab omni vinculo excommunicationis et irregularitatis. Sic enim bene absoluto et integraliter ex post relinquitur solummodo solutio pene, que totaliter tollitur per confessionem sancte religionis, etiamsi esset pena mille annorum; non autem ingressus religionis peccata, sed solum confessio et absolutio sufficiens tollit." Diese Schrift war ungemein verbreitet. Hain führt bis 1500 nicht weniger als 9 Ausgaben auf (Nr. 9955—9963), und die, welche ich benütze (aus Pal. IV, 781 der Vat.

Luther trieb's hierin bis ins Läppische. Schon in seinen Themata schreibt er, „wie der Glaube, so sei auch die Liebe in jedem Gelübde und in jedem Orden ausgeschlossen" (so daß diese schon deshalb verwerflich seien); „denn wie wir nichts gegen den Glauben tun dürfen, so auch nicht gegen die Liebe. Die Gelübde also, die Satzung, die Regel verhindert Dich, dem Nächsten zu dienen." Und nun aus den entstellten Vordersätzen der beabsichtigte Schluß: „So zerreiße denn diese Bande wie Samson die Hanfstricke der Philister."[1] „Was ist die Regel des hl. Augustin?" ruft er ein andermal aus. „In keiner Regel habe ich jemals gesehen, daß der Glaube behandelt werde. Also sind die Klöster entweder auszurotten oder zu reformieren, auf daß sie Schulen würden, worin der Glaube gelehrt wird."[2] „Wann will's denn (bei den Ordensleuten) einmal auch lauten, daß man sie habe christlichen Glaubens und der Liebe erinnert?"[3] Luther hat in seiner Wut gegen Kirche und Ordensstand nicht mehr gesehen, daß sein Einwand gerade gegen ihn spricht.

Ist es wahr, daß im Ordensgelübde die Liebe ausgeschlossen sei? Sie wird in der Profeßformel allerdings nicht erwähnt. Warum nicht? Weil eben die Liebe nach christlicher, d. h. katholischer Lehre, die Grundpflicht eines jeden Christen und den höchsten Zweck des Christenlebens bildet. In ihr besteht, wie wir weiter unten erörtern werden, das Wesen der christlichen Vollkommenheit. Diese Liebe ist kein Rat oder vielmehr keine der drei Räte, auf die sich die Ordensgelübde gründen. Deshalb wird die Liebe in der Profeßformel nicht erwähnt. Aber Zweck der Gelübde ist, die Hindernisse zu beseitigen, welche der freieren und leichteren Betätigung der Liebe im Wege stehen. Unter Liebe versteht man aber sowohl die Gottes- als die Nächstenliebe. Wenn Luther bereits damals unter Liebe nur mehr die Nächstenliebe versteht (worüber im Laufe dieses Bandes), so trifft sein den Ordensleuten gemachter Vorwurf gerade ihn, der die Gottesliebe aus dem Gottesdienst ausgeschlossen hat.

Bibl.), ist nicht unter ihnen. Auch später gab es solche, wie Coloniae 1506; Argentinae 1515. Es wurde auch bereits 1465 eine deutsche Übersetzung angefertigt (Reinigungsbad für das Gewissen der Priester), worüber in den Württemb. Vierteljahrsheften für Landesgesch., 9. Jahrg. 1900, S. 345, wo aber kein Wort steht über das lateinische Original, das bereits im Reformatorium vitae morumque et honestatis clericorum (Basileae 1494), tr. 1, pars 2ª, c. 11, zitiert wird.

[1] Weim. VIII, 328, n. 116 ff.

[2] Weim. XX, 775, zum J. 1527.

[3] Weim. XV, 93, zum J. 1524.

Warum wird ferner in den Regeln nicht vom rechtfertigenden Glauben gesprochen? Warum wird er nicht in den Gelübden erwähnt? Weil sie denselben voraussetzen und es nicht Aufgabe und Zweck des Ordensstandes ist, den Eintretenden zu rechtfertigen. Luthers Entrüstung hat keinen Grund, wenn er trivial sagt: „Ich täte Augustin in seine Regel, wenn er sie darum hat aufgerichtet, daß er dadurch wollt selig werden." Im Gegenteil gilt von seinen Expektorationen, was er auf die Katholiken daselbst anwendet: „O wie arm, unbeständig, elend Ding ist das, eitel Lügen und Menschenträume sind es!"[1]

Warum schrieb denn Luther in jener Zeit, in der er noch einen guten Ordensmann wenigstens zur Schau trug, 1513—1515, unter den „portae", „Pforten", im 147. Psalm würden unter anderem die Sakramente, besonders die der Taufe und der Buße verstanden,[2] kein Wort über die Gelübde verlierend? Warum hat er in jenen Jahren, in welchen er bereits seine Lehre über die Sünde und Rechtfertigung gebildet hatte, 1515—1516, nie gesagt, „als ich die Gelübde abgelegt hatte, war ich der Meinung, meine Sünden seien getilgt", sondern: „nachdem ich bereut und gebeichtet hatte, glaubte ich mich sicher und besser als andere"? Warum wirft er, seiner Lehre gemäß, den Katholiken vor, sie seien im Irrtum mit dem Wahne: durch die Beicht würden ihre Sünden getilgt?[3] Warum schweigt er von den Gelübden? Er wußte wohl, daß man gemeinhin nicht in den Orden tritt aus dem Grunde, weil man das Heil sonst nicht zu finden vermeint. Aus Liebe soll man sich durch Gelübde binden, aber nicht aus dem Beweggrunde, als sei das Ordensleben zum ewigen Heile notwendig.[4] Andererseits ist freilich nicht zu leugnen, daß für manchen wegen der für ihn fast unüberwindlichen Gefahren und schlechten Gelegenheiten in der Welt der Eintritt in den Orden fast zur Notwendigkeit wird, aber nur, um die Gefahren der Sünde zu meiden; denn selbst in diesem Falle werden die Gelübde nicht als Ersatz für die Sakramente gebraucht oder um gerechtfertigt zu werden.

B. Luthers Widersprüche und Trugschlüsse hinsichtlich der Räte.

Gerade hinsichtlich der evangelischen Räte machte sich Luther in seinem Buche über die Gelübde der größten Widersprüche und Trugschlüsse

---

[1] Erl. 14, 305.

[2] Weim. IV, 456, 25.

[3] Diese Stellen aus seinem Kommentar zum Römerbrief kommen im zweiten Abschnitt zur Sprache; ich unterlasse deshalb hier die Hinweise.

[4] In Rom., fol. 274 b f. S. oben S. 35.

schuldig. Niemals in seinem Leben ein theologisch-geschulter und disziplinierter Kopf, kam er nach seinem Abfalle völlig außer Rand und Band. Zudem wußte er, daß seine Opfer, seien es die bereits abgefallenen, seien es die verlotterten Mönche in den Klöstern, nicht auf Widersprüche oder Trugschlüsse achteten, sondern darauf, daß ihnen das Abwerfen aller Zügel und ihre Beweibung plausibel gemacht werde. Luther selbst, welcher bei Abfassung des Buches auf der Wartburg von fleischlicher Lust brannte,[1] bemerkte nicht mehr seine Widersprüche und Trugschlüsse. Das Geständnis aus dem Jahre seiner Beweibung stammt aus seiner eigenen Erfahrung: „Wenn man in die Brunst hineinkommt, so vergißt man alles: Gesetz, Natur, Schrift, Bücher, Gottes und seines Gebotes; es ist nur lauter Gesuch da, böse Lust zu befriedigen."[2] Daher schreibt Gerson sehr richtig: „Wie keine Neigung heftiger ist als die fleischliche Lust, so ist auch keine verderblicher und gefährlicher, um zu irren und Falsches zu lehren."[3] Dazu kam bei Luther noch sein falscher Charakter und sein Haß gegen die Kirche.

Noch im Jahre 1519 sagte er: „Weder Christus, noch die Apostel haben Keuschheit (d. i. Jungfrauschaft oder Zölibat) gebieten wollen, und doch dieselbe geraten und einem jeglichen anheimgegeben, sich selbst zu prüfen: kann er sich nicht halten, daß er ehelich werde; kann er es aber von Gottes Gnaden, ist besser die Keuschheit."[4] Als er Ende 1521 die Gelübde angriff, sah er wohl ein, daß er mit solchen Grundsätzen sich selbst schlagen würde. Er unternahm es daher zu erweisen, daß es mit den Räten nichts ist. Natürlich fiel er von einem Widerspruch in einen neuen, von einem Trugschluß in den anderen. Dabei ereifert er sich, wie im ganzen Buch, hauptsächlich gegen das Gelübde

---

[1] S. oben S. 11. Müßiggang und Fleischesbrunst paarten sich. „Ego hic otiosissimus et negotiosissimus sum", schrieb er 10. Juli 1521 an Spalatin (Enders, III, 171). Er hatte bereits Freude an der Beweibung der Priester (ebds. 163. 164 f.). Am 13. Juli schrieb er an Melanchton: „Ego hic insensatus et induratus sedeo in otio, proh dolor, parum orans, nihil gemens pro ecclesia dei, quin carnis meae indomitae uror magnis ignibus. Summa: qui fervere spiritu debeo, ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia" (ebds. 189). „Orate pro me, quaeso vos, peccatis enim immergor in hac solitudine" (ebds. 193).

[2] Weim. XVI, 512, zum Jahr 1525.

[3] De examinatione doctrinarum, in Opp. I, 19: „Sicut nulla affectio est vehementior quam luxuriosa libido, sic ad errandum falsumque docendum nulla perniciosior."

[4] Sermon vom ehelichen Stande, Weim. II, 168.

der Enthaltsamkeit, aus der man ein Gebot Gottes mache, so daß man schon deshalb gegen das Evangelium handle.

Luthers Schrift beginnt schon sehr hübsch und viel versprechend. Er schreibt nämlich im Begleitschreiben an seinen Vater: „Da in der Schrift die Jungfrauschaft nicht gelobt wird . . . . ., so wird sie nur mit Lobsprüchen wie mit fremden Federn geschmückt, die der ehelichen Keuschheit gebühren.“ [1] Einige Zeilen später schreibt derselbe Luther: „Jungfrauschaft und Keuschheit sind lobenswert.“ [2] Aber steht dies in der Schrift? Jawohl, denn „Christus hat Jungfrauschaft und Zölibat gezeigt und gelobt“.[3] Der Zisterzienserabt Wolfgang Mayer ruft mit Recht aus: „Was höre ich? Die Jungfrauschaft wird in der Schrift gelobt und nicht gelobt?“ [4] Aber des Widerspruches ist nicht genug.

Luther schreibt im selben Buch: „Christus hat die Jungfrauschaft und den Zölibat nicht geraten, sondern vielmehr davon abgeschreckt, als er zu den Eunuchen sagte: Wer es fassen kann, der fasse es; nicht alle fassen dieses Wort. Sind das nicht Worte eines Abratenden und Abschreckenden? Denn er ladet niemand ein und ruft niemand, er zeigt bloß.“ [5] Also gibt es keinen Rat? Gott bewahre! Es gibt nach Luther einen Rat. Welchen? „Der Rat der Enthaltsamkeit, denn es gibt keinen andern.“ [6] Also ist der Zölibat in der Schrift geraten? Keine Rede, denn Luther schreibt: „Paulus sagt allerdings: ich gebe den Rat, aber auch er ladet nicht ein, im Gegenteil, er schreckt mehr ab und widerrät, indem er sagt: ein jeder hat von Gott seine eigene Gabe.“ [7] So also hieße nach dieser neuen

---

[1] Weim. VIII, 575, 7: „Cum virginitas (continentia) in scripturis non laudetur, sed tantum probetur, praeconiis coniugalis castitatis ceu aliens plumis vestitur ab istis, qui ad pericula salutis animas prompti sunt inflammare.“

[2] Ibid. Z. 18: „Virginitas et castitas laudandae sunt.“

[3] Ibid. 583, 30: „monstravit solum et laudavit“.

[4] Votorum monasticorum tutor (worüber im 7. Paragraphen) im cod. lat. Monac. 2886, c. 5, fol. 13b: „Quid hoc audio? Laudatur et non laudatur in scripturis virginitas?“

[5] VIII, 583, 30: „Christus (virginitatem et coelibatum) plane non consuluit, sed potius deterruit . . . dum memoratis eunuchis dixit: qui potest capere, capiat; et iterum: non omnes capiunt hoc verbum. Nonne haec verba sunt potius avocantis et deterrentis? Neminem enim invitat et vocat, sed ostendit solum.“

[6] „Consilium illud continentiae — neque est ullum aliud consilium — est infra praeceptum suum“; 585, 5.

[7] „Paulus tamen dixit: ‚consilium do‘, sed nec ipse invitat, quin magis deterret et avocat, dum dixit: unusquisque proprium donum habet a deo“; 583, 34.

Logik: „ich gebe den Rat", soviel als: „ich schrecke ab, ich rate ab", gerade als wäre „Ich gebe dir dieses Geschenk", nicht das Wort eines Gebenden, sondern eines Abschreckenden?[1] Jawohl, so lauten Luthers Worte. Und trotzdem wieder nicht ganz so, sondern: „ich rate nicht, ich rate nicht ab, ich lasse es unentschieden."[2] Endlich wissen wir es: „ich gebe den Rat" heißt soviel als „ich rate nicht, ich lasse es unentschieden."

Dies ist auch Kawerau's Logik; denn er findet wieder nichts zu bemerken, oder auch nur mit einer Silbe auf Luthers Trugschlüsse in dessen fast symbolischem Buche des Lutherthums aufmerksam zu machen; ihm genügt sein Nasenrümpfen über Dietenbergers und Schatzgeyers Schriften gegen Luther, dessen katholischer Gegner Wolfgang Mayer mit Recht einwendet:[3] „Widersprechen sich ‚er rät' und ‚er rät nicht'? Wenn ferner Christus die Jungfrauschaft gelobt hat, wie hat er von ihr abgeraten, von ihr abgeschreckt? Wenn Paulus ‚nicht rät', warum sagt er: ‚ich gebe den Rat'? Warum sagt er: ‚ich wollte, alle Menschen seien wie ich selbst? ‚Es ist gut, dem Menschen so zu sein' (nämlich in der Jungfrauschaft, 1 Kor. 7, 26), und: ‚wer die Jungfrau nicht zur Ehe gibt, tut besser' (als der, welcher sie zur Ehe gibt, v. 38)? Wenn der Apostel damit nicht die Enthaltsamkeit rät, so weiß ich nicht, was raten ist. Wenn aber der Apostel (im Sinne Luthers) nicht abredet, wie rät, redet und schreckt er ab? Oder wenn Paulus den Zölibat nicht abrät, mit welcher Frechheit wagt es Luther, sich über Paulus zu erheben und vom Zölibat abzuraten?"

Die Sache ist in sich so klar, daß selbst Luther manchmal der Wahrheit Zeugnis geben muß, wenn auch zu gleicher Zeit immer die katholische Lehre fälschend. „Christus und Paulus loben den Zölibat, nicht weil jene, welche ihn haben, vollkommen vor anderen sind in der Keuschheit, oder nicht gegen das Gebot begehren, sondern weil sie von

[1] S. Iudoci *Clichtovei*, Antilutherus (Coloniae 1525), fol. 156 b.

[2] „Neque suadet neque dissuadet, sed in medio relinquit", Weim. 583, 36.

[3] Tutor, fol. 14: „Pugnantne inter se: consuluit et non consuluit? Denique si Christus virginitatem laudavit, quomodo ab ipsa avocavit et deterruit? Et si solum monstravit, quomodo etiam laudavit? Similiter . . . si non suadet Paulus, ut quid dicit, consilium do? et: velim omnes homines esse ut ipse sum; et: bonum est homini sic esse; et: qui non elocat virginem suam nuptum, melius facit. Si istis apostolus castitatem non consulit et suadet, nescio tandem quid consulere sit. Si vero non dissuadet, quomodo igitur avocat et deterret apostolus? Aut si non dissuadet Paulus coelibatum, qua tandem temeritate Lutherus apostolo se maiorem faciens sic dissuadere presumit?"

den Sorgen und der Mühe des Fleisches, welche Paulus dem Ehestand zuschreibt, leichter und freier dem Worte und dem Glauben obliegen können Tag und Nacht, während dagegen ein Ehemann als solcher und durch die Kinder, die Familie und die Dinge dieser Welt davon abgehalten und in viele dem Worte fremdartige Geschäfte zerteilt wird."[1] Habemus reum confitentem. Warum haben dann Luther und die Seinen nicht den Zölibat beibehalten, auf daß sie leichter und freier das Evangelium, das, wie sie sagten, über tausend Jahre verfinstert und unter der Bank lag, verkündeten? Luther schlägt sich auf Schritt und Tritt; die Schrift ist zu offenkundig gegen ihn. Damit er aber scheinbar doch Recht behalte, täuscht er die Leser durch die Behauptung, bei den Katholiken wolle man durch die Keuschheit selig werden, so daß alle sie erwählen müßten; es sei bei ihnen nicht die Rede von „leichter und freier", oder, wie er bald darauf schreibt, „glücklicher zu leben".[2] Wie sehr dieser Vorwurf die Wahrheit mit Füßen tritt, wird sich weiter unten ergeben.

Es kommt jedoch immer schöner. Luther, der Reformator, schreibt: „Wenn der Zölibat ein evangelischer Rat ist, was ist es dann für ein Wahnsinn, denselben zu geloben, sodaß Ihr über dem Evangelium aus dem Rate das strengste Gebot macht? Denn also lebt Ihr über, ja gegen das Evangelium, weil Ihr keinen Rat mehr habt. Wenn Ihr dem Evangelium gehorcht, muß der Zölibat frei sein; habt Ihr ihn nicht frei, dann gehorcht Ihr nicht dem Evangelium, da es unmöglich ist, daß der Rat ein Gebot werde. Ebenso unmöglich ist es, daß Euer Gelübde ein Rat sei; die gelobte Keuschheit widerstreitet diamentral dem Evangelium."[3] Wo ist denn der Schriftbeweis oder der Beweis aus dem Evangelium, daß das Gelübde der Keuschheit dem Evangelium diametral entgegen ist? Luther verlangt von den Gegnern für alles ausnahmslos den Schriftbeweis; wo ist denn der Schriftbeweis für seine Behauptung? Der Reformator vermochte nicht einmal, wie sonst gewöhnlich, eine verzerrte oder falsch interpretierte Schriftstelle anzuführen. Und er konnte es

[1] Weim. VIII. 585. S. dazu unten im 13. Paragraphen.

[2] VIII, 585. Christus lobe die Verschnittenen, weil sie sich wegen des Himmelreiches verschnitten, „non autem sic propter regnum coelorum, ut per castitatem salvi fiant (das sagt er nämlich gegen die Katholiken), alioquin omnes oporteret castrari, cum sola fides salvos faciat, sed propter Evangelium, quod vocat ‚regnum coelorum', cui praedicando et propagando per populos ille felicius servit, qui ἄγαμος et sine cura aliorum coelebs vivit". Auf anderes daselbst von Luther Geschriebene komme ich bei Gelegenheit zurück.

[3] Weim. VIII, 584, 2.

nicht; denn in all den vielen Schriftstellen, in denen der Mensch ermahnt wird, das Gott geleistete Gelübde zu erfüllen, wird die Erlaubtheit desselben vorausgesetzt. Ist nun das Gelübde der Keuschheit allein ausgenommen? Wo denn? Wo sind die Schriftstellen?

Dies ist jedoch noch das Geringere. Luther und die Seinigen machten sich hier eines argen Trugschlusses schuldig. Der Rat ist allerdings kein Gebot, im Gegenteil, jeder ist frei, dem Rate zu folgen oder nicht. Man kann einem weder sagen: „Du mußt ihm folgen", noch: „Du sollst ihm folgen", sondern nur: „Du kannst ihm folgen." Niemand ist mithin gezwungen, das Gelübde der Enthaltsamkeit abzulegen; er ist frei, weil es sich eben um einen Rat, nicht um ein Gebot handelt. Nachdem er aber freiwillig das Gelübde abgelegt hat, dem Rate zu folgen, ist er gebunden, das Gelübde zu halten. Denn Gott hat geboten: „Gelobet, und erfüllet Gott dasselbe",[1] was in der heiligen Schrift in dieser oder in einer anderen Form unzählige Male wiederholt wird;[2] denn „besser ist es nicht zu geloben, als nach dem Gelübde das Versprochene nicht zu halten";[3] „es ist für den Menschen das Verderben, nach geleistetem Gelübde widerrufen."[4] Das sprach Luther im Jahre 1518 noch sehr klar aus: „Der Gelübdebruch ist bei den Religiosen das schwerste Sakrileg; denn freiwillig haben sie sich Gott geweiht, und sie entziehen sich ihm nun wiederum."[5] Der Grund davon ist, daß das Gelobte erfüllen geboten, während geloben nur geraten ist und nicht verpflichtet.[6]

---

[1] Ps. 75, 12.

[2] Man braucht nur die Konkordanz nachzuschlagen unter vota und vovere. Etliche gingen aber so weit, daß sie den Begriff von votum und vovere aus der hl. Schrift nach und nach völlig eliminierten. Dies tat z. B. der abgefallene Franziskaner Konrad Pellikan in Psalterium Davidis Cunradi Pelicani opera elaboratum, Argentorati 1527. Fol. 38 zu Ps. 21 (22): „vota mea reddam", erklärt er: praedicationem et laudem nominis tui reddam. Fol. 116 zu Ps. 65 (66): „reddam tibi vota mea", gilt ihm: devotioni satisfaciam, quam proposui mihi. Dann „quae promiserunt labia mea": gratias agam omnibus modis, quibus id tibi placere cognovero. Fol. 139 zu Ps. 75 (76): „Vovete et reddite", gibt er wieder: pro tanta liberatione celitus data gratias agite deo votis, devotione, hostiis et solemni ritu offerant munera terribili.

[3] Eccle. 5, 4.

[4] Sprichw. 20, 25.

[5] De decem praeceptis, Weim. I, 489. S. oben S. 37.

[6] So im Compend. theol. unter den Opp. Gerson., I, 244: „Consilium per se nunquam obligat . . . Aliquid vovere est tantum consilii nec quemquam obligat, nullus enim contra suam voluntatem obligatur ad vovendum. Sed qui voverit,

Das Evangelium sowohl als die Mönche lassen den Zölibat vollständig frei; aber das geleistete Gelübde des Zölibates ist nicht mehr frei. Es ist eben zweierlei: Zölibat und Gelübde desselben. Der Rat bleibt immer Rat. Derjenige, welcher Profeß ablegt, verpflichtet sich eben, dem Rate immer zu folgen. Er macht also nicht aus dem Rate ein Gebot. Letzteres ist die freiwillig übernommene Verpflichtung durch das Gelübde, dem Rat gemäß zu leben bis zum Tode.

Luther hat all das wohl gewußt, und zwar seit seinem Eintritt in den Orden, seit seiner Profeß. In allen Rezensionen der Augustiner-Konstitutionen steht nämlich, und Luther hat es hundertmal gelesen, der Prior soll unmittelbar vor der Profeß dem Novizen, der bereits das Probejahr vollendet hat, unter anderem sagen: „Du mußt nun von beiden eines wählen, entweder von uns scheiden, oder der Welt entsagen und Dich ganz zuerst Gott und dann dem Orden weihen; denn wohlgemerkt, hast Du Dich einmal so geopfert, so ist es Dir nicht mehr gestattet, aus irgend einem Grunde das Joch des Gehorsams abzuschütteln, das Du nach einer so langwierigen Überlegung freiwillig auf Dich nehmen wolltest, obwohl es Dir freistand, es zurückzuweisen".[1] Wenn der Novize antwortet, er wolle sich derart Gott und dem Orden weihen, dann erst kann er die Profeß ablegen. Nach derselben sagt dann der Prior zu ihm, daß er nun halten müsse, was er versprochen hat; „denn was er im Noviziatsjahr Gott freiwillig geleistet hat, ist er nun kraft des Gelübdes zu halten verpflichtet". Es stand ihm frei, vor der Profeß zu gehen; denn wollte er sich nicht zu dem in der Profeßformel Enthaltenen verstehen, so mußte ihm der Prior sagen: „Mein Bruder, Deine Sitten stimmen mit den unserigen nicht überein; nimm, was Dein ist, und gehe frei von uns".[2] Das war die Auffassung im Augustinerorden

obligatur necessario ad reddendum, et hoc ideo est, quia reddere votum est praecepti, sed vovere est consilii".

[1] S. den lateinischen Text der Stelle aus dem 18. Kapitel der Konstitutionen oben S. 60, Anm. 1.

[2] In demselben Kapitel heißt es: „Suscepto igitur ab omnibus osculo pacis novicius factus professus ad iussum prioris in loco, quem assignaverit sibi, sedebit, quem exhortabitur ipse prior, ut intente reddat deo quod vovit, caste vivendo mente et corpore, nihil possidendo proprii actu vel voluntate, obediendo superiori sine murmure vel contradictione, et mores, quos in probatione didicit novicius, non negligat observare professus, quia quod deo in probatione impendebat ex libito (Druck von 1508: debito!), nunc reddere tenetur ex voto .... Si vero ipse novicius taliter profiteri noluerit ... dicat ei prior: Frater mi, mores tui non concordant cum moribus nostris, tolle quod tuum est, et egredere liber a nobis" (Staupitz statt „et egredere" etc.: „et vade").

in Deutschland, und Bartholomäus von Usingen, dem Luther den Ordensstand so empfahl, ruft nachher seinen abgefallenen Ordensbrüdern diese Auffassung ins Gedächtnis, indem er schreibt: „Wer die Keuschheit oder was anderes gelobt, macht aus dem, was Gott freigegeben hat, nicht ein Gebot, sondern er unterwirft sich frei dem Gebote Gottes, das Gelobte und Versprochene zu erfüllen: welchem Gebote der Mensch sich frei unterwerfen kann, da es gut und erlaubt ist, sich zu enthalten, das Gelübde aber sich auf eine gute und erlaubte, mögliche und nicht gebotene Sache erstreckt" usw.[1]

Schon der hl. Augustin lehrt, daß diejenigen, welche die Enthaltsamkeit freiwillig erwählt haben, sie zur Notwendigkeit machten, so daß sie ohne Verdammung von ihr nicht mehr abweichen können.[3] Mitten im Mönchsleben schreibt aber der hl. Bernhard: „Die Regel des hl. Benedikt wird allen vorgelegt, niemanden auferlegt. Sie nützt, wenn sie andächtig angenommen und gehalten wird; es schadet nicht, wenn man sie nicht annimmt. Doch wenn einer dasjenige, was vorher frei war, freiwillig annimmt und zu halten verspricht, dann ändert er selbst das Freiwillige ins Notwendige, und es steht ihm nicht mehr frei, dasjenige zu lassen, was vorher nicht anzunehmen ihm frei stand. Mithin muß er dasjenige aus Notwendigkeit halten, was er freiwillig auf sich genommen, da es nach dem Wort der Schrift notwendig ist, das mit seinen Lippen Versprochene zu erfüllen."[3] Nicht die katholische Lehre,

---

[1] Libellus de falsis prophetis . . . Erphurdiae 1525, Bl. 43: „Dico voventem castitatem, vel aliam rem quampiam, non facere preceptum ex eo quod deus dedit liberum, sed subjicit se libere precepto dei de reddendis votis et promissis, quando deus precepit vota reddi . . . cui precepto potest se libere subjicere homo, cum bonum et licitum sit continere; votum autem cadit super re bona et licita, possibili et non precepta. Hinc est quod vovere nostrum est, et votum continentiae adjutorio dei bene servare possumus. Quare stultum est dicere, quod liceat monacho vel moniali dare manus conjugio, quia libere cesserunt juri suo, offerendo illud per votum deo. Et quid facit ad scopum rei de qua agis, quod Abram, Isaac et Jacob placuerunt deo in conjugio? Scilicet, quis vituperat conjugium aut quis detrahit illi?" Vergl. dazu auch Schatzgeyer, Replica contra periculosa scripta (1522), Bl. cij, wo der Franziskaner dasselbe sagt wie der Augustiner Usingen.

[2] „Illi qui eam (continentiam) voluntate delegerunt, fecerunt eam esse necessitatis, quoniam jam sine damnatione ab illa deviare non possunt." De conjug. adulter. 1. 2. c. 19, n. 20.

[3] De praec. et dispens., c. 1, n. 2: „Regula S. Benedicti omni homini proponitur, imponitur nulli. Prodest, si devote suscipitur et tenetur, non tamen, si non suscipitur, obest . . . Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum, profecto in

sondern die Luthers ist der Schrift diametral entgegen; seine Schlüsse sind nur Trugschlüsse eines Menschen, dem Gott wie der Hure bei Jeremias den Vorwurf macht: „Du hast mein Joch zerbrochen, meine Bande zersprengt und gesagt: ich will nicht dienen.“ [1] Wie jeder aus dem soeben erwähnten Ritus im Augustinerorden schließen muß, lag es in Luthers freier Wahl, das Joch der Gelübde auf sich zu nehmen, vor der Profeß wegzugehen; nachdem er aber einmal das Joch auf sich genommen, war es ihm nicht mehr erlaubt, es abzuschütteln. Gott hatte nicht von Luther verlangt, daß er Ordensmann werde; nachdem er es aber freiwillig geworden und er geschworen hatte, Gott treu zu sein in Erfüllung der drei abgelegten Gelübde, und zwar bis zum Tode, verlangte Gott von ihm auch die Ausführung. Luther selbst hatte durch seine Profeß aus seiner früheren Freiheit eine Notwendigkeit gemacht. Dies hatte er selbst zwei bis drei Jahre früher noch gut eingesehen.

Das sind Grundsätze, die von jeher Geltung hatten und immer wieder von neuem [2] ausgesprochen wurden, da es seit Bestand der Orden fortwährend auch verkommene Ordensleute gegeben hat, die der Mahnung bedurften.

C. Luther verführt zur Heuchelei und Lüge.

Aber Luther läßt es nicht einmal bei seinen Trugschlüssen bewenden, der Reformator verführt die Seinigen dazu, Heuchler zu werden; er rät die restrictio mentalis in ihrem schlimmsten Sinn, die Verstellung, in der er selbst Meister war.

Schon im August 1520 rät er jenen, die vom Bischof zu Subdiakonen geweiht werden, daß sie ihm in keiner Weise versprechen, Keuschheit zu halten; sie sollten ihm vielmehr erwidern, daß er gar keine

necessarium sibi ipse convertit (voluntarium), nec jam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit, ex necessitate tenebit, quia omnino necesse est eum reddere vota sua, quae distinxerunt labia sua (Ps. 65, 13. 14), et ex ore suo aut condemnari jam aut justificari.“

[1] Jerem. 2, 20.

[2] *Petrus Bles.* ep. 131 (Migne, Patr. l. 207, p. 388): „Quandoque in arbitrio fuit jugum domini non recipere, semel autem susceptum non licebat abjicere. Deus ergo nunc exigit oblatum, qui non exegerat offerendum; voluntas in necessitatem translata est, et vinculo professionis arctaris reddere vota, quae distinxerunt labia tua.“ So sagt auch der hl. Bonaventura (Opp. t. VIII, 134, n. 7: „Quaedam ex voto proprio proveniunt, ut ea, ad quae nemo cogitur: sed qui ea sponte voverit, iam velut ex precepto Dei compellitur observare, ut continentia religiosorum et abdicatio proprii in monasterio.“

Gewalt habe, ſolche Gelübde zu fordern; es ſei eine teufliſche Tyrannei, ſolches zu begehren. „Muß man aber oder will er (der Subdiakon) ſagen, wie etliche tun: quantum fragilitas humana permittit, ſo deute[1] ein jeglicher dieſe Worte frei negative, d. i.: non promitto

[1] Indem Luther das Wort „deute" gebraucht, gibt er ſelbſt zu, daß der eigentliche Sinn der damals ſo viel mißbrauchten Formel, „quantum fragilitas humana permittit", nicht der von ihm vorgeſchlagene iſt. Den wahren Sinn der Formel lernt man kennen, wenn man weiß, wo ſie vorkommt. Man darf da nicht mit Kawerau (VIII, 314 und Anmerkung) an die Worte denken, welche bei der Diakonatsweihe der die Subdiakone präſentierende Archidiakon auf die Frage des Biſchofs: Scisne illos dignos esse?, als Antwort gibt: Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testificor ipsos dignos esse ad huius onus officii (Pontificale Rom.). Da handelt es ſich ja nicht um Gelübde oder um ein Verſprechen, um einen Vorſatz des zu Weihenden oder Einzukleidenden, ſondern um das Wiſſen des Archidiakons, ob er ſie für würdig erachte. Weit mehr dient, wenn man das 15. Kap. der Auguſtiner-Konſtitutionen anſieht. Da heißt es, der Prior ſoll dem Einzukleidenden die Strengheiten des Ordens vorſtellen, den Willen desſelben erforſchen, ob er ſich denſelben in Zukunft unterziehen wolle. „Si responderit se velle cum dei adjutorio cuncta servare, inquantum humana fragilitas servare potest (Staupitz): inquantum humana fragilitas permiserit), dann ſoll er aufgenommen werden. Näher treten wir, wenn wir die Rubrik De monacho faciendo ex electo seculari im älteren Pontificalis Liber nachſchlagen, z. B. im älteſten Druck desſelben (Impressus Rome. opera . . mag. Stephani Plannck, clerici Patavien. diocesis, MCCCCLXXXV, fol. 58; andere Ausgaben: Venetiis 1510, fol. 43; Lugduni 1542, fol. 66; Venet. 1561, fol. 51; handſchriftliche Exemplare aus 14. und 15. Jahrh. bei *Martène*, De antiquis eccl. ritibus, II, Venetiis 1788, l. 2, c. 2, p. 166, ordo VII.); da findet ſich fol. 60b die Profeßformel desjenigen, welcher als Laie zum Abt erwählt würde: . . . „Promitto etiam sibi (monasterii praelato) et conventui eiusdem monasterii praesenti et futuro, me perpetuam servaturum continentiam, quantum humana fragilitas permiserit." Daß die Deutung Luthers ausgeſchloſſen iſt, beweiſt ſchon das Verſprechen der perpetua continentia. Was beſagt alſo der Zuſatz? Das, was der hl. Bernhard De praec. et dispens., c. 13, n. 32 ſchreibt: Nemo, si caute profitetur, pollicetur se ultra in nullo transgressurum, hoc est jam non peccaturum. Alioquin aut periurat qui ita iurat, aut sanctior est illo qui ait: in multis offendimus omnes (Jacob. 3. 2). Vgl. auch n. 34. Betreffs der Worte in den Auguſtiner-Konſtitutionen iſt dies klar. „Ach Gott", will der Betreffende ſagen, „ich will alles tun; aber, meiner menſchlichen Schwäche bewußt, kann ich nicht verſprechen, daß ich nicht das eine oder andere Mal mich gegen den Gehorſam, gegen brüderliche Liebe uſw. vergehen werde." Gegen dieſe Vergehen, ſagt der hl. Bernhard a. a. O, gibt es als Heilmittel die Zurechtweiſung und die Buße; denn jene Vergehen geſchehen nicht aus Verachtung des Gebotes oder des Heilmittels, und ſind deshalb auch nicht gegen das Gelübde. Aber ebenſo verhält es ſich auch mit dem Zuſatz in obiger Gelübdeformel, der übrigens in keinem Orden, ſoweit ich weiß, ſich findet. Ein Weib nehmen, war aber für immer ausgeſchloſſen; das iſt das Weſen der perpetua continentia. Die menſchliche Schwäche bringt es jedoch mit ſich, daß man in

castitatem (ich gelobe nicht Keuschheit), denn fragilitas humana non permittit caste vivere (die menschliche Gebrechlichkeit gestattet nicht, keusch zu leben), sondern allein nur die englische Stärke und die himmlische Kraft, auf daß er ein freies Gewissen behalte ohne alles Gelübde."[1] Luther verführt hier förmlich zur simulatio, zur Verstellung. In der Subdiakonatsweihe wird vom Bischofe dem Betreffenden, dem es, wie der Bischof ausdrücklich ihm einschärft, frei stand, das Joch auf sich zu nehmen oder nicht, gesagt, daß er in Zukunft die Enthaltsamkeit halten müsse;[2] von Luther wird der Subdiakon belehrt, er solle in seinem Innern bei den Worten des Bischofs sagen: ich gelobe dies nicht, ich gelobe nicht Keuschheit, und so soll der Betreffende im Innern die beigesetzten oder von ihm gedachten Worte: „soweit es die menschliche Gebrechlichkeit erlaubt", deuten; denn, sagt Luther, diese erlaubt es nicht, keusch zu leben. Der Bischof und die Umstehenden meinen, der zu Weihende unterziehe sich der Verpflichtung der Enthaltsamkeit; er selbst aber leugnet es mit Bewußtsein in seinem Innern! Er stellt sich äußerlich anders, als er in seinem Innern ist. Er betrügt die ganze Welt.

Luthers Drängen zur Priesterehe, und zwar mit allen Mitteln, war selbst den Böhmischen Brüdern zu arg; er mußte sich deshalb gefallen lassen, herbe Wahrheiten von ihnen zu hören. „Der Priester hat sich", schreiben sie 1523—1524, „bei seiner Weihe durch freiwilligen Vertrag verpflichtet, Christo und der Kirche bis zu seinem Tode zu dienen. Wie kann aber jemand, der sich freiwillig dem Dienste Christi gewidmet und das Gelübde abgelegt hat und also nicht mehr frei ist, dem Ehestand

---

Gedanken, in Worten, in Begierden nicht immer so behutsam und vollkommen ist, wie es der Bewahrung der perpetua continentia förderlich ist. Es ist, angesichts der menschlichen Schwäche, unmöglich, hierin die höchste Vollkommenheit zu versprechen, weil man sie im Leben nicht erreichen kann. Der geringste Fehltritt wäre in diesem Falle ein Meineid. Man verspricht die höchst mögliche Vollkommenheit, nämlich quantum fragilitas humana permittit. Die Deutung Luthers, Melanchthons, Carlstadts, Zwinglis, Bugenhagens und anderer Genossen sollte nur ein Schanddeckel der Laster sein, gerade so, wie ihre Deutung des Paulinischen melius est nubere quam uri.

[1] An den christl. Adel, Weim. VI, 441 f.

[2] Der Bischof sagt zu jenen, welche die Subdiakonatsweihe erhalten: „Iterum atque iterum considerare debetis attente, quod onus hodie ultro appetitis. Hactenus enim liberi estis, licetque vobis pro arbitrio ad secularia vota transire; quod si hunc ordinem susceperitis, amplius non licebit a proposito resilire, sed deo, cui servire regnare est, perpetuo famulari et castitatem illo adjuvante servare oportebit . . . Proinde dum tempus est, cogitate, et si in sancto proposito perseverare placet, in nomine domini huc accedite."

sich widmen, da es doch den Diakonen, welche Diener der Priester sind, . . . nicht freisteht, Ehe zu schließen? . . . Dazu kommt die übergroße Ablenkung im Ehestand und die Sorge, der Gemahlin zu gefallen, für die Lebensbedürfnisse, für Kinder, Haus und verschiedene Bedürfnisse zu sorgen, wie es der Apostel verkündet, und die durch Erfahrung bewiesene Wahrheit, wie es denjenigen und deren Kindern erging, die als Verheiratete ordiniert wurden. Übrigens stehen demjenigen, der als Priester wegen seiner Leidenschaft in Gefahr ist, andere Mittel zu Gebote als die Ehe, wie Arbeit und Disziplin, Vermeidung der Gelegenheit, Beherrschung der Sinnlichkeit usw. Denn nur wenige gibt es, die im Ehestande in Christo leben und Gott gefallen, so daß sie nicht größere Verdammung verdienten, als wenn sie ledig wären." Das Leben in der Freiheit des Fleisches sei eine schlechte Grundlage beim Auszuge aus Babylon usw. Das Heiraten mache niemand selig, denn „in ihm sind viele Hindernisse des Heiles und Ursachen, die von demselben ableiten".[1]

Im Jahre 1521 suchte Luther auch die Ordensleute ebenso wie die Weltpriester durch seine Lehre zu fangen. Ein jedes Gelübde, schreibt er in seinem Buche über die Mönchsgelübde, werde nur bedingungsweise abgelegt, d. h. unter der Voraussetzung, daß die Erfüllung desselben möglich sei, so daß man frei sei, sobald sich die Unmöglichkeit herausstellt. Mehr als von anderen Gelübden gelte dies aber von dem der Keuschheit, „da sich die Unmöglichkeit gerade bei der Keuschheit mehr als anderswo offenbart". Mithin „scheint vor Gott das die Form des Gelübdes zu sein: Ich gelobe Keuschheit, so lange es möglich ist, so daß ich, wenn ich sie nicht mehr halten kann, heiraten darf."[2] Also das scheint die Form des Gelübdes zu sein vor Gott (natürlich auch des von Luther abgelegten), das, wie überall, lautete: „Ich verspreche Gehorsam . . . zu leben ohne Eigentum und in Keuschheit (Enthaltsamkeit) . . . bis zum Tode"? Ich verspreche feierlich vor Gott und der Kirche: „ich will enthaltsam sein bis zum Tode", und der Sinn dieser Worte soll sein: ich will enthaltsam sein, bis ich mich gedrungen fühle, zu heiraten? Nicht

[1] S. das böhmische Dokument bei A. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder, I (1857), S. 503. Vgl. dazu ebdf. S. 189 f.

[2] Weim. VIII, 630: „probatur omne votum fieri conditionaliter et semper exceptam intelligi impossibilitatem". 633: „Si in ulla parte regulae impossibilitas locum habere debet, merito prae caeteris in castitate locum habebit: si in castitate locum non habet, multo minus in caeteris locum habere debebit." 632 f.: „Videtur ergo forma voti apud deum sic habere: voveo castitatem, quamdiu possibilis fuerit, si autem servare nequiero, ut liceat nubere". Erl. 10, 453 (in der Predigt): „Es hat diesen Punkt kein Mensch je anders geglaubt und geachtet."

ein anderer, sondern Luther zwingt die Mönche zur ärgsten Heuchelei, zur Lüge, zum Betruge. Anders mit dem Munde, anders im Innern. Wer am Ende dieses Paragraphen erfahren wird, daß nach Luther ein heimlich Ja ein öffentliches Nein sein könne, ja müsse, und es nichts zu bedeuten habe, wenn einer „um besseres und der christlichen Kirche willen eine gute starke Lüge tue", der wird Luthers eben erwähnte Verirrungen begreifen. Aber wie beweist denn Luther seine These? Teilweise wissen wir es schon aus dem dritten Paragraphen, wo wir seine Trugschlüsse dargelegt haben, insoweit sie sich auf seine Fälschung der Profeßformel aufbauen.[1] Aber es gibt noch ganz andere, und sie sind die eigentlichen. Sie gründen sich auf die Gleichheit aller Gelübde und die Unmöglichkeit, das Keuschheitsgelübde zu erfüllen. Es ist der Mühe wert, uns dabei ein wenig aufzuhalten.

D. Keuschheitsgelübde und eheliche Keuschheit gegenüber der „Unmöglichkeit".

„Das Gelübde", schreibt Luther, „wenn es auch in sich richtig und gut ist, hört auf Gelübde zu sein vor Gott und bindet nicht mehr, sobald dessen Erfüllung unmöglich gemacht ist. Du hast z. B. versprochen, nach Kompostella zu wallfahren; auf dem Wege dahin wirst du aufgehalten, sei es durch den Tod, sei es durch Mangel oder durch Krankheit, da wird das Gelübde ohne Skrupel unterlassen. Und so ist erwiesen, daß jedes Gelübde nur bedingungsweise geschieht, und immer in sich schließt: ausgenommen die Unmöglichkeit." Der Reformator ist von seinem Trugschluß so entzückt, daß er ausruft: „Ist das ganz klar und gewiß?" Und er fährt fort: „Was nämlich von einem Gelübde gesagt wird, das wird von allen gesagt. Denn alle, große und kleine, zeitliche und ewige, sind gleichmäßig im Gebote eingeschlossen: Gelobet und erfüllet. Wenn also in einem Gelübde, sei es auch im geringsten, die Unmöglichkeit ausgeschlossen ist, so ist sie es auch in jedem, selbst im größten. Wenn du also den Zölibat gelobst und du nachher fühlst, daß es dir unmöglich sei, solltest du dann nicht frei heiraten können, indem du dein Gelübde als bedingt deutest?"[2]

Ich halte vorerst die Bemerkung für überflüssig, daß weder Luther noch irgend einer seiner damaligen zeitgenössischen Ordensleute die Klostergelübde bedingungsweise oder im Sinne, wie Luther hier deutet, abgelegt

[1] S. oben S. 50 f.
[2] Weim. VIII, 630.

habe; alle haben dieselben gemacht usque ad mortem, bis zum Tode. Es konnte ihnen also nichts helfen, wenn sie nachträglich dieselben so deuteten, wie Luther vorschlägt, selbst im Falle, daß er mit seiner Deutung recht hätte; es war immer ein Gelübdebruch, das größte Sakrileg, als welches er von ihm noch 1518 ganz richtig gebrandmarkt wurde. Aber wie verhält es sich mit Luthers Deutung und mit dem angeführten Vergleich? Dies wollen wir näher untersuchen.

Luther schreibt also, jedes Gelübde, auch das des Zölibates, binde nicht mehr, sobald die Unmöglichkeit, dasselbe weiter zu erfüllen, eintrete, und er zieht zum Vergleich eine nach Kompostella gelobte Wallfahrt her. Allein das Resultat stützt sich nur auf einen Trugschluß. Welcher Art war denn die Unmöglichkeit, welche dem Wallfahrer nach Kompostella die Ausführung seines Gelübdes vereitelte, oder jene, die (um weitere Vergleiche Luthers anzuführen)[1] die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus und die Martyrer, während sie im Kerker gefangen lagen, von der Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe abhielt? Es war eine rein äußerliche gewaltsame Unmöglichkeit, die nicht unserer Botmäßigkeit unterliegt. Die Unmöglichkeit aber, welche Luther für die Haltung des Keuschheitsgelübdes vorgibt, ist eine innere, die selbstverschuldet ist. Sie tritt nicht plötzlich ein, zu ihr hin ist ein Weg, oft ein langer. Vom Wege spricht Luther im Jahre 1521 nicht mehr, sondern nur vom Ende desselben, vom Zustand des uri, der Fleischesbrunst. Ein Schriftwort war alsbald gefunden: melius est nubere, quam uri, es ist besser zu heiraten als zu brennen.[2] Um die Deutung war Luther nie verlegen; er war hierin Meister.

Wer ist aber schuld an diesem Zustande? Nur der Betreffende; er war ja nicht immer in demselben. Das hätten Luther und alle seine Anhänger von sich selbst gestehen müssen. Sie kamen nach und nach zum uri, weil sie durch eigene Schuld den Versuchungen und Begierden des Fleisches nicht Widerstand geleistet, sich selbst in die Gefahr stürzten,

---

[1] Luther schreibt nämlich ebds.: „Ipsa divina mandata cum sint citra omnem controversiam immutabilia, tamen quod opera externa exceptam habent impossibilitatem. Neque enim damnabis S. Petrum, quod vinctus ab Herode non praedicavit, non servivit proximo suo, sicut habet praeceptum charitatis, sed beata impossibilitas eum excusat. Nec Paulum facies reum omissae charitatis, quod saepius voluit venire ad Romanos, et tamen prohibebatur . . . [nec] et martyres in carceribus impios dicemus, nisi opera omittere potuerunt, impossibilitate urgente." S. dazu weiter unten S. 104 wegen des Gebetes.

[2] 1. Cor. 7, 9.

und die Mittel, um die Einwilligung zu verhüten, nicht angewendet haben, wie es ihre Pflicht war. Vom Fleische, von der Begierlichkeit angefochten werden und dieselbe mit ihren Begierden fühlen, ist nach allgemeiner Lehre der Kirche, der Väter, der Scholastiker keine Sünde; denn die Begierden, die sinnlichen Triebe der Natur, sind nicht die Sünde. Diese wird erst nach Bestimmung des Willens erzeugt, wenn man in der Anfechtung, in der Versuchung unterliegt, d. h. in die Begierden einwilligt.[1] Dann erst wird der Zustand des uri bereitet.[2] Luther selbst gestand dies im Jahre 1523: „Es ist kein Zweifel, daß diejenigen, so der Keuschheit Gnade haben, dennoch zuweilen die böse Lust fühlen und angefochten werden; aber es ist ein Übergang, darum ist ihr Ding nicht brennen."[3] Letzteres, lehrt er, ist überall, wo nicht Lust und Liebe zur Keuschheit ist,[4] und er rechnet die Fleischesbrunst zu den großen greulichen Todsünden, ebenso wie die Unzucht.[5]

Das alles sah der mitleidige Reformator ein, er wollte daher „Mönchen und Nonnen beispringen; so sehr erbarmt es ihn dieser armen Menschen, „pollutionibus et uredinibus vexatorum juvenum et puel-

---

[1] S. darüber im weiteren Verlaufe über die Erbsünde. Hier nur ein paar Belege. Der hl. Thomas lehrt Qu. 4 de malo, a. 2 ad 10: „Concupiscentia secundum quod est aliquid peccati originalis, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi." Lange vorher lehrte aus Erfahrung der hl. Augustin dasselbe an vielen Orten; nur ein Beleg genüge. Sermo 128, c, 10, n. 12: „Facite quod potestis, quod ait ipse apostolus: non regnet peccatum in vestro mortali corpore ad obediendum desideriis eius . . . Mala desideria surgunt, sed noli obedire. Arma te, sume instrumenta bellorum . . . Quid est, non regnet? Id est, ad obediendum desideriis eius. Si coeperitis obedire, regnat. Et quid est obedire, nisi ut exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato?"

[2] So sagt z. B. Haymo in epist. 1 ad Cor. 7, 9: „uri est proprio calore corporis cogente libidinem explere et quocunque modo nefas perpetrare." Der Lombarde Collect. in ep. 1 ad Cor., l. c.: „uri enim est desideriis agi vel vinci." Thomas von Aquin ibid., lect. 1ª: „uri, i. e. concupiscentia superari." Dietenberger zur Zeit Luthers, Contra temerarium M. Lutheri de votis monasticis iudicium libri duo (Coloniae 1525), fol. 238: „Uri enim est desideriis agi et vinci. Cum enim voluntas calori carnis consentit, uritur. Qui concupiscentia impugnatur, calescit quidem, sed non uritur."

[3] Weim. XII, 115.

[4] Ebds.: „Brennen ist die Brunst des Fleisches, die mit Wüten nicht aufhört, und die tägliche Neigung zum Weibe oder zum Manne, welche allenthalben ist, wo nicht Lust und Liebe zur Keuschheit ist" usw.

[5] Erl. 3, 132. Ja, noch in seinem Todesjahre 1546, Erl. 16, 142.

larum",[1] er will sie aus diesem Zustande befreien.[2] Ganz recht. Aber wie? Durch eine noch größere Sünde, indem er gleichsam sagt: Nun seid Ihr beim Zustande angelangt, der es Euch unmöglich macht, fernerhin enthaltsam zu sein, somit bindet Euch das Gelübde nicht mehr. „Nimm Dir ein Weib, und leicht wird Dir das Gesetz der Keuschheit zu erfüllen";[3] der fleischliche Umgang mit dem Weib ist Dein Heilmittel, Deine Befreiung! Das ist der Sinn aller Erörterungen Luthers. Der mitleidige Reformator treibt also einen Teufel durch den anderen aus.

Aber wenn der Teufel doch wenigstens ausgetrieben gewesen wäre. Nach der Beweibung wiederholte sich vielmehr bei diesen „Befreiten" derselbe Zustand, in dem sie vor der Beweibung waren. „Die Befriedigung der Fleischeslust", schreibt Luther selbst 1514, „löscht nicht, sondern entzündet vielmehr die Begierlichkeit."[4] Die abgefallenen Priester und Ordensleute, welche die ihnen von Gott verliehene Gnade, ihr ewiges Gelübde zu halten, in so frevelhafter Weise verscherzt hatten, durften keinen Anspruch machen auf die Gnade, die „eheliche" Keuschheit und Treue zu bewahren. Mußte doch Luther nach seinem Abfalle im Hinblick auch auf die weltlichen, zu seiner Lehre sich bekennenden Eheleute gestehen, daß die Wollust durch nichts geheilt werden könne, nicht einmal durch die Ehe, denn der größere Teil der Verheirateten lebe im Ehebruch; selbst die „frommen" Gatten fänden Überdruß an der eigenen Frau und liebten die verbotene.[5] Um so mehr war dies bei den treubrüchigen Priestern der Fall. Czecanovius, d. i. der Konvertit Staphylus, weiß, daß die „Ehe" der lutherischen Geistlichen in ihnen die Wollust nicht auslösche.[6] Luther selbst machte einige Monate nach seiner Beweibung die Erfahrung an sich. Denn wie wäre es sonst möglich, daß er, das sechste Gebot „Du sollst nicht ehebrechen" auslegend, schreiben konnte: Gott schone in diesem Gebote keines einzigen, Gott habe nicht

[1] Enders, III, 207, Aug. 1521.

[2] So schreibt er am 11. Nov. desselben Jahres, ebds. S. 247: „Jam enim et religiosorum vota aggredi statuo et adolescentes liberare ex isto inferno coelibatus uredine et fluxibus immundissimi et damnatissimi. Partim haec tentatus, partim indignatus scribo."

[3] Weim. VIII, 632.

[4] Weim. III, 486.

[5] Oben S. 16. Bereits im J. 1522 hat Schatzgeyer gegen Luthers Lehre von der angeblichen Unmöglichkeit im Zölibat auf die nicht geringere Unmöglichkeit im Ehestande aufmerksam gemacht, und klar gelegt. Replica contra periculosa scripta etc. Fol. g iij.

[6] De corruptis moribus utriusque partis, pontificiorum videl. et evangelicorum (s. l. et a.), fol. Fiij.: „Coniugium in Lutheranis sacerdotibus non restinguere vagas libidines." S. über Czecanovius Paulus im „Katholik" 1895, I, 574; 1898, I, 192.

das Vertrauen, daß es einen Ehemann gebe, der sich an seinem Weibe begnügen ließe. Wenn nicht öffentlich, so seien doch alle, er mit inbegriffen („wir"), im Herzen Ehebrecher, nur Äußerliches verhindere, es auch öffentlich zu werden. Diese Art sei allen Menschen eingepflanzt. Wir begreifen, wenn er in demselben Jahre schreibt: „Du kannst nicht Keuschheit geloben, Du hättest sie denn zuvor; aber Du hast sie niemals: mithin ist das Gelübde der Keuschheit null und nichtig, gerade als wolltest Du geloben, Du wolltest nicht Mann oder Weib sein." [2]

Bei Jenen, die von Luther zum Abfall verführt wurden, stimmte dies vollends, und es zeigte sich dies erst recht, als seine Lehre bereits in Fleisch und Blut der Verführten übergegangen war, besonders der abgefallenen Priester und Ordensleute. Der eben angeführte Staphylus (unter dem Namen Sylvester Czecanovius) schreibt um 1562 inbezug auf die protestantischen Prediger-Ehen, daß, wenn die Prediger ihre Schande nicht leichter verstecken könnten als die katholischen Prälaten, auf welche die Augen aller gerichtet sind, während man auf jene nicht achte, bald der Ehestand des größten Teiles jener sich schändlicher befleckt erweisen würde, als der Cölibat dieser. Erst vor ein paar Jahren habe er auf einer Reise durch Thüringen zu Neuburg lutherische Kirchenvisitatoren angetroffen, in deren Visitationsakten er von verheirateten evangelischen Predigern zahlreichere und schändlichere Vergehen und Ehebrüche verzeichnet gefunden, als je bei den Katholischen in einem so kleinen Gebiete Hurereien gefunden werden könnten. Die Ehescheidungen, welche nun

---

[1] Weim. XVI, 511, vom 5. Nov. 1525, heißt es im deutschen Text: „Das ist eine große und schöne Ehre, die Gott der Welt zueignet, nämlich daß sie ein Stall voll Ehebrecher und Ehebrecherinnen ist. Gott verdiente wohl an uns, daß wir ihm Feind würden, weil er uns also schändet, höhnet und schmähet und niemand darzu ausnimmt, auch unsere Mönche nicht, wenngleich sie noch einmal Keuschheit gelobt hätten. Da siehst Du, daß uns Gott nicht vertrauet, daß ein Ehemann wäre, der sich an seinem Weibe ließe begnügen (und umgekehrt) . . . Gott schonet keines, schilt uns alle zugleich in diesem Gebot Ehebrecher und Ehebrecherinnen . . . schilt uns alle, niemand ausgenommen, daß wir Hurentreiber sind; ob wir's gleich nicht vor der Welt öffentlich sind, so sind wir's doch im Herzen, und wo wir Raum, Zeit, Statt und Gelegenheit hätten, brächen wir alle die Ehe. Die Art ist in allen Menschen eingepflanzt, es wird keiner ausgenommen, er heiß Mann oder Frau, alt oder jung, sie liegen allzumal in diesem Spital krank. Und diese Seuche hängt uns nicht an wie ein roter Rock, das wir's könnten ausschlagen oder weglassen, sondern wir haben's vom Mutterleib mit uns gebracht und ist uns durch Fell und Fleisch, Mark und Bein und durch alle Adern durch und durch gezogen."

[2] Weim. XIV, 711.

unter den Evangelischen vorkämen, seien unzählbar. Überhaupt sei aus der verkehrten Erklärung jenes Paulinischen Ausspruches: Es ist besser zu heiraten als zu brennen, bereits viel übles erfolgt, und es stehe das Schlimmste für die nächste Zukunft in Aussicht.[1] Was dieser Autor sagt, bestätigen andere, ganz abgesehen von Wicel, der manchem als parteiisch gelten mag.

Den Teufel hat also Luther durch den Rat zum Gelübdebruch und durch das Heilmittel der „Ehe" bei den abgefallenen Mönchen und Priestern nicht ausgetrieben; derselbe wurde im Gegenteil viel feister und frecher, und es bildete sich bei der Predigerzunft in diesem Punkte sogar eine Tradition heraus. Luther, der um Erklärungen, Ausreden, Entschuldigungen, seien sie noch so verwegen, niemals verlegen war und es so gut verstand, seinen Karren jeweilig umzuwenden, führte den Ehebruch auf die Erbschaft zurück, die uns Adam hinterlassen hat? Aber ist dies wahr in dem Sinne, in welchem er es versteht? Ist es wahr, daß jeder, wenigstens im Herzen, ein Ehebrecher ist, obgleich er, weil verhindert, den äußeren Akt nicht vollführt? Da würde das menschliche Leben zu einem Hundeleben.

Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich: das war, wie ich im nächsten Abschnitte nachweisen werde, seit 1515 der Ausgangspunkt für seinen „Umschwung". Dies sagt und erklärt uns alles. Nach und nach gelangte er in einen Zustand, in welchem von einem Kampf oder Widerstand auch gegen die fleischlichen Versuchungen und Begierden,

---

[1] Sylvester Czecanovius De corruptis moribus utriusque partis, pontificiorum videlicet et evangelicorum (s. o. S. 93) und Döllinger, Die Reformation, II, 440, Anm. 20. — Der Chronist Freiberg erzählt (bei Meckelburg, Die Königsberger Chroniken, 1865, S. 165): „In der Zeit, als das Evangelium zum ersten allhier (im Ordenslande Preußen) gepredigt (1525 ff.), da war ein solches Weib- und Mannehmen, ob man nicht einen Pfaff oder Mönch erhalten könnte. Denn damals hatten diese in der Erste noch Geld von den (Votiv)messen, darum war ein Gedränge um sie. War das Geld weg und verzehrt, so liefen sie wieder auseinander, gerade wie sie vorher zusammenliefen. Es gab schier keinen Tag, daß nicht Mönche, Pfaffen und Nonnen, auch andere Mägde getraut wurden, es war alle Tage ein Schmaus daselbst." Schon Erasmus, um von anderen zu schweigen, schreibt im Jahre 1529: „Nunc circumspice mihi sodalitatem istam evangelicam, quot habet adulteros, quot temulentos, quot aleatores, quot decoctores, quot aliis vitiis infames . . . Circumspice num castiora sint eorum coniugia, quam aliorum, quos ducunt pro ethnicis? Agnoscis, opinior, quas hic fabulas tibi possim referre si libeat. Neque enim necesse est, ut notissima referam, quae vel magistratus vel plebes reclamante aut connivente magistratu publicitus designavit." Opp. t. X (Lugd. Batav. 1706), p. 1579.

von einer Bezähmung des Fleisches keine Rede mehr war, und den aufsteigenden Begierden die Einwilligung sogleich auf dem Fuße folgte.[1] Luther dachte, sprach, schrieb allmählich unter dem Druck und Trieb der bösen Lust, aus welcher dann derartige schriftliche Erzeugnisse entsprangen, die man nur bei den verkommensten Subjekten, und da selten, zu entdecken vermag. Bloß einen Monat nach obiger Auslassung über Ehebrecher schrieb er nämlich an einen auch erst kürzlich beweibten Priester und Freund, den unglücklichen von ihm verführten Spalatin: „Saluta tnam conjugem suavissime, verum ut id tum facias, cum in thoro suavissimis amplexibus et osculis Catharinam tenueris, ac sic cogitaveris: en hunc hominem, optimam creaturulam Dei mei, donavit mihi Christus, sit illi laus et gloria. Ego quoque, cum divinavero diem, qua has acceperis, ea nocte simili opere meam [Catharinam] amabo in tui memoriam, et tibi par pari referam!“ [2]

Was kann Luther zu seiner Entschuldigung anführen? Dasjenige, was er auch betreffs des Zustandes verkommener Mönche in den Klöstern und betreffs der Unmöglichkeit des Zölibates anführt: „Wer weiß nicht“, schreibt er, „daß jener einheimische und innere Tyrann in unseren Gliedern nicht mehr in unserer Gewalt und Botmäßigkeit ist, als der böse Wille des äußeren Tyrannen? Ja, diesen kannst Du mit schmeichelnden Worten besänftigen und zu Deiner Anschauung ziehen, den inneren Tyrannen aber kannst Du durch kein Bemühen, geschweige denn durch Worte, bezähmen. Was wirst Du zu Paulus sagen? Besaß er nicht einen vollen, wirksamen Willen, als er sagte: ‚Das Gute, das ich will, tue ich nicht, das Schlechte, das ich nicht will, tue ich‘?[3] Warum tut er nicht, was völlig zu wollen er doch bekennt? Wo ist also, was Du sagtest, das innere Hindernis sei nicht entgegen und mache dasjenige nicht unmöglich, was der volle Wille angeordnet hat? Das Fleisch begehrt gegen den Geist, und der Geist gegen das Fleisch; diese sind sich entgegen, sodaß Ihr nicht dasjenige, was Ihr wollet, tut“ [4] usw.

---

[1] Zu Zeiten und später, z. B. 1532, vereinzelt auch früher, da verlangt er allerdings wenigstens von anderen Ehemännern, sie sollen der Lust und Begierde nach einem anderen Weibe Widerstand leisten. Denn Christus sage deutlich: „wenn Du ein Weib ansiehest, ihr zu begehren, so hast Du die Ehe gebrochen im Herzen.“ Erl. 43, 108 ff.

[2] Brief vom 6. Dez. 1525. Enders, V, 279. Aurifaber und nach ihm De Wette haben die Stelle von „Ego quoque“ an, wohl als unsauber, weggelassen.

[3] Röm. 7, 19.

[4] Weim. VIII, 631. Die letzte Schriftstelle ist aus Gal. 5, 17.

Aber sagt denn Luther damit was Neues, daß wir aus uns nicht den inneren Tyrannen überwinden können? Ist es erst damals bekannt worden, daß wir das Gelübde nicht aus eigenen Kräften erfüllen können? „Niemand wähne," schreibt der hl. Augustin, „daß er aus eigenen Kräften, was er gelobt hat, erfülle; aber der Dich ermahnt zu geloben, unterstützt Dich, daß Du das Gelobte halteſt." [1] Gott selbst und seine Gnade unterstützen uns, das zu erfüllen, was wir aus uns nicht vermögen. Gott verläßt uns nicht. Mußte doch selbst Luther (allerdings, als er durch Philipps von Hessen Begehren nach einem zweiten Weib in Verlegenheit war) gestehen: „Ich glaube kaum, daß ein Christ von Gott also verlassen sei, daß er sich nicht sollte enthalten können." [2] Aber wie können wir uns des Beistandes Gottes versichern? Durch die Weltmacht, durch das Gebet.

E. Weg zur „Unmöglichkeit": Sorglosigkeit, Vernachlässigung des Verkehrs mit Gott, Unmäßigkeit.

„Als ich wußte," sagt Salomon, „daß ich nicht anders enthaltsam sein könnte, außer Gott gebe es, da ging ich zum Herrn und habe ihn gebeten." [3] Die Kirche setzt dem fleischlichen uri das geistige entgegen: „Durchglühe," betet sie in der Missa in tentatione carnis, „mit dem Feuer des hl. Geistes unser Herz und unsere Nieren, auf daß wir Dir mit keuschem Leibe dienen und mit reinem Herzen gefallen." [4] Der göttliche Heiland selbst rät als Mittel, um der Versuchung nicht zu unterliegen, die Wachsamkeit und das andauernde Gebet an. [5] Ja, auch Luther hat dies kurz vorher recht gut gewußt, indem er als stärkste Wehr gegen die böse Lust: Gebet, Betrachtung des Leidens Christi sowie Gotteswort an-

---

[1] Enarr. in Ps. 131, n. 3: „Nemo praesumat viribus suis se reddere, quod voverit; qui te hortatur ut voveas, ipse adjuvat ut reddas." Dies wird auch im Sacramentarium Leonianum (ed. Ch. Lett Feltoe, Cambridge 1896), p. 139, schön ausgedrückt: „Respice Domine propitius super has famulas tuas, ut virginitatis sanctae propositum, quod te inspirante suscipiunt, te gubernante custodiant."

[2] Bei Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps v. Hessen mit Bucer I, 343. Anm.

[3] Weish. 8, 21.

[4] „Ure igne S. Spiritus renes nostros et cor nostrum, domine, ut tibi casto corpere, serviamus, et mundo corde placeamus." Dies Gebet fand sich auch zu Luthers Zeit im Missale seines Ordens, sowie in seinem Brevier, im letzteren als Oration nach der Allerheiligen-Litanei.

[5] Mark. 14, 38: „Vigilate et orate, ne intretis in tentationem." Luk. 21, 36: „Vigilate itaque, omni tempore orantes."

empfiehlt,[1] und einige Jahre früher die Wachsamkeit und die Inbrunst des Geistes als unfehlbare Mittel gegen die Fleischesbrunst hinstellt.[2] Ich habe gesagt, daß er es damals noch gewußt, aber nicht, daß er es noch sehr geübt hat; denn schon seit dem Jahre 1516 fand er nach seinem eigenen Geständnis selten volle Zeit, das vorgeschriebene Gebet, die Horen, zu persolvieren und die Messe zu lesen. Es bewahrheitete sich bei ihm bereits damals, was er 1520 bekannte: „Ich weiß, daß ich nicht demgemäß lebe, was ich lehre.“[3] Was er andere lehrte, befolgte er selbst nicht. Luther war nichts weniger als ein Geistes- und Gebetsmann, geschweige denn ein Mystiker. Er ging, wie so viele andere seiner Anhänger, z. B. Pellikan, völlig in seinen wissenschaftlichen und anderen Arbeiten und Beschäftigungen auf, wie ich schon oben[4] kurz angedeutet habe; der innere Verkehr mit Gott, der bei ihm nie sehr stark war, hörte nach und nach ganz auf, das Herz erkaltete.

Er wußte sehr wohl, daß dies der gewöhnliche Weg derer sei, die auf abschüssiger Bahn sind. Noch im Jahre 1517 schrieb er: „Da wir mitten unter Feinden sind und beständig von unzähligen Lockungen geködert, von Sorgen verhindert werden, mit Beschäftigungen in Anspruch genommen sind, wodurch wir von der Herzensreinheit abgezogen werden, so bleibt uns dies eine übrig, daß wir uns selbst mit allem Eifer ermahnen und den trägen Geist aufwecken durch das Wort Gottes, betrachtend, lesend, es emsig hörend“ usw. Geschähe dies nicht, meint er, so sei die notwendige Folge Trägheit und Lauheit des Geistes, „die gefährlichste aller Gefahren“, und schließlich Überdruß.[5] Das bewahrheitete sich eben bei Luther selbst. Am 20. Februar 1519 klagt er bereits

[1] S. oben S. 11 f., und Weim. I, 488.

[2] Oben S. 10.

[3] „Sico quod non vico, quae doceo.“ Enders, II, 312. *Seneca*, De vita beata, c. 18: „Aliter loqueris, aliter vivis“.

[4] Oben S. 33.

[5] Kommentar über Hebräerbrief, c. 3., fol. 91: „Sed adhortamini vosmetipsos per etc. (3, 13). Quum simus in medio inimicorum et assidue alliciamur innumeris illecebris, impediamur curis, occupemur negotiis, per quae omnia retrahimur a puritate cordis, idcirco, id unum nobis reliquum est, ut omni studio nos ipsos exhortemur, et velut pigritantem spiritum excitemus verbo dei, meditando, legendo, audiendo illud assidue, sicut hic monet apostolus, sicut et de s. Caecilia legitur, quod evangelium Christi assidue gerebat in pectore, et nec diebus nec noctibus ab oratione et colloquiis divinis vacabat (3. Responsorium in der Matutin am Feste der Heiligen). Quod nisi fieret, certe multitudine primarum rerum tandem obtruderent et obruerent nos accidia et tepiditas (Hs. trepiditas) spiritus, omnium periculorum periculosissimum“ etc.

seinem Vikar Staupitz: „Ich bin ein Mensch, zugleich ausgesetzt und fortgerissen von der Gesellschaft, von der Völlerei, von den Regungen des Fleisches, von der Nachlässigkeit und anderen Beschwerden, wozu noch kommt, was mich von Amtswegen drückt.“ [1]

Im Jänner desselben Jahres öffnet er uns seinen diesbezüglichen Seelenzustand in noch grelleren Farben. Er sprach in einer Predigt über den ehelichen Stand: „Es ist eine schändliche Anfechtung (gegen Keuschheit und Jungfrauschaft), ich habe sie wohl erkannt. Ich meine zwar, Ihr sollt's auch wissen. O, ich kenne sie wohl, wenn der Teufel kommt und reizt das Fleisch an und entzündet es. Darum bedenke sich einer wohl vorhin und prüfe, ob er in der Keuschheit leben kann, denn wenn das börnen (brennen) wird, ich weiß wohl, wie es ist, und die Anfechtung kommt, so ist das Auge schon blind“ usw. „Ich habe von mir nicht so viel, daß ich mich enthalten kann.“ Es hätten einige ganze Bücher darüber geschrieben, wie man sich enthalten soll, wie es ein so unsauber Ding sei um ein Weib, und schlammig usw.; auch diene dazu Ovids De remedio amoris, in Wahrheit aber reize die Lesung desselben einen noch mehr. „Wenn die Anfechtung kommt und das Fleisch entzündet wird, so bist Du bereits blind, obgleich das Weib nicht schöner ist. Einer nähme wohl Mist und löschte mit ihm, hätte er kein Wasser.“ [2] Von da bis zum Zustande, in dem sich Luther im Jahre 1521 befand und durch Fleischesbrunst völlig blind wurde, war nur mehr ein kleiner Schritt.

Luther ging betreffs dieses Punktes denselben Weg, den hierin diejenigen Mönche oder Ordensleute von jeher gegangen sind und noch gehen, welche ihre Gott geschworene Treue schließlich brechen und sich beweiben. Es ist der Weg, den der hl. Bernhard einmal beschreibt: Zuerst Sorglosigkeit und Vernachlässigung des Gebetes, infolge davon jene Kälte im Innern; die Gnade nimmt ab, mit ihr und durch jene Kälte die Geistesfrische; die Urteilskraft wird eingeschläfert, die Ordensübungen, welche früher leicht schienen, werden unerträglich, die

[1] Enders, I, 431: „Homo sum expositus et involutus societati, crapulae, titillationi, negligentiae aliisque molestiis, praeter ea quae ex officio me premunt.“

[2] Weim. IX, 213, 215. Die Predigt wurde, wie bekannt, ohne Luthers Wissen und gegen seinen Willen gedruckt. S. seinen Brief bei Enders II, 12 u. 16 Anm. 33. Sie erregte Ärgernis. So z. B. schrieb Luthers Anbeter Ch. Scheurl am 10. April 1519 an Amsdorf: „Legimus multa Martiniana, quae amicissimis plus probantur, quam sermo de coniugio, utpote casta, modesta, pudica, seria, qualia theologum decent.“ Briefbuch, herausg. von Knaake, II, 86. Luther gab dann die Predigt natürlich verbessert und mit Auslassungen wieder heraus. Weim. II, 166.

Wollust lockt an und gefällt; was recht ist, wird abgeworfen und in Acht erklärt, die Gottesfurcht verlassen. „Zuletzt reicht man der Schamlosigkeit die Hände, und es wird jener verwegene, schändliche, schmählichste Sprung, voll von Schimpf und Schande, unternommen von der Höhe in den Abgrund, vom Estrich auf den Misthaufen, vom Throne in die Kloake, vom Himmel in den Kot, vom Kloster in die Welt, vom Paradies in die Hölle." [1]

Bei Luther und dem weitaus größten Teil seiner jüngeren Anhänger kam aber noch ein neuer Nahrungsstoff der Fleischesbrunst hinzu, nämlich die Trunkenheit, die Völlerei. Auch nur diese allein zu überwinden, bedarf es einer vom Gebete um Gottes Hilfe unterstützten Anstrengung nicht weniger als zum Siege über den innern Tyrannen. Was erst, wenn beide gepaart sind? „Ihr sollt vom Weine nicht betrunken werden," ermahnt der hl. Paulus; „denn vom Weine kommt Unkeuschheit." [2] Das wußte Luther sehr wohl und riet deshalb dagegen das abendliche Gebet.[3] Und im Jahre 1516 schreibt er: Überessen und Trunkenheit sind Nahrungsstoffe für die Unzucht. Deshalb haben die hl. Väter angeordnet, daß derjenige, welcher Gott dienen will, vor allem andern das Laster der Schlemmerei überwinden müsse, was jedoch das Schwierigste ist." Obgleich dieses Laster nicht immer, z. B. vielleicht bei den Greisen, zu Ausschweifungen führen möge, so mache es doch das Gemüt fürs Göttliche unfähig.[4] Im Jahre 1519

[1] Sermo 63 in Cant., n. 6. Ich will nur den Schluß hier im lateinischen Texte geben: „Datur postremo impudentiae manus; praesumitur ille temerarius, ille pudendus, ille turpissimus, plenus ille ignominia et confusione saltus de excelso in abyssum, de pavimento in sterquilinium, de solio in cloacam, de coelo in coenum de claustro in saeculum, de paradiso in infernum."

[2] Ephes. 5, 18: „Nolite inebriai vino, in quo est luxuria" (ἀσωτία). Luther übersetzte: „Sauft Euch nicht voll Weins, daraus ein unordentlich Wesen folgt". Diese Auffassung hat er bereits Römerbrief fol. 270 b. Übrigens gebraucht schon Terenz das bekannte Wort: „Sine Cerere et Libero (Baccho) friget Venus" (Eun. 4, 5, 6). Dazu vergl. auch Sprichw. 20, 1.

[3] Weim. III, 362 (1513—1514): Quia super stratum otiosis ac maxime iis qui sunt potati, solet carnis vexatio titillatioque excitari, ideo memoria opus est et non perfunctoria recordatio dei, sed fixe in meditatione dei manendum."

[4] Römerbrief über Röm. 13, fol. 271: „Comessatio et ebrietas fomenta sunt impudicitiae . . . Ideo sancti patres statuerunt, quod volens deo servire ante omnia vitium gulae expugnandum (conetur), quod sicut primum, ita et difficillimum. Eo autem non extirpato, etiamsi ad cubilia et lascivias non perducat, ut forte in senibus, tamen animum ineptum reddit divinis." S. auch Weim. I, 520.

hörten wir aber soeben Luther bereits klagen, daß er der Völlerei[1] und, damit zusammenhängend, den Regungen der fleischlichen Lust ausgesetzt sei. Dieses Bekenntnis müsse man nicht strenge nehmen, sagt man. Dem gegenüber erwidere ich, daß es in einem völlig ernsten Zusammenhang vorkommt. Luther bittet den Staupitz, für ihn zu beten; er hat die Zuversicht, daß Gott des Staupitz Herz zwingen werde, sich für ihn, Luther, zu kümmern. Als Grund gibt er nun an, daß er ein Mensch sei, ausgesetzt und fortgerissen von der Gesellschaft, usw., wie in der oben gebrachten Stelle vorkommt. Wer nur etwas Menschenkenntnis und Psychologie besitzt, begreift Luthers Wort. Der päpstliche Legat in Worms, Aleander, der selbst nicht völlig unbescholten war, schreibt: „ich will schweigen von seiner Trunkenheit, welcher Luther ungemein ergeben ist".[2] Ist dies auch nicht so streng zu nehmen? Aber nach welchen Regeln der Kritik muß man denn Luther beurteilen? Doch sehen wir weiter.

Von der Wartburg aus schreibt er: „Ich sitze den ganzen Tag hier müßig und trunken."[3] Schon im Jahre nachher (1522) erwähnt er, daß er das, was er soeben schreibe, nüchtern, und in der Morgenstunde, schreibe; später sagte er, er sei jetzt nicht trunken.[4] Luther hielt sich eben an den Landesbrauch und die Gewohnheit. „Unser Herr," sagt er einmal, „muß uns die Trunkenheit für eine tägliche Sünde anrechnen; denn wir können's nicht wohl lassen . . . ebrietudo (Trunkenheit) ist zu ertragen (est ferenda), nicht die Betrunkenheit (ebriositas)," [5] der Rausch. An dem Abend, an dem Luther mit anderen am 19. Oktober 1522 in Erfurt ankam, schreibt der anwesende Melanchthon, geschah nur eine Sache: „Potatum est, clamatum est, quod solet" (es wurde gesoffen und geschrieen, wie es zu geschehen pflegt).[6] Was Wunder? War doch der bekannte Säufer Eobanus Hessus, Luthers Freund, dabei. Luther leugnet nicht diese seine Leidenschaft, er

---

[1] Crapulae. In Gal. 5 (Weim. II, 591, J. 1519) erklärt er zwar auf Grund von Luk. 21, 34; „sicut ebrietas nimium bibendo, ita crapula nimium comedendo gravat corda". Aber Weim. III, 559; 596, ist ihm crapulatus gleich ebrius.

[2] Aleander schreibt: „Lasso a parte la ebrietà, alla quale detto Luther è deditissimo." Bei Brieger, Aleander und Luther, S. 170.

[3] „Ego otiosus et crapulosus sedeo tota die." Enders III, 154.

[4] So schon 19. März 1522: „Sobrius haec scribo et mane, piae plenitudine fiduciae cordis" (Enders, III, 317). „Ich bin jetzt nicht trunken noch unbedacht" (Erl. 30, 363).

[5] Matheſius bei Löſche, Anal. Lutherana, S. 100, n. 100.

[6] Corp. Ref. I, 579.

gab ihr nur eine vornehme Richtung. „Was meinst du," schreibt er in seinem Trostbrief an H. Weller im J. 1530, „daß sonst der Grund wäre, warum ich um so stärker trinke, um so ungebundener schwätze, um so häufiger schlemme, als um den Teufel zu verspotten und zu vexieren, der sich angeschickt hatte, mich zu verspotten und zu vexieren?"[1] Den mit schlechten Gedanken Versuchten ruft er zu: „Ergo edite, bibite, tut euch gütlich! Sic tentatis corporibus soll man gut essen und trinken geben. Die Hurer (scortatores) aber müssen fasten."[2]

Der selbst so arg geplagte und versuchte Luther befolgte seine Anderen gegebene Mahnung pünktlich. Während der Wittenberger Konkordienverhandlungen im J. 1536 hat er es neuerdings bewiesen, denn wir finden ihn öfters „angeheitert". Z. B. am 29. Mai abends speiste er in Gesellschaft von Lukas Cranach und anderen in der Wohnung des W. Musculus, der es erzählt; darnach, schreibt er, „gingen wir zusammen in das Haus des Cranach, und wir tranken wiederum. Nachdem wir das Haus verlassen, haben wir Luther in seine Wohnung geführt, wo neuerdings, sächsisch fortgefahren, in vollen Zügen getrunken wurde (ubi rursum, saxonice processum, potatum est). Luther war wunderbar heiter."[3] Wie bekannt, litt er im J. 1530 sehr stark an Kopf-Summen. Am 15. Jänner 1531 schrieb er an Link: „Das Kopfleiden, das ich mir in Koburg durch alten Wein zugezogen habe, hat das Wittenberger Bier noch nicht überwunden."[4] Er kam in Coburg 16. April 1530 an und blieb mit Unterbrechungen bis 4. Oktober dort. Während der Zeit klagt er fortwährend über jenes Kopfleiden, jenes Summen im Kopfe, für das er nachher, wie wir soeben gesehen, die wahre Ursache angegeben hat.

Anderes hier übergehend,[5] wollen wir hören, was der Apotheker,

[1] Enders, VIII, 1.

[2] Löfche, a. a. O. S. 242, n. 372.

[3] Kolde, Anal. Lutherana S. 229. Vgl. auch S. 228.

[4] „Morbum capitis, Coburgae contractum a veteri vino, nondum vicit cerevisia Wittenbergensis" (Enders, VIII, 345).

[5] Nebenbei nur erwähne ich, daß sich Luther in einem Briefe v. 18. März 1535 als Doctor plenus unterschreibt (Orig. cod. Vat. Ottob. 3029); Enders, X, 137). Er beklagt darin, daß er „für Schwachheit" nicht öfters unter den Studenten beim Bier weilen könne. „Das Bier ist gut, die Magd schön, die Gesellen jung." Ihm schmeckte der Wein besser, dem Sprichwort der früheren verkommenen Priester gemäß, von denen im Lavacrum conscientiae aus dem 15. Jahrhundert gesagt wird: „Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes (Eccli. 19, 2). Et si vinum deest, clamant pro vino alta voce dicentes: absque vino et muleribus nemo letabitur. On frawen und on Wein, mag niemant frolich gesein" (S. l. et a. fol. 13b. S. über die Schrift

welcher am toten Körper Luthers seine Beobachtungen machte, ausspricht. Am 17. Februar 1546 früh wurde der Eislebener Apotheker schnellstens zu Luther gerufen, der auf Geheiß der Ärzte an Luther, der tot dalag, das Klystier anzuwenden hatte, um ihn etwa zum Leben zu bringen. Er tat es. „Als nun der Apotheker das Röhrchen ansetzte, hörte er, daß sich in den Klystiersack einige laute Winde entluden; denn infolge des übermäßigen Essens und Trinkens war der Körper ganz mit verdorbenen Säften angefüllt. Hatte doch Luther eine reichlich ausgestattete Küche gehabt und Überfluß an süßen und ausländischen Weinen. Man erzählt in der Tat, daß er jeden Mittag und Abend einen Sexta süßen und ausländischen Weines getrunken."[1] Soll diese Aussage auch wieder nicht ernst zu nehmen sein, während doch der Bericht selbst als das vollgültigste Zeugnis dafür angeführt wird, daß Luther eines natürlichen Todes gestorben ist? Sie ist vielmehr eine treffende Erläuterung zu Luthers Ausspruch in einem Briefe an Bora vom 2. Juli 1540: „ich fresse wie ein Böhme, und saufe wie ein Deutscher".[2] Daß Luther hinsichtlich des Trinkens ein Kind seiner Zeit war und eine starke genußfrohe Natur besessen habe, leugnen nunmehr selbst Protestanten nicht.[3] Übrigens behandle ich diese „schwache Seite", diese „Kehrseite" des „Übermenschen" Luther, wie bereits in der ersten Auflage, auch jetzt nur nebenbei.[4]

F. Luther spottet über das Gebet in der heftigsten Versuchung.

Trotz alledem wäre bei Luther wie bei jedem anderen noch Rettung möglich gewesen, wenn er zum Gebete seine Zuflucht genommen hätte. Gerade auf der Wartburg hätte er Zeit gehabt, in sich zu gehen und zu Gott zurückzukehren. Aber was hören wir daselbst aus seinem Munde? Am 9. September 1521 schreibt er an Spalatin: „Ich Armer werde kalt im Geiste. Ich bin noch immer schnarchend und faul zum Gebete. Beten und wachen wir, auf daß wir nicht in die Versuchung fallen."[5] Also doch beten und wachen? Welche Versuchung meint er aber, um nicht in

oben S. 76). Vielleicht ist hier der Grundstock zu dem Luther manchmal zugeschriebenen Vers: „Wer nicht liebt Wein, Weib, Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang."

[1] S. das Dokument bei N. Paulus, Luthers Lebensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau (Mainz 1896), S. 5.

[2] Burckhard, Martin Luthers Briefwechsel, S. 357 aus dem Originale. In einem anderen Briefe vom 16. Juli (De Wette V, 298) hat Luther die Stelle abgeschwächt („doch nicht sehr", „doch nicht viel"). S. darüber die interessante Polemik Janssens (Ein zweites Wort an meine Kritiker, 1883, S. 62 f.) gegen Köstlin.

[3] So z. B. Seeberg in Neue Preuß. Zeitung, 1903, Nr. 569.

[4] Noch mehr unten im 13. Paragraphen, H.

[5] Enders, III, 230.

ſie zu fallen? Die des Fleiſches, gegen welche er die Kraft Gottes damals mehr als irgend einer notwendig gehabt hätte? Keine Spur, ſondern die, im Kampfe gegen Kirche und Papſt nicht nachzulaſſen. Luther war vielmehr förmlich dagegen, daß Prieſter und Ordensleute in der fleiſchlichen Luſt, im uri, Gott um ſeine Gnade bitten ſollen, um daraus zu kommen. Er kannte nur mehr eine Arznei gegen die Fleiſchesluſt, ſelbſt auf die Gefahr hin der Untreue gegen Gott: ſich mit einem Weibe verbinden![1]

Er ſchreibt nämlich im Buche über die Mönchsgelübde: „Wirſt Du hier vielleicht ſagen, wie etliche Einfältige und die keine Sorge um die Seelen haben, zu ſagen pflegen, man müſſe Gott um ſeine Gnade, die er niemand verſage, bitten? Herrlich! Warum haſt Du nicht auch dem hl. Petrus geraten, daß er Gott bitte, von Herodes nicht gefeſſelt zu werden? Warum hat Paulus nicht gebetet, daß er nicht verhindert werde, zu den Römern zu kommen? Warum haben die Martyrer nicht gebetet, daß ſie durch die Gefängniſſe nicht von den Werken der Liebe abgehalten werden? Und warum lehrſt Du nicht jenen Wallfahrer nach Compoſtella, er ſolle beten, daß er nicht dürftig werde, nicht erkranke, nicht ſterbe, nicht gefangen werde? Und nun kommt die Mahnung des abgefallenen Mönches: „Das heißt man Poſſen treiben in ſo ernſten Dingen.“[2] Aber wer treibt Poſſen?

Haben denn Petrus[3] und die Martyrer ein Gebot übertreten, weil ſie ſich einkerkern ließen und dadurch abgehalten wurden, zu predigen und Werke der Barmherzigkeit auszuüben? Haben ſie damit geſündigt? Im Gegenteil, ſie haben die ihnen von Chriſtus gemachte Vorherſage, daß ſie verfolgt werden würden uſw., und ſeine Mahnung, der Jünger ſei nicht über den Meiſter,[4] bewahrheitet; ſie haben im Kerker und in ihren Leiden

[1] Der hl. Thomas lehrt Suppl., pu. 42, a. 3 ad 3 dagegen aus eigener Erfahrung: „Adhibetur maius remedium (contra concupiscentiae morbum) per opera spritualia et carnis mortificationem ab illis, qui matrimonio non utuntur.“

[2] Weim. VIII, 631.

[3] Vgl. dazu bereits oben S. 90 f. Luthers Heranziehung von Paulus iſt geradezu unbegreiflich. Was hat denn mit unſerem Thema zu tun, daß Paulus öfters nach Rom kommen wollte, aber immer verhindert und ſomit auch abgehalten wurde, dort die Liebe auszuüben? Was hat denn das mit der vorgeblichen Unmöglichkeit, das Gelübde der Keuſchheit zu halten, und der Aufforderung zum Gebete zu tun? Nicht weniger unbegreiflich iſt die Berufung auf jenen, welcher nach Compoſtella zu wallfahren gelobt hat, auf der Reiſe aber verhindert wird, die Wallfahrt fortzuſetzen. Das Hindernis iſt rein äußerlich, jener hat ſein Gelübde erfüllt; er tat, was er konnte, nicht wie die abgefallenen Ordensleute und Prieſter, welche nicht taten, was ſie konnten, die vielmehr nur taten, um in die Fleiſchesluſt zu kommen und darin zu bleiben.“

[4] Matth. 10, 17 ff.

Christus vor aller Welt bekannt, für ihn und die Wahrheit seiner Lehre Zeugnis abgelegt und dadurch unvergleichlich kräftiger gepredigt als in der früheren Freiheit. Mußten sie nicht vielmehr im Leiden, in den für Christus erlittenen Drangsalen, die dem fleischlichen Menschen eine Torheit sind, beten, daß sie, durch Gottes Kraft gestützt, ausharren könnten? Wie tief ist Luther gefallen, daß er die Befriedigung der fleischlichen Lust, welcher die Ordensleute durch ein feierliches Gelübde für immer entsagt haben, auf eine Linie stellt mit dem Heroismus der Apostel und Martyrer! Für ihn[1] und seinen Anhang waren gerade der Gelübdebruch und die Beweibung das Zeugnis für Christus und daß sie Christen sind; durch sie, gaben sie vor, fänden sie Gott und Christus; Gott, dem sie ewige Enthaltsamkeit gelobt, *rufe sie zur Beweibung!*[2]

[1] Luther schreibt nach seiner Beweibung mit einer entweihten Nonne: „Ego jam non verbo solum, sed et *opere testatus evangelium*, nonna ducta uxore, in despectum triumphantium et clamantium Jo! Jo! hostium, ne videar cessisse, quamvis senex et ineptus, facturus et alia, si potero, quae illos doleant, et verbum confiteantur.“ Enders, V, 226. *Gott* habe ihn wunderbar in die Ehe mit der Nonne geworfen (ebdſ. S. 201), man müſſe seine Beweibung als „*Werk, Sache Gottes*“ bekennen (S. 199) usw.

[2] So z. B. der abgefallene Franziskaner *Brismann* („*aus Anordnung Gottes*“ sei er die Ehe eingegangen. Ebdſ. S. 196). Wegen *Justus Jonas* ſ. oben S. 11, Anm. 6. *Bugenhagen* (Pomeranus) bekennt in seiner Schrift: Von dem ehelichen Stande der Bischoffe und Diaken usw. (Wittenberg 1525), Bl. Viij: „Ich selb habe auch geschworen in diese Lehren der Teufel aus Irrtum, denn ich meinte, ich täte Gott ein Wohlgefallen daran, denn ich hatte Gottes Wort nicht. Soll ich drum nu nicht, es sei nu wie ich denn geschworen habe, solch Teufels Lehren wegwerfen, wenn ich merck, *das mir ein Weib vonnöten ist, das ich widerum komme zu dem Worte* und zur Einsetzung Gottes? Gott verbietet, ich soll nicht huren, ja auch nicht ein fremd Weib, die Dein Weib nicht ist, begeren, und niemand hat ewige Keuschheit, denn wem es Gott gibt. Die Gelübde tun hier nichts zur Sache, wenn es die Not erfordert, *so laßt uns die selbigen um Gotteswillen, mit Gottes Furcht, hinwegwerfen und Genade bitten um den fravelichen* (wohl: „frevelichen“) *Eid* und dafür daß wir den Namen Gottes vergeblich geführt haben; und laßt uns zugleich auch mit freuen, daß wir, nachdem das Evangelion an den Tag kommen ist, aus den Stricken des Teufels entkommen sind! Es bleibe in des *Teufels Lehren um des Eides willen* mit seinen Schaden und halt es mit ihnen mit seinem Schaden, wer da nicht will Gottes Wort hören“ usw. So sprang man mit den Gelübden um, und sagte mit Bucer, die Christen sollten die Gelübde halten, die „mit Gott mögen gehalten werden“. Ein *zweites* Weib als Arznei gegen Hurerei war dann für Viele nur die Folge. Der Jurist Johann *Apel*, Kanonikus im neuen Münster zu Würzburg, der bei Luthers Beweibung zugegen war, beweibte sich mit einer Nonne aus dem Würzburger Kloster St. Marx heimlich „*in Gegenwart Christi*“ („clam sine arbitris, quamquam praesente Christo“), natürlich „zur Rettung seines Gewissens“ (Weim.

Die Apostel, Martyrer und alle wahren Christen dagegen schreckten vor keiner Schwierigkeit zurück, wenn es galt, Christus nachzufolgen und Zeugnis für ihn abzulegen. Da kannten sie keine Unmöglichkeit; sie wußten, daß „bei Gott kein Ding unmöglich ist",[1] daß, was unmöglich ist bei den Menschen, möglich ist bei Gott",[2] und sie „alles vermögen in dem, der sie stärkt".[3] Luther und die abgefallenen Priester und Ordensleute, auf denen das Luthertum aufgebaut ist, glichen hinsichtlich des Kampfes gegen das Fleisch feigen Soldaten, die, vor der Schwierigkeit zurückschreckend, die Flinte ins Korn werfen. Sie ließen sich nicht vom neuen Adam, von Christus, sondern vom alten Adam, dem Fleische und der fleischlichen Lust, besiegen, der sie doch bei der Profeß bis zu ihrem Tode den Abschied gegeben, indem sie statt ihrer Christus als Erbteil erwählt hatten. Nun gaben sie Christus auf, obwohl sie sich fortwährend mit dem Munde auf ihn beriefen, um ihre Laster mit ihm zu decken; sie schauten wieder zurück zum Fleische, ja trieben es nun ärger als je zuvor. Sagt doch der Lutheraner Eoban Hesse schon 1523 selbst von den zu Luther gelaufenen Klosterfrauen: „Keine Hetäre ist lüsterner als diese unsere gewesenen Nonnen".[4] Christus hat über sie von vornherein das Verdammungsurteil gesprochen: „Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und zurückschaut, ist geeignet für das Reich Gottes". „Wer ausharrt bis ans Ende, wird selig werden."[5] Alle Schriftworte zeugen gegen sie und erweisen sie als unevangelisch.

Indem der hl. Augustin das Schriftwort erörtert, daß Loths Frau nach Sodoma zurückblickte und in eine Salzsäule verwandelt wurde,[6] schreibt er unter anderem: „Wenn jemand aus Gottes Gnade

XII, 68). Wodurch unterschied sich eine solche Ehe von jenen geheimen Ehen, in Wahrheit Konkubinaten, gegen welche am Ende des 14. Jahrhunderts Johannes Varensis schreibt (bei Gerson, Opp. I, 916, 919)? Der abgefallene Franziskaner Lambert von Avignon fand nach seiner Aussage erst Ruhe und Christus, als er ein Weib genommen. Vorher, schreibt er, brannte er immer, trotz der vorgeblichen Kasteiungen (Commentariorum de sacro conjugio et adversus pollutissimum regni perditionis coelibatum liber. Argentorati 1524, positio 23, fol. 36 b). Und in ähnlicher Weise Andere.

[1] Luk. 1, 37.

[2] Luk. 18, 27.

[3] Philipp. 4, 13.

[4] Helii Eobani Hessi et amicorum ipsius epp. famil. libri XII (Marpurgi 1543), p. 87: „Quid fugitivos pluribus execrer? Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior."

[5] Luk. 9, 62. Matth. 10, 22; 24, 13.

[6] Genes. 19, 26.

etwas Höheres gelobt als die eheliche Keuschheit, nämlich, wenn er gelobt und sich vornimmt, enthaltsam zu sein, so wird er verdammt, wenn er eine Frau nimmt, während er nicht verdammt würde, wenn er vor dem Gelübde eine genommen hätte. Warum? Weil jener, der das Gelübde der Enthaltsamkeit abgelegt und hernach dennoch eine Frau nimmt, zurückgeschaut hat. So sündigt eine Jungfrau nicht, wenn sie heiratet; wenn aber eine Nonne, eine Gott geweihte Jungfrau, heiratet, so wird sie für eine Ehebrecherin Christi, dem sie geweiht war, gehalten. Sie schaute nämlich von jenem Orte zurück, zu dem sie hingegangen war. Ebenso verhält es sich mit jenen in den klösterlichen Gemeinschaften, wenn sie dieselben wieder verlassen. Darum trachte jeder so gut wie möglich das Gebot zu erfüllen: Gelobet und erfüllet Gott das Gelobte, und niemand schaue zurück oder habe Gefallen an dem, was hinter ihm liegt und was er verlassen hat."[1]

Alle Trugschlüsse helfen Luther und den Seinen nichts, sie werden vom ganzen Altertum verdammt. Sie können für sich bloß ebenso traurige Subjekte, wie sie waren, anführen: die Konkubinarii früherer Zeiten waren ihre Vorläufer; alle sind über einen Leisten geschlagen. Sie sahen in ihrer Fleischesbrunst absolut nichts mehr, und es bewahrheitete sich, was wir Luther von diesem Zustande sagen hörten.[2] Von diesem

---

[1] Enarrat. in Psalm. 83, n. 4: „Unusquisque autem, fratres charissimi, de loco itineris sui, ad quem proficiendo pervenit, et quem vovit deo, inde respicit retro, cum ipsum dimiserit. Verbi gratia, statuit castitatem coniugalem servare (inde enim incipit iustitia); recessit a fornicationibus et ab illa illicita immunditia: quando se ad fornicationem converterit, retro respexit. Alius ex munere dei maius aliquid vovit, statuit nec nuptias pati; qui non damnaretur, si duxisset uxorem: post votum quod deo promisit, si duxerit, damnabitur, cum hoc faciat quod ille, qui non promiserat; tamen ille non damnatur, iste damnatur. Quare, nisi quia iste respexit retro? Jam enim ante erat, iste autem illuc nondum pervenerat. Sic virgo, quae si nuberet, non peccaret (1. Cor. 7, 28). sanctimonialis si nupserit, Christi adultera deputabitur; respexit enim retro de loco quo accesserat. Sic quibus placet, relicta omni spe saeculari et omni actione terrena, conferre se in societatem sanctorum, in communem illam vitam, ubi non dicit aliquis aliquid proprium, sed sunt illis omnia communia, et est illis anima una et cor unum in deum (Act. 4, 32); quisquis inde recedere voluerit, non talis habetur qualis ille, qui non intravit; ille enim nondum accessit: iste retro respexit. Quapropter, charissimi, quomodo quisque potest, vovete, et reddite domino deo vestro (Psal. 75, 12), quod quisque potuerit; nemo retro respiciat, nemo pristinis suis delectetur, nemo avertatur ab eo quod ante est ad id quod retro est: currat donec perveniat; non enim pedibus, sed disiderio currimus."

[2] S. in diesem Paragraphen S. 79, 99.

Zustande aus interpretierten sie die Schriftstelle: melius est nubere, quam uri, es ist besser zu heiraten als zu brennen,[1] während der hl. Paulus nur von denjenigen spricht, die frei sind, und in ihrer Freiheit finden, daß sie sich nicht würden enthalten können. Noch strafbarer ist Luthers Verfahren, wenn er des hl. Paulus Worte im 7. Kapitel an die Römer über den Kampf des Fleisches gegen den Geist und das Unterliegen des letzteren anführt, um zu erweisen, daß man den inneren Tyrann durch nichts überwinden könne.[2] Warum hat Luther unterlassen, auf das nächste Kapitel aufmerksam zu machen, wo Paulus den Sieg des Geistes über das Fleisch durch Christus feiert und von jenen spricht, die nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste, weil sie in Christo sind? Paulus hat völlig Luther und die Seinen (die sich zurücksehnten nach den Fleischtöpfen Ägyptens, die sie für immer verlassen haben sollten) beschrieben, wenn er dann fortfährt: „Die nach dem Fleische sind, haben nur Geschmack am Fleische."[3] Und er spricht das Verdammungsurteil über sie aus: „Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen." Man muß im Geiste leben; das geschieht aber nur; wenn der Geist Gottes in einem wohnt: „Wer aber den Geist Christi nicht hat, der gehört ihm nicht an."[4]

Es gibt also einen Sieg über den inneren Tyrannen, den Luther für unbesiegbar hielt, und wir erhalten ihn durch die Gnade Christi. Derselbe Paulus schreibt: „Es ist mir gegeben der Stachel meines Fleisches, der Engel des Satans, der mich mit Fäusten schlage. Darum habe ich dreimal zum Herrn gefleht, daß er von mir wiche. Und der Herr hat zu mir gesagt: laß Dir an meiner Gnade genügen."[5] Mit der Gnade können wir das Fleisch überwinden, und die Gnade erhalten wir durch das Gebet. Sie empfängt jeder: „Bittet, und ihr werdet empfangen . . . wer bittet, empfängt."[6]

Nun, was sagt Luther dazu? Er fährt in seinem Buche über die Klostergelübde gegen die papistische Mahnung, man solle um die Gnade bitten, fort: „Wie, wenn Gott nicht wollte, daß er gebeten werde? Oder, wenn man ihn bittet, was dann, wenn er nicht hören will?"[7]

[1] 1. Kor. 7, 9.
[2] Oben S. 96 f.
[3] Röm. 8, 5.
[4] Ebds. V. 8. 9.
[5] 2. Kor. 12, 7—9.
[6] Matth. 7, 7. 8. S. andere Schriftstellen, die bereits zitiert sind, oben S. 106.
[7] Weim. VIII, 631: „Quid si deus nolit orari? aut si oretur, quid si nolit audire?"

Zu welchen Irrlehren wurde doch der Reformator durch seine Fleischeslust getrieben! Vorerst sei nur beiläufig gefragt: wie stimmt das zu dem, was er später schreibt: „Im Papsttum hatte ich keinen Glauben, daß mir Gott geben werde, warum ich betete?“ [1] „Im Papsttum haben wir selbst unser Gebet verachtet und gedacht: wo nicht andere für uns bitten, so werden wir nichts erlangen.“ [2] Aus obigem ergibt sich, daß er gerade nach dem Abfalle von Kirche und Papst nicht den Glauben hatte, von Gott erhört zu werden, während vielmehr die von ihm vermaledeiten Papisten diesen Glauben nach seinem eigenen Geständnisse besaßen. Aber, wie bereits bemerkt, der Reformator versteht es, seinen Karren umzuwenden, wie er es eben braucht.

Obige Worte sind aber auch in hellem Widerspruch mit Luthers fortwährendem Gerede vom Vertrauen auf Gott, worin Harnack gerade die Größe Luthers erkennt. [3]

Zeigt sich denn in Luthers Worten: „Wie, wenn Gott nicht wollte, daß er gebeten werde? Oder, wenn man ihn bittet, was dann, wenn er nicht hören will?“ die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann? Gerade das Gegenteil! Und es handelt sich bei Priestern und Ordensleuten um die Hilfe Gottes in der schwersten Versuchung, gegen den ärgsten, den inneren Tyrannen. Doch gerade da sagt Luther: Du kannst Dich ja nicht auf Gott verlassen; weiß Gott, ob er Dich auch nur hören, geschweige denn erhören will. Weit entfernt, daß Luther dann in Gott oder in Christus denjenigen anerkennt, der der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum,[4] und ihr hilft, den inneren Feind zu besiegen, macht er ihn gerade zum größten Tyrannen, der trotz seiner Verheißungen, dem Versuchten beizuspringen und das Gebet zu erhören, die arme Seele dem ärgsten Feinde ausliefert.

Die von Luther hier ausgesprochene Lehre über das Verhältnis des Gebetes zu Gott und umgekehrt ist geradezu abscheulich und muß zur Verzweiflung oder zum Gipfel der Schlechtigkeit führen, wie es in der Tat der Fall war. Als Luther sein Buch über die Mönchsgelübde schrieb, war er durch das selbstverschuldete uri völlig blind und zugleich voll des Hasses gegen die Kirche; er urteilte über die Wirksamkeit des inbrünstigen Gebetes ganz anders, als er noch nicht im Zustande vom Jahre 1521 war und klarer dachte, nämlich im Jahre 1516. Die Worte des hl.

[1] Erl. 44, 354, zum Jahre 1539.

[2] Erl. 1, 248.

[3] Lehrb. d. Dogmengesch. 3. Aufl., III, 729.

[4] Die Worte sind aus Psalm 34, 3: dic animae meae: salus tua ego sum.

Paulus an die Römer, 12, 12: Orationi instantes, haltet an im Gebete, auslegend, schreibt er,[1] der Apostel bezeichne hiemit die Emsigkeit und den Fleiß, den jeder Christ im Gebete haben müsse. „Gleichwie aber der Christ kein anderes Werk öfters verrichten soll als das Gebet, so ist auch kein anderes mühsamer und gewaltsamer oder reißender und eben deshalb wirksamer und fruchtbringender; denn das Himmelreich leidet da Gewalt, und nur die Gewalt brauchen, reißen es an sich (Matth. 11, 12). Das Gebet ist nämlich eine beständige Gewalt des zu Gott erhobenen Geistes, wie das Schiff, welches gegen die Gewalt des Stromes aufwärts getrieben wird. . . . . Das wahre Gebet ist allmächtig, wie der Herr sagt: Wer bittet, empfängt usw. Ein jeder muß also Gewalt brauchen und bedenken, daß derjenige, welcher betet, gegen den Teufel und das Fleisch kämpft."

Wie ich bereits bemerkt habe, war Luther niemals ein Gebetsmann; aber er sah wenigstens in seiner besseren Periode den großen Nutzen des Gebetes ein; nach seinem Abfalle verlor er zu Zeiten selbst den Begriff, und er mußte wiederholt bekennen, daß er und die Seinen unter dem Papsttum emsiger, eifriger, ernster, fleißiger im Gebete waren als jetzt; sie seien nun viel lässiger als unter dem Papsttum.[2] So viel er sonst vom Gebete sprechen mochte, bei ihm war es vielfach Heuchelei.

---

[1] Römerbrief, fol. 259b: „Orationi instantes" (Röm. 12, 12). In quo exprimit frequentiam pariter et diligentiam orationis christianos habere debere. Instare enim non tantum assidue vacare, sed etiam urgere, incitare, expostulare significat. Quia vere sicut nullum opus christianis debet esse frequentius, ita nullum aliud est laboriosius et violentius, ac per hoc et efficacius et fructuosius: hic enim regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud (irrige Anwendung der Stelle). Est enim oratio (meo iudicio) assidua violentia spiritus in deum levati, sicut navis contra vim torrentis acta sursum. Unde B. Martino in laudem dicitur, quod invictum spiritum eo habuerit, quod nunquam illum ab oratione relaxerit (4. Responsorium in der Matutin am Feste des Heiligen.) Fit quidem ea violentia lenior vel nulla, si quando spiritus trahit et vehit cor nostrum per gratiam sursum. Aut certe, cum praesens et maior angustia cogit ad orationem confugere; sine istis duabus difficillima res est et tediosissima oratio. Verum effectus ille grandis est. Quia omnipotens est vera oratio, sicut ait dominus: qui petit, accipit etc. (Matth. 7, 8). Vis igitur facienda est unicuique, et cogitandum, quia contra diabolum et carnem pugnat, qui orat."

[2] S. Erl. 19, 104; 43, 285; 44, 73, usw. Nachdem er in Gal. c. 5. ed. Irmischer, II, 351, bekannt, daß er und die Prediger jetzt träger und nachlässiger seien als früher in der Finsternis der Unwissenheit, fährt er echt lutherisch fort; „Denn je gewisser wir der durch Christus uns erworbenen Freiheit sind, desto kälter und träger sind wir, das Wort zu lehren, zum Beten, zum

6. Bearbeitung der Nonnen durch Luther. Beten und sich kasteien vermöchten auch ein Hund und eine Sau.

Wie trieb es aber Luther mit den Nonnen, die er ja auch zum Gelübdebruch bringen mußte, da es sonst an den richtigen Weibern gemangelt hätte für die abgefallenen Priester und Ordensleute? Luthers Unternehmen war bei den Nonnen gewiß schwieriger als bei den genannten Männern, welche ja, wie der Dominikaner Cornelius Sneek gegen den lutherischen Straßburger Prediger Pollio im Jahre 1532 schrieb, den Zölibat durch Ehebrüche bereits befleckt hatten, ehe sie die noch verdammungswürdigere öffentliche Beweibung eingegangen sind.[1] Mit den Nonnen war es schon deshalb schwieriger, weil sie in geschlossenen Klöstern waren. Man mußte an Entführung derselben denken;[2] diese war aber kaum möglich, wenn sie nicht früher durch Schriften bearbeitet wurden. Luther unternahm dies. Es sträubt sich zwar die Feder, Luthers Worte niederzuschreiben, so ausgelassen sind dieselben;[3] es hilft jedoch nichts. Die Protestanten sollen endlich einmal ihren Luther kennen lernen; ich meinerseits will mir von ihnen wenigstens nicht den Vorwurf

---

Gutes tun, das Üble zu ertragen." Luther hätte doch aus den Wirkungen auf die Ursache schließen und sich fragen sollen: „Ist's denn wahr, daß die von mir gepredigte Freiheit die von Christus erworbene ist? Die Wirkungen schließen auf Zügellosigkeit, nicht auf die christliche Freiheit, die trotzdem heutzutage bei jedem Lutherfest als Lutherische Errungenschaft gepriesen wird.

[1] Defensio Ecclesiasticorum quos spirituales appellamus (s. l. et a.) fol. 78: „Cum igitur sitis priapistae, non mirum, si vitam coelibem exosam habetis. Sancte vos egisse putatis, si quam prius per adulterium damnabiliter contaminastis, damnabilius matrimonio copuletis." Als Pollio 1524 heiratete, hatte er schon mehrere Jahre mit seiner Köchin gelebt und das Haus voller Kinder. S. Paulus in Zeitschft. f. kath. Theol. XXV, p. 409, Anm. 3; Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1903), S. 74, Anm. 4. Zwinglis unsittliches „unehrbar schändliches Leben" vor seiner Beweibung, wie er selber sagt, so daß er als Hurer verschrieen war, ist bekannt, und das Wegleugnen, Verschweigen, Beschönigen hilft nichts. S. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes, III, 17.—18. Aufl., S. 94, Anm. 1 mit den Hinweisen, und Paulus im Katholik, 1895, 2. S. 475 f. E. Egli in Allgem. deutsche Biographie, 45. Bd. (1900), S. 547—575, fand es für gut, statt von Zwinglis Unsittlichkeit zu sprechen, seinen „gesunden Sinn schon vor seinem Abfall in der Auflehnung gegen die Unnatur und den Sittenverfall" zu rühmen (S. 550)! Wegen Justus Jonas s. oben S. 11, Anm. 6.

[2] S. dazu oben S. 14 und 21.

[3] Es ist zu entschuldigen, wenn der eben angeführte Sneek im J. 1532 schreibt, mit seinen Worten und Schriften „tantum effecit obscoenus ille saxonicus porcus, ut videamus, proh dolor, nedum sacerdotes sed et monachos et monachas publice citra omnem pudorem nubere." Defensio ecclesiasticorum, fol. 79.

machen lassen, den sie gegen uns Katholiken fortwährend erheben, wir verschwiegen etwas.

Im Jahre 1522 schreibt der Reformator: „Ich habe meine Tag nie eine Nonne Beicht gehört, aber ich wills doch treffen nach der hl. Schrift, wie es mit ihnen gehe, und ich weiß, ich will nicht lügen.“[1] Aber was weiß denn der Reformator von den Nonnen? Er ist höchstens ab und zu in ein Frauenkloster gekommen, wobei man die Inwohner nicht kennen lernen kann. Trotzdem schreibt er im Jahre 1523: „Wie viele meinst du aber, daß Nonnen in Klöstern sind, wo das tägliche Wort Gottes nicht gehet, die fröhlich und mit Lust ungezwungen ihren Gottesdienst tun und den Orden tragen? Freilich, unter Tausend kaum eine.“[2] Aber woher wußte er das? Hat er die einzelnen Nonnen ausgeforscht? Er kannte nicht ein Kloster in diesem Punkte, geschweige alle. Es ist dieselbe Unwahrheit, deren er sich betreffs der Gesinnung, mit der man die Gelübde ablege, schuldig gemacht hat.[3] Er kannte das eine oder andere unglückliche Individuum und übertrug deren Zustand auf alle.

Doch hören wir den Reformator weiter. „Eine Dirne, wenn nicht die hohe, seltsame Gabe da ist, kann eines Mannes ebensowenig entbehren, als Essen, Trinken, Schlafen und andere natürliche Notdurft. Wiederum auch also: ein Mann kann eines Weibes nicht entbehren. Ursache ist die: Es ist der Natur eben so tief eingepflanzt, Kinder zu zeugen, als Essen und Trinken. Darum hat Gott dem Leib die Glieder, Adern, Flüße und alles, was dazu dient, gegeben und eingesetzt. Wer nun diesem wehren will und nicht lassen gehen, wie die Natur will und muß, was tut dieser anders, als wehren, daß Natur nicht Natur sei, daß Feuer nicht brenne, Wasser nicht netze, der Mensch nicht esse oder trinke noch schlafe?“

„Aus dem schließe ich nun, daß solche Nonnen in Klöstern müssen unwillig keusch sein und ungern Männer entbehren. Sind sie aber unwillig drinnen, so verlieren sie dieses und jenes Leben, müssen auf Erden die Hölle haben und dort auch . . . Weiter, wo unwillige Keuschheit ist, da läßt die Natur ihr Werk nicht, das Fleisch samet sich, wie es Gott geschaffen hat, so gehen die Adern auch ihrer Art nach. Da hebt sich das Fließen, und die heimliche

[1] Wider den falsch genannten geistlichen Stand, 1522, Erl. 28, 199.

[2] Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen. Weim. XI, 397.

[3] S. anfangs dieses Paragraphen, S. 74 ff.

Sünde, die St. Paulus 1. Corinther 6, 9 nennt: Unreinigkeit und Weichheit. Und daß ich's grob heraussage um der elenden Not willen, fließt es nicht in das Fleisch, so fließt es ins Hemd. Solches schämt sich denn das Volk zu klagen und bekennen. Darnach folgt dann, daß sie im Herzen Dich (der Du sie ins Kloster gebracht) und Gott lästern, verfluchen ihren Stand, und sind allen feind, die ihnen dazu geholfen haben, und nähme wohl eine solche einen Hirtenknaben zur Ehe in solcher Not, die sonst vielleicht kaum einen Grafen genommen hätte. Siehe, das wollte der Teufel haben, da er Dich lehrte, die Natur dämpfen, zwingen, die ungezwungen sein will."[1] „Gottes Werke liegen eben so vor Augen, daß Weiber entweder zur Ehe oder zur Hurerei müssen gebraucht werden!"[2]

Hätten die Protestanten einen katholischen Schriftsteller vor Luther gefunden, der dies geschrieben hätte, sie würden ihn gewiß als unsauber im höchsten Grad und von Grund aus verdorben gebrandmarkt haben. Und mit Recht!

Der Reformator hat für die Klosterfrauen auch eine neue Lehre hinsichtlich des Gebetes in der heftigsten Versuchung: „Gott will unversucht sein," schreibt er 1523.[3] Gott in der größten Versuchung um seine Hilfe anflehen, hieße also Gott versuchen? Zu Gott dann bitten, wäre mithin sündhaft und es machen wie der Teufel gegenüber Christus?[4] Jawohl, und Luther erklärt sich, indem er fortfährt: „Wer drängt mich oder ruft mich, daß ich ohne Ehe bleibe? Was ist mir die Jungfrauschaft vonnöten, da ich fühle, daß ich sie nicht habe und Gott mich sonderlich nicht dazu beruft, und weiß doch, daß er mich zur Ehe geschaffen hat? Darum, willst Du etwas bitten von Gott, so bitte, was Dir Not ist und wozu Dich die Not drängt. Ist Dir's aber nicht Not, so versuchst Du Gott gewiß mit Deinem Gebet. Er hilft nur da allein, wo sonst keine Hilfe und kein Mittel durch ihn zuvor geschaffen ist." Dieses Mittel ist die Ehe, einen Mann nehmen nach vorausgegangenem Gelübdebruch!

Nun verstehen wir vollends das früher S. 108 angeführte Luther'sche Wort: „Wie? wenn Gott nicht wollte, daß er gebeten werde? Oder, wenn man ihn bittet, was dann, wenn er nicht hören will?" Den Luther'schen

[1] Wider den falsch genannten geistlichen Stand, Erl. 28, 199.

[2] Weim. XII, 94, 20 (1523).

[3] Ursach und Antwort usw. Weim. XI, 399.

[4] Gott versuchen ist nach der allgemeinen Lehre Sünde. S. darüber Thomas, 2. 2. qu. 97, a. 2.

Gott versucht man eben, wenn man ihn in der größten Gefahr, während der größten Versuchung um Hilfe anfleht![1] Nein, sagt Luther, man braucht eben dann Gott nicht, man ist ja auf dem Punkt angelangt, wo die Keuschheit nicht mehr kann gehalten werden; Gott hat das Heilmittel schon von vorneherein gegeben: die Ehe. „Solch tägliche Brunst und Wüten ist ein gewiß Zeichen, daß Gott nicht gegeben hat noch geben will die edle Gabe der Keuschheit, die da mit Willen ohne Not gehalten werde.“[2] Dieser sonderbare Gott approbiert mithin die vorhergehende Sorglosigkeit und Treulosigkeit in Bewahrung desjenigen, das zu tun man ihm feierlich versprochen, das ganze sündhafte Leben, welches die endliche Verhärtung und Geistesblindheit, das völlige Untergehen in fleischlicher Lust herbeigeführt hat. Derselbe Gott spricht dann zu solchen Lasterhaften gleichsam die tröstenden Worte: „So, jetzt seid ihr endlich an dem Punkt angelangt, den ich schon längst erwartet habe: den Weg zu demselben, nämlich euer sündhaftes früheres Leben, habe ich ja selbst bewirkt. Wachet und betet also nicht mehr, harret nicht aus, tut Euch keine Gewalt an; wozu auch? Mein Sohn lehrte allerdings in der Bergpredigt, die Pforte und der Weg zum Leben seien eng und schmal.[3] Dies gilt jedoch nicht für Euch. Verlasset vielmehr den schmalen Weg und betretet die breite Straße, die zwar andere zum Verderben führt. Ihr seid ja nun beim Zustande der Unmöglichkeit angelangt, noch länger auf dem schmalen Wege verbleiben zu können. Schauet jetzt zurück zu dem, was Ihr aufgegeben habt, von dem Euch bis zu Euerem Tode zu enthalten Ihr mir feierlich versprochen habt. Leget Euere Hand weg vom Pfluge und waget den letzten Schritt: brechet öffentlich Euer ewiges Ge-

[1] Welche Begriffe Luther den Seinen hinsichtlich des Versuchens Gottes durch das Gebet beigebracht, ersieht man auch aus seiner Kirchenpostille, Erl. 13, 16: „Gott hat verheißen, er wolle uns hören, was wir bitten. Darum wenn Du einmal oder dreimal gebeten hast, sollst Du glauben, daß Du erhört seiest und nimmer bitten, auf daß Du Gott nicht versuchest oder mißtrauest.“ Wie stimmt aber dies zur Schrift, wo wiederholt eingeschärft wird, daß man ohne Unterlaß und anhaltend beten soll? Bei anderer Gelegenheit sagt es Luther ja auch, z. B. Erl. 1, 248: „Siehe darauf, daß Du nicht müde werdest und fest anhaltest“; 249: „Wenn Du also betest und fest anhältst, so wird er gewiß zu Dir sagen: Was willst Du, daß ich tun soll?“ S. 262 ist er gegen Tauler, der schreibe, man solle ablassen: „Aber es ist unrecht, daß man also predigen wollt, denn das Ablassen kommt nur allzu früh bei uns.“ Den Tauler hat aber Luther, wie auch sonst, nicht verstanden. Tauler meint, man solle vom mündlichen Gebet ablassen und zum innerlichen übergehen.

[2] Ursach und Antwort usw., Weim. XI, 399.

[3] Matth. 7, 13 f.

lübde, uneingedenk, daß an allen Orten und Enden der Schrift das Gegenteil von mir eingeschärft wird, und verheiratet Euch!"

Da höre ich aber mir zurufen: „Du lügst; Luther sagt nicht, Gott selbst habe bei jenen den Weg zu jenem Endpunkt durch ihr vorhergehendes sündhaftes Leben vorbereitet." Was, er sagt es nicht? „Wie kann sich der Mensch zum Guten vorbereiten," schrieb der Reformator bereits vorher, nämlich kurz nach seiner Verdammung, im Jahre 1520,[1] „*da es nicht einmal in seiner Macht steht, seine schlechten Wege zu machen? Denn Gott bewirkt auch die schlechten Werke in den Gottlosen.*" Übrigens verloren bei Luther die aktuellen, wirklichen Sünden wenigstens seit 1516 immer mehr ihre Bedeutung,[2] die Hauptsache sei die auch nach der Taufe, wenngleich vergebene, noch immer bleibende Erbsünde, welche er in der Begierlichkeit erblickte. Auf *diese* müsse man achten, *diese* müsse durch Kreuz und Abtötung bezähmt werden. Überwinden könne man sie nicht, sagt er wenigstens schon seit 1515, aber vermindern. Dies gelang ihm und den Seinen so gut, daß sie schließlich, weil auf die wirklichen Sünden nicht achtend und deren Heilung durch aufrichtige Reue, Vorsatz, Beichte, Buße verachtend, von der Begierlichkeit völlig übermannt wurden. Sie endeten mit dem Gelübdebruch um Befriedigung ihrer fleischlichen Lust willen.

Was konnte angesichts solcher Lehren und bei einem derartigen Seelenzustand Gebet und Abtötung noch für einen Wert haben? Sie sind Werke, und als solche reichen sie Luther zufolge nicht an Gott heran; an Gott reicht nur sein toter Glaube, ein Leichnam. Alles tut im Christen der Lutherische Christus, obgleich er ohnmächtig ist, die Erbsünde in der Taufe wegzunehmen. „Schlafen und nichts wirken ist der Christen Werk."[3] Was Wunder, wenn wir Luther in jenem Jahre 1523, in welchem er die Klosterfrauen durch seine Lehre zum Gelübdebruch verführt hat, predigen hören: „Da sagen unsere (Gegner): ich will so lange beten, bis mir Gott seine Gnade gibt. Aber sie erhalten nichts. Christus sagt ihnen: ihr könnet nichts, bewirket nichts, *ich* will es tun."[4] Haar-

[1] Assert. omn. artic. 1520, Weim. VII, 144. Über diese Lehre im Verlaufe des Werkes.

[2] Worüber im nächsten Abschnitt.

[3] Weim. IX, 407, vor 1521. S. oben S. 18.

[4] Weim. XI, 197. Das geht auch aus Luthers „System" hervor. Wenn er gelegentlich wieder anders sagt, so kommt dies nur daher, daß er, wie schon öfters erwähnt wurde, es gut versteht, je nachdem er es bedarf, seinen Karren umzuwenden.

sträubend, aber ganz konsequent, schreibt der Reformator zwölf Jahre später: „Die Papisten machen eitel Werkheilige im Himmel, und unter so vielen Legenden der Heiligen ist nicht eine, die doch einmal einen Heiligen beschriebe, der nach der christlichen Heiligkeit oder nach der Glaubensheiligkeit heilig gewesen wäre. Alle ihre Heiligkeit ist, daß sie viel gebetet, gefastet, gearbeitet, kasteit, hart gelegen und gekleidet gewesen sind, welche Heiligkeit schier allzumal auch ein Hund und eine Sau täglich üben kann.“[1] Gerade wie er 1521 verzerrt und lästert: „Wenn die Frömmigkeit bestünde im Gang zum Altar, so möchtest du auch wohl eine Sau und einen Hund fromm machen.“[2]

Wenn beten und sich kasteien auch ein Hund und eine Sau vermögen, welches Mittel wird dann der Reformator einem jungen Mann, der noch nicht heiraten kann und darf, aber bereits die Lutherſche Unmöglichkeit, der Fleischeslust zu widerstehen, in sich fühlt, anraten, damit er Sieger bleibe? Kein Wunder, daß Luther heftige Klagen führen mußte über das Hurenleben der Studenten und jungen Leute, zumal in Wittenberg.[3] Es war aber nur eine Folge seiner Lehre und Ratschläge. Wenn beten und sich kasteien auch ein Hund und eine Sau vermögen, welches Mittel wird dann der Reformator einem Ehemann anraten, um der „Unmöglichkeit“, die eheliche Treue mit seiner Ehegattin zu bewahren, Herr zu werden? Was hat er in der Tat getan, die vielen Ehebrüche, die Folge seiner Lehre, zu verhindern? Was erlaubte er nicht tatsächlich Philipp von Hessen, der die „Unmöglichkeit“ vorgab, sich mit seiner Frau begnügen zu können?

II. Luthers Verhältnis zur Vielweiberei; Beichtrat, Dispens und Lüge; die „eheliche Konkubine“.

Wer kennt nicht die Geschichte der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, dieses unzüchtigen Tyrannen, den man wagt, den „Großmütigen“ zu nennen? Wer weiß nicht, was seiner Doppelehe voraus-

---

[1] Erl. 63, 304.

[2] Weim. VIII, 168.

[3] Dies war allbekannt. S. Janssen-Pastor, VII (1.—12. Aufl.), 185 f. mit den Belegen für Luthers Zeit. H. Bullinger schreibt von Zürich aus am 27. April 1546, Luther habe vor seinem Tode unter anderen leider nichts „de corrigendis Universitatis Wittenbergensis moribus corruptissimis“ gesagt. Balthasars Helvetia (Zürich 1813), I, 647. „Je näher Wittenberg, desto böser die Christen“ hörten wir oben S. 22.

gegangen, und was sich darnach ereignet hat? Ich setze all dies als bekannt voraus,[1] und erlaube mir nur ein paar Bemerkungen. Der Landgraf, der seit Jahren im Ehebruch lebte, gab vor, er habe seine Frau Christine nie geliebt; sie sei unfreundlich, häßlich, „auch übel roch", er könne ihr die Treue nicht halten; ohne eine zweite Frau müßte er „Hurerei oder was Böseres bei dem Weibe treiben" usw.[2] Er verlangte einen „Beichtrat" von Luther, Melanchthon und dem abgefallenen Dominikaner Bucer. Letzterer, an den sich der Landgraf zuerst wandte, war mit einer Doppelehe früher einverstanden als die beiden anderen Kollegen: er sah aber voraus, daß auch diese sie gewiß zulassen würden; sie solle nur eine zeitlang geheim gehalten werden, damit alles zum Lobe Gottes reichlich gefördert und nirgend unnötiger Anstoß gegeben werde.[3]

In der Tat gaben Luther und Melanchthon einige Tage später ihren „Beichtrat" ab, in welchem sie den Landgrafen zu den „frommen Herren und Regenten" zählen, die eine Stütze der (lutherischen) Kirche sind. Obwohl sie ein anderes Mal vorgaben, daß sie anfänglich sehr erschrocken seien,[4] so dispensierten sie trotz ihrer Bedenken doch schließlich den Bittsteller; nur soll die Dispens, sowie daß er ein zweites Eheweib genommen, geheim gehalten werden. „Daraus folgt keine besondere Rede oder Ärgernis; denn es ist nicht ungewöhnlich, daß Fürsten concubinas halten . . . Vernünftige Leute würden mehr Gefallen an solchem eingezogenen Wesen tragen, als an Ehebruch und anderem wilden unzüchtigen Wesen."[5]

---

[1] Ich verweise auf Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes, III (17. u. 18. Aufl.), S. 450 ff., 477 ff., wo die Quellen, darunter die erste: Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen v. Hessen, I, angegeben sind. Dazu vergleiche Janssen, Ein zweites Wort an meine Kritiker (1883), S. 88 ff., gegen Köstlins unverständige Einwendungen.

[2] Lenz, I, 353. Ich gebe oben nur den Sinn wieder.

[3] Ebds. S. 354 und 119. Ich habe oben die Berichte zusammengezogen.

[4] Aber warum? Weil die Doppelehe nicht erlaubt sei? Nein, sondern „um des wüsten Ärgernisses, das folgen werde". Luthers Brief bei Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 197, Anm. Luther, der bereits 1527 gepredigt hat, es sei nicht verboten, daß ein Mann mehr als ein Weib habe (s. oben S. 21, Anm. 3), konnte ja nicht sagen, die Doppelehe sei nicht erlaubt. Der Landgraf berief sich sogar darauf und sagt, wenn man das öffentlich schreiben durfte, so mußte man gefaßt sein, daß es Leute tun würden. Lenz, S. 336, Anm. 1.

[5] Beichtrat vom 10. Dez. 1539 bei De Wette, VI, 239 ff., s. S. 243 (s. weiter unten S. 121, Anm. 4). Den Beichtrat unterschrieben nicht bloß Luther, Melanchthon und Bucer, sondern auch andere, darunter Dionysius Melander, von dem alsbald die Rede sein wird.

Am 4. März 1540 fand die Trauung Philipps mit dem zweiten Weibe ſtatt, in Gegenwart Melanchthons, Bucers und Eberhards von der Thann; beide letztere waren Vertreter des ſächſiſchen Kurfürſten. Die Trauung vollzog Dionys Melander, der mit Luther und anderen den „Beichtrat" unterſchrieb, ein dreifach beweibter, zu Luther abgefallener Dominikaner.[1] Er war daher wahrhaft würdig, des Landgrafen Trauung vorzunehmen, und unterſchied ſich von ihm nur dadurch, daß er die beiden erſten Weiber verlaſſen hatte und dann eine dritte nahm, trotzdem die beiden erſten noch lebten,[2] während der Landgraf die erſte Frau beibehielt. Der Landgraf erwies ſich Luther für ſeinen „Beichtrat" dankbar, er ſchenkte ihm ein Fuder rheiniſchen Weines. Luther bedankte ſich am 24. Mai 1540 ganz untertäniglich. „Unſer lieber Herr Gott erhalte und bewahre E. f. Gn. ſeliglich an Leib und Seele. Amen."[3]

Im Juni wurde aber die Doppelehe des Landgrafen ruchbar. Nun ging's mit Lügen los, wobei ſich der Landgraf korrekter betrug, als ſeine „Beichträte". Der abgefallene Dominikaner Bucer riet ihm, die

---

[1] S. einen kurzen Lebensabriß bei Weyermann, Nachrichten von Gelehrten, Künſtlern und anderen merkwürdigen Perſonen aus Ulm (Ulm 1798), S. 388 ff. Er habe reinere Begriffe von ſeinem Orden gehabt, und habe deshalb ſein Kloſter in Ulm verlaſſen! Daß er drei Frauen gehabt, wird verſchwiegen, wohl aber wird ſeine evangeliſche Geſinnung gerühmt, und daß er Kaſſelſcher lutheriſcher Kircheninſpektor geworden ſei. Über die dreifache Beweibung Melanders ſ. Niedners Zſch. f. die hiſt. Theol., Bd. 22, 273.

[2] Das fiel aber damals gar nicht mehr auf, es war zu gewöhnlich. Erasmus ſchreibt 1520 bezüglich der Gerüchte: „Quid attinet, cum vulgo narrentur? . . . Ego novi monachum, qui pro una duxerit tres; novi sacrificum, virum alioquin probum, qui duxit uxorem, quam post comperit alteri nupsisse. Similia permulta de monachorum et monacharum coniugiis referuntur, qui ductas repudiarint eodem jure, quo duxerant" etc. Opp. t. X (Lugd. Batav. 1706), p. 1619. Wie ſollte es auch anders ſein? Ohne Chriſtus iſt nur Zank und Hader. Das geſteht ſelbſt der abgefallene Franziskaner Eberlin v. Günzburg: „Wenn ein Mönch oder eine Nonne iſt drei Tag aus dem Kloſter geweſen, fahren ſie daher, nehmen Huren und Buben zur Ehe, unbekannt, ohne allen göttlichen Rat, ohne Gebet, wie auch die Pfaffen das nehmen, was ihnen gefällt. Darnach kommt ein langes Kritzjahr nach einem kurzen Kußmonat." Ein freundtliches Zuſchreiben an alle Stendt teutſcher Nation uſw. 1524. S. dazu auch oben S. 95. Bei den Zwinglianern ging es nicht anders zu. Der abgefallene Prieſter Ludwig Hetzer hatte nach und nach zwölf Weiber genommen. Zum Glück war die weltliche Obrigkeit ſittlicher und ſtrenger als die Prädikanten; er wurde enthauptet. S. Döllinger, Reformation, I, 209.

[3] Lenz, a. a. O. und S. 362 f.

Doppelehe öffentlich abzuleugnen. Auch Christus, die Apostel, hätten zu Notlügen gegriffen.[1] Der Landgraf soll seine zweite Frau zu einem Kontrakte nötigen, „wonach sie als eine Konkubine, wie Gott solche seinen lieben Freunden nachgegeben habe, gelten solle".[2] Bucer riet dem Landgraf, der sich zu Lügen nicht verstehen wollte: „Wenn E. f. Gn. nicht täglich der Lügen, wie ich geraten, gebraucheten, würde es längst viel Irrtum bracht haben. Die Welt muß oft von Erkenntnis der Wahrheit durch Engel und Heiligen abgewandt werden; deß ist die Bibel voll."[3]

Welche Grundsätze! Gott erlaube die Konkubine, sagt Bucer, der so sehr gegen das Konkubinenwesen in der Kirche seiner Zeit polterte — die Lüge müsse als Mittel zum Zwecke angewendet werden!

Und wie verhielt sich der „Reformator" zur Sache? Gerade so, wie wir ihn bisher haben operieren sehen. Er gebraucht in einem Briefe an einen hessischen Rat Trugschlüsse, rät zur Lüge und gestattet wie Bucer die Konkubine. Die Doppelehe müsse öffentlich abgeleugnet werden; „was ein heimlich Ja ist (nämlich sein und anderer gegebener „Beichtrat", zur ersten eine zweite Frau zu nehmen), das kann kein öffentlich Ja werden, sonst wäre heimlich und öffentlich einerlei, ohne Unterschied, was doch nicht sein soll oder kann. Darum muß das heimlich Ja ein öffentliches Nein, und wiederum (d. i.: und umgekehrt), bleiben."[4] Da der Landgraf, nachdem nun schon einmal seine Doppelehe bekannt war, sie öffentlich nicht ableugnen wollte, ja den „Beichträten drohte, im Falle sie ihm in den zu gewärtigenden Anfechtungen nicht beistehen würden, ihren „Beichtrat zu veröffentlichen, fährt Luther im genannten Briefe fort, es würde dem Landgrafen nichts nützen, sich auf die einst von ihm ausgesprochene Lehre, daß eine Doppelehe in der Schrift nicht verboten sei,[5] zu berufen, da er „gar mancherlei Weise gelehret, zuvor und

---

[1] Ebds. 178. Das ist doch der Sinn der Worte, welche Bucer am 8. Juli 1540 an den Landgrafen schrieb, nicht bloß die Väter des alten Testaments, auch Christus und die Apostel, ja Gott selbst hätten den Feinden „falschen Wahn und Gesichte vorgehalten", um das Volk zu retten. „So sollen auch wir unsern Feinden nicht allein die Wahrheit verhalten, durch die sie uns schaden können, sondern auch durch widerwärtigen Wahn (d. i. durch Täuschung und Lüge) sie davon abwenden!"

[2] Ebds.

[3] Ebds. S. 193.

[4] Brief vom Juni 1540 bei De Wette, VI, 263.

[5] S. oben S. 21, Anm. 3.

hernach, daß man nicht solle die Gesetze Moses aufbringen . . . Demnach, wenn ich gleich einem armen Gewissen in heimlicher Not beichtweise riete, Moses' Gesetze oder Exempel zu gebrauchen, damit hätte ich, ja konnte ich nicht ein öffentlich Recht stiften" usw. Der Landgraf soll sich wieder in das heimliche Ja und in das öffentliche Nein zurückziehen.[1]

Luther und Melanchthon, die den „Beichtrat" dem Landgrafen gegeben, hatten ein schlechtes Gewissen und scheuten das Licht.[2] Melanchthon wurde sogar krank über die Konsequenzen, welche aus der auch von ihm gebilligten Doppelehe des Landgrafen entstanden.

Mitte Juli fand auf Drängen des Landgrafen zu Eisenach eine Konferenz zwischen sächsischen und hessischen Räten betreffs der Doppelehe und ihrer Konsequenzen statt. Luther sprach daselbst am 15. Juli: Der Landgraf wünsche, daß Luther und die anderen Mitunterzeichneten sich auch öffentlich zum „Beichtrat" bekennen sollten. Sie hätten aber denselben, sagt der Reformator, nur unter der Bedingung der Geheimhaltung gegeben. Der Landgraf müsse doch den Stand der Kirchen berücksichtigen, und was für Lärm aus der Veröffentlichung entstehen würde. Philipp müsse unter jeder Bedingung die Sache ableugnen. „Was wäre es, ob einer schon um besseres und der christlichen (d. h. wohl der lutherischen) Kirche willen eine gute starke Lüge täte?" Er rate dem Landgrafen, die eine (die zweite Frau) vier Wochen von sich zu tun und die andere (die erste Frau) zu sich zu nehmen und mit dieser guter Dinge zu sein.[3] So würde den übelnachredenden Leuten der Mund gestopft werden. Aus der Veröffentlichung könnte ein großes Schisma entstehen. Für das Gewissen habe die Sache gar keine Not. Ehe daß er des Landgrafen „Beicht" in die Öffentlichkeit bringe „und von dem frommen Fürsten also rede", wollte er lieber sagen: Luther habe genarrt.[4]

---

[1] De Wette, a. a. O.

[2] So urteilte selbst Katharina von Mecklenburg, Herzogin v. Sachsen, die doch erst vor kurzer Zeit ihren Gemahl Heinrich „den Frommen" v. Sachsen für Luthers Lehre gewonnen hatte. S. Janssen, a. a. O., S. 481, Anm. 1.

[3] Ähnlich im Bedenken vom 19. oder 20. Juli. Der Landgraf solle die zweite „an einen Ort tun, damit das Volk ihrer weniger gewahr werde, und ritte nach seinem Gefallen heimlich zu ihr, und ließe seine (rechte) Gemahlin eine zeitlang um so öfter und mehr bei sich sein." Kolde, Analecta Lutherana, S. 363.

[4] Lenz, I, 373. Dasselbe sagt Luther im Bedenken bei De Wette, VI, 272: „Ehe ich's wollt offenbarlich helfen verteidigen, so will ich ehe Nein sagen zu meines und M. Philipps Rathschlag publice fürgetragen; denn er ist nicht publicum Consilium und sit nullum per publicationem. Oder, wo das nicht helfen würde, will ich lieber

Am 17. Juli trieb der Reformator es noch ärger. Es sei vieles vor Gott recht, was man vor der Welt unterdrücken müsse. Sollte man alles bekennen, was vor Gott recht, vor der Welt unrecht sei, das tue der Teufel. Daß der Landgraf nicht starke Lügen tun könne, sei nichts. Es sei hier um eine Metze zu tun. Land und Leute würde er verlieren, unterstünde er sich, bei seinem Entschluß zu bleiben. „Eine Notlüge, eine Nutzlüge, Hilfslügen, solche Lügen zu tun wäre nicht wider Gott, die wollte er auf sich nehmen." Sie hätten den Landgrafen dispensiert, weil die Not dagewesen. Er und die Seinen „geben den Ratschlag und leiden es, daß er die Metze behalte heimlich und auf Leugnen",[1] oder: „er solle keine Beschwerung tragen, der Metzen (wegen) eine Lüge zu tun um der Christenheit und aller Welt Nutz willen."[2]

Es ist ein Abgrund! Luther spricht fast dasselbe aus, was wir aus Bucers Mund[3] über das Halten von Konkubinen hörten, und der Reformator wiederholt dies mehrere Male. Er schreibt in solcher Weise, daß das Halten der Konkubine für einen Ehemann in der „Not" nach erhaltenem „Nachlaß" in der „Beicht" kaum mehr als Ehebruch erscheint.[4] Die Konkubine wird eben dann nach Luthers Ausspruch eine „eheliche Konkubine",[5] bei welcher der Ehemann „wie bei seinem Ehe-

bekennen, wo es sollte ein Rat und nicht viel mehr (als ist) eine Bitte heißen, daß ich geirrt und genarrt hätte, und um Gnade bitten; denn das Ärgernis ist zu groß und unerträglich."

[1] Lenz, S. 375 f.

[2] Kolde, Analecta Lutherana, S. 356.

[3] S. oben S. 119.

[4] So z. B. im Bedenken vom Juli 1540: „Der Landgraf sollte ja bedenken, daß er genug daran hätte, daß er die Metze heimlich mit gutem Gewissen haben möge, laut unseres Beichtrates auf seine Beicht hin nachgelassen." De Wette, VI, 273. Kurz vorher schrieb er, er hätte seinen Beichtrat nicht abgegeben, hätte er gewußt, „es sollte eine öffentliche Hochzeit werden", ja, daß eine Landgräfin daher kommen sollte; das sei freilich nicht zu leiden und dem ganzen Reiche unerträglich. „Ich verstand und hoffte, da er sich des gemeinen Wesens aus Schwachheit des Fleisches brauchen mußte mit Sünden und Schanden (nämlich im früheren Leben des Landgrafen in Hurerei, wobei er auch die Syphilis sich zuzog), er würde etwa ein ehrlich Maidlein heimlich auf einem Haus halten, in heimlicher Ehe, ob's gleich vor der Welt ein unehelich Ansehen hätte, zu seiner großen Notdurft des Gewissens halber auf- und abreiten, wie solches wohl mehrmals auch von großen Herren geschehen." Lauterbachs Tagebuch, Anhang, S. 198, Anm. S. oben S. 120 und A. 3.

[5] Am 24. Juli belehrt er den Landgrafen: „Was fechten Euer fürstlichen Gnaden darüber, daß er nicht wolle die Metze für eine Hure halten? Muß er doch

weib schlafen kann, er brauche sie nicht von sich zu tun."[1] Wie viele Ehemänner gab es damals in Deutschland, die in ähnlicher Lage waren wie der Landgraf? „Luther und Melanchthon haben allerdings nicht die Macht, gegen das öffentliche und löbliche Recht etwas anderes zu setzen; aber heimlich, zur Not des Gewissens, sind sie schuldig anders zu raten."[2] Wie oft mögen sie es wohl als ihre Schuldigkeit angesehen haben, den Ehemännern in ihrer „Gewissensnot" beizuspringen und ihnen heimlich eine „eheliche Konkubine" zu erlauben?

Die scheußlichen Grundsätze, nach denen Luther so spät noch in dieser traurigen Affaire handelte, hat er im Prinzip schon seit seinem inneren Abfall von der Kirche ausgesprochen. Bereits im J. 1520 stellte er den Satz auf: „Ich verabscheue so sehr die Ehescheidung, daß ich derselben die Doppelehe vorziehe; ob sie aber erlaubt sei, wage ich nicht zu entscheiden."[3] Seitdem er aber den Grundsatz aufgestellt, man könne dem Naturtrieb nicht widerstehen, traf er auch die Entscheidung, indem er fand, daß die Vielweiberei der Schrift nicht zuwider sei; er selbst könne sie nicht verbieten, obwohl er wegen des Ärgernisses und um der Ehrbarkeit willen zu ihr nicht raten wolle.[4] „Der Ehemann muß selbst im eigenen Gewissen fest und gewiß sein durch Gottes Wort, daß ihm dies erlaubt sei". Er möge also diejenigen aufsuchen, welche „durch Gottes Wort ihn sicher machen".[5] Der Ehemann hatte natürlich solche alsbald gefunden! Luther wiederholt im J. 1526, der Ehemann „muß ein göttlich Wort für sich haben, das ihn gewiß macht, gleichwie die alten Väter (des alten Testaments) es gehabt haben".[6] Auch im J. 1527 findet er, daß es nicht verboten sei, daß ein Mann mehr als ein Weib haben dürfe; „ich könnte es noch heute nicht wehren, aber raten wollt ich's nicht".[7]

jetzt, ehe der Rathschlag offenbar wird, leiden, daß sie vor aller Welt eine Hure sei, ob sie wohl vor uns dreien (Luther, Melanchthon, Bucer), das ist vor Gott, nichts anderes als eine eheliche Konkubine gehalten wird", usw. De Wette, VI, 275 f.

[1] Lenz, S. 373, auf den Landgrafen angewendet.

[2] So Luther, De Wette, S. 275.

[3] Weim. VI, 559.

[4] Enders, IV, 283, zum J. 1524, und oben S. 16 f., S. 21.

[5] Enders, IV, 282.

[6] De Wette, VI, 79.

[7] Weim. XXIV, 305. S. oben S. 21. Anm. 3, besonders Opp. var. arg. IV, 368, wo Luther (1528) die Polygamie jenen alttestamentlichen Dingen beizählt, die im Neuen Bunde weder verboten noch geboten, sondern frei seien. Daß die Polygamie speziell im Evangelium nicht verboten sei, schreibt er 1539. De Wette, VI, 243.

Am 3. September 1531 schickte Luther an den englischen Unterhändler Robert Barnes ein Gutachten über die Eheangelegenheit Heinrichs VIII. von England ein, in welchem er sich gegen die Trennung der Ehe erklärt, indem er betont: „Eher noch würde ich dem Könige erlauben, eine andere Königin zu der ersten hinzuzunehmen, und nach dem Beispiele der alten Väter und Könige zugleich zwei Frauen oder Königinnen zu haben.“[1] Denselben Standpunkt nahm Luther, wie wir gesehen haben, bezüglich der Doppelehe Philipps von Hessen ein, und so auch noch später, obwohl von Protestanten das Gegenteil behauptet wurde.[2]

Doch unser Interesse hängt zum Schlusse an Luthers Verhältnis zur Lüge, zur Hinterlist, zum Betruge. In krassester Weise sehen wir ihn nach dem Grundsatz handeln: Der Zweck rechtfertigt die Mittel. Ich muß den protestantischen Lutherforschern, besonders Kawerau zugeben, daß sie Luthers Benehmen brandmarken.[3] Aber warum bleiben sie auf halbem Wege stehen? Warum betrachten sie die von Luther im Jahre 1540 ausgesprochenen Grundsätze betreffs der Lüge als isoliert? Warum warf sich ihnen nicht die Frage auf: ist es möglich, daß jemand plötzlich zu solchen unsittlichen Aufstellungen kommt? Zeigt sich bei Luther nicht schon früher, und zwar bei anderer Gelegenheit, derselbe Geist?

Wenn Luther im Jahre 1530 an Melanchthon im Hinblick auf ihr Verhalten gegenüber den Katholiken am Reichstage schreibt: „Si vim evaserimus, pace obtenta dolos ac lapsus nostros facile emendabimus („wir werden unsere Listen und Fehltritte leicht verbessern“), quia regnat super nos misericordia ejus“,[4] ist das was anderes,

[1] Enders, IX, 93; vgl. S. 88. Zwölf Tage vorher hatte sie schon Melanchthon in gleichem Sinne ausgesprochen. Corp. Ref. II, 528. Gegen Enders Mutmaßung, der Papst habe denselben Ausweg vorgeschlagen, s. N. Paulus in der Liter. Beilage Nr. 48 (1903) zur Kölnischen Volkszeitung.

[2] S. N. Paulus, a. a. O. Nr. 18, wo er mit Recht betont, daß erst Luther bezüglich der Polygamie Dispens erteilt habe, während kein mittelalterlicher Theologe behauptete, daß sie im Neuen Testamente erlaubt sei. Wegen des hl. Augustin siehe unten im 13. Paragraphen.

[3] In dem Jahresbericht f. neuere deutsche Literaturgesch. (Stuttgart 1893) II, 183. Wie Köstlin, Martin Luther, 3. Aufl., II, 481, 486, erklärt auch Bezold, Gesch. der deutschen Reformation (1890), S. 735, die Doppelehe Philipps usw. für „den dunkelsten Fleck in der Geschichte der deutschen Reformation“.

[4] Enders, VIII, 235. In einigen Rezensionen findet sich nach „dolos“ noch „et mendacia“ eingeschoben. Aber auch in der Rezension im Cod. Palat. lat. 1828, fol. 135b fehlt „mendacia“. Es bedarf wahrhaftig nicht dieses Wortes; „dolos“ genügt vollständig und besagt mehr.

als was der Reformator im Jahre 1540 aussprach, man dürfe um der Kirche willen eine starke Lüge tun? Hier gebraucht er das Wort Lüge, dort das Wort Hinterlist, Arglist, Trugmittel.[1]

Luther war hierin „um der christlichen Kirche willen" ein Meister. Wie unterrichtet er am 4. Juli 1524 den abgefallenen Franziskaner Brismann, das Volk nach und nach dahin zu bringen, daß es den Hochmeister des deutschen Ordens dränge, ein Weib zu nehmen und eine richtige Herrschaft zu machen? „Diese Überzeugung des großen Haufens sollte er (mit Paul Speratus und Joh. Amandus) nicht plötzlich und schroff, sondern vorerst in einschmeichelnder Weise und in Frageform erstreben; z. B. als Gegenstand soll genommen werden, daß, nachdem man gesehen, der Orden sei eine verabscheuungswürdige Heuchelei, es schön wäre, wenn der Hochmeister ein Weib nähme und unter Zustimmung der anderen Herren und des Volkes den Orden in einen Staat umwandelte. Nachdem sie darüber eine Zeit lang disputiert und konferiert, und Brismann und die beiden Genannten sehen, daß die Gemüter ihrer Meinung sich zuzuneigen scheinen, dann soll die Sache offen und mit zahlreichen Argumenten gefördert und betrieben werden. Ich wünschte allerdings, daß der Bischof von Samland (Georg von Polentz, der bereits zu Luther abgefallen war) dasselbe täte; aber da Klugheit nötig ist, so scheint der Erfolg sicherer, daß der Bischof zum Scheine sein Urteil in Schwebe lasse. Erst wenn das Volk zustimmt, soll auch seine Autorität, wie von den Argumenten besiegt, hinzutreten." Natürlich erfleht der Reformator zur Durchführung dieses heimtückischen, verführerischen Planes Gottes Schutz![2] Es ist ferner allbekannt, wie hinterlistig Luther und Melanchthon sich bei Abschaffung der Messe betrugen.

Dieser Charakter Luthers zeigt sich überall. Am 24. Juli 1540 gab er dem Landgrafen Bescheid, er schreibe alles Vorhergehende wegen Nichtveröffentlichung des „Beichtrats", nicht als sei es um ihn, Luther, zu tun; denn „ich weiß mich wohl, so es zur Feder kommt, herauszudrehen und Euer fürstlichen Gnaden drinnen stecken zu lassen."[3] Schon sechzehn Jahre vorher, im Jahre 1524, erwiderte ihm Carlstadt, diese Taktik betreffend: „Ihr müßt allweg also reden, daß ihr Euren Ruhm erhaltet und anderen Leuten Haß erreget."[4] So hat es

---

[1] Seidemann in: De Wette, VI, 556, übersetzt „Leisetreterei", und Enders approbiert diese Schönfärberei!

[2] Enders, IV, 360.

[3] De Wette, VI, 276.

[4] Weim. XV, 339.

Luther im Jahre 1521 im Streite mit Emser[1] und schon im Jahre 1519 in jenem mit Eck[2] gemacht.

Luthers Falschheit, wie er sie im Jahre 1540 vor aller Welt in so grellem Lichte geoffenbart hat, zeigte sich bereits im Jahre 1520, als er am 14. Oktober mit dem nicht weniger strafbaren Miltitz übereinkam, einen Brief an den Papst zu schreiben, in welchem er die ganze Entstehungsgeschichte seiner Opposition erzählen und alles auf Eck wälzen wolle und sich ganz demütig zum Stillschweigen bereit erkläre, wenn auch die anderen schwiegen, so daß er nichts zu verabsäumen scheine, was man von ihm verlangen könne, den Frieden auf jegliche Weise zu fördern. Es war nur List, denn damit sollte der Papst, dessen von Eck aus Rom mitgebrachte Bannbulle in Deutschland bereits am 21. September publiziert worden war und welche Luther schon gelesen hatte, nur düpiert werden. Damit der Papst erst recht aufsitze, wurde der Brief zurückdatiert auf den 6. September, d. i. in eine Zeit, da man vom Inhalt der Bulle in Deutschland noch nicht genau informiert war.[3] Luther soll nun als der Unschuldige, und Ecks Anklagen, welche auf die Abfassung der Bannbulle nicht ohne Einfluß waren, als unbegründet erscheinen.

Kein Mensch wird mehr im Unklaren darüber sein, welche Bewandtnis es mit Luthers demütigem Unterwerfungsbrief an den Papst vom 5. oder 6. Jänner 1519 habe. Im Innern hielt er den Papst schon Ende 1518 für den Antichrist, was er auch seinen intimen Freunden gegenüber aussprach, dem Papst gegenüber heuchelte er Demut und Unterwürfigkeit.[4] Dieser Charakter offenbarte sich schon im Jahre 1516, als Luther seiner Lehre wegen statt des Augustinischen Wortes „concupiscentia" bewußt „peccatum" setzte; er kannte und zitierte in früherer Zeit, als er noch die katholische Lehre hatte, die richtige Stelle.[5]

---

[1] Natürlich wird von Kawerau nicht Luther, sondern Emser als „heimtückisch" charakterisiert. Weim. VIII, 244.

[2] Luther gesteht selbst anfangs 1519, er habe Eck für die Disputation mit ihm eine Falle gelegt und er wolle ihn in seinen eigenen Reden fangen (Enders II, 4 ff.). Einer Schrift gegen Eck hängte er 24 häretische Artikel an, welche er angeblich aus Ecks und der Jüterbogker Franziskaner Äußerungen und Verneinungen gezogen habe. Mit welcher Schlauheit er dieselben fabriziert, wie er Ecks Äußerungen verzerrt hat, ergibt sich für den Verständigen auch nur bei Lesung derselben. Weim. II, 652.

[3] S. Enders, II, 494 f., und Weim. VII, 11, 49.

[4] S. nun über diesen Unterwerfungsbrief (gegen Brieger, der übrigens das richtige Datum fand) N. Paulus im Katholik, 1899, I, S. 476 ff.

[5] Darüber weitläufiger im nächsten Abschnitt.

Was Luther im Jahre 1540 übte, das tat er schon in seiner Schrift über die Mönchsgelübde; die bisherigen wie die folgenden Paragraphen bestätigen es. Zu seinen Täuschungen betreffs des hl. Bernhard, seinen Entstellungen hinsichtlich des Wesens der Gelübde und der Profeßformel, seinen Trugschlüssen, die ich dargelegt, seinem Rat an die Priester und Ordensleute, ihre Gelübde zu deuten, wie er vorschlägt usw., hat wesentlich sein hinterlistiger Charakter, an dem und gegen den er nie, am wenigsten nach seinem Abfalle, gearbeitet hat, mitgewirkt. Was ihm selbst eigen war, schrieb er der Kirche zu. Natürlich sagt er dann: gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des päpstlichen Stuhles sei alles erlaubt,[1] mithin auch eine gute starke Lüge; denn wenn diese, wie wir ihn hörten, um seiner Kirche willen erlaubt war, so war sie vor allem gegen seinen „Widerpart" erlaubt. Wozu ist doch ein Mensch fähig, der Notlügen, Nutzlügen, Hilfslügen auf sein Gewissen nimmt? Er wird sich ihrer als seiner stärksten Bundesgenossen gegen seine Feinde bedienen. Ihrer bedienten und bedienen sich die Apostaten von den Orden und von der Kirche; denn „zur ersten der Waffen des Teufels gehört die, welche heißt Lüge, die er schmückt mit den heiligen Namen Gottes, Christi und der Kirche, und eben damit die Wahrheit verdammt und zur Lüge machen will." So gesteht Luther selbst.[2]

Kein Wunder daher, daß Herzog Georg von Sachsen bei Gelegenheit der Pack'schen Händel Luther am 19. Dezember 1528 als „den allerkältesten Lügner, als uns je einer untergekommen ist", schildert. „Wir müssen von ihm sagen und schreiben, daß der abtrünnige Mönch uns anlügt als ein verzweifelter, ehrloser, meineidiger Bösewicht." „Wir haben bisher aus der Schrift nicht erfahren, daß Christus einen also öffentlichen und vorsätzlichen Lügner zu seinem Apostelamt gebraucht und durch ihn das Evangelium hätte lassen verkündigen."[3] Dasselbe sprechen auch andere aus, die Luther

[1] Enders, II, 461. Der Herausgeber, sowie andere protestantische Lutherforscher, die den Katholiken vorwerfen, sie hätten die Stelle grob mißverstanden, so daß der Sinn derselben in das Gegenteil verdreht werde, haben die Stelle eben so wenig verstanden. Nach Luther wird das Papsttum und überhaupt die katholische Kirche mit der Schlechtigkeit und Trügerei identifiziert: „Das ganze Papsttum ist in die Hölle versunken, und zur selben verdammt" (Opp. exeget. l. V, 311). Für Luther war es also einerlei, ob man sagt: gegen das Papsttum, oder: gegen die Nichtswürdigkeit desselben ist alles erlaubt.

[2] Erl. 50, 18.

[3] Brief Herzogs Georg bei Hortleder, Von den Ursachen des deutschen Krieges Kaiser Karls des Fünften (Frankfurt a. M. 1617), S. 604, 606.

kannten.[1] Dasselbe werde auch ich ohne Scheu auszusprechen wagen; meine eingehenden und ganz vorurteilslosen Studien über Luther berechtigen und bestimmen mich dazu.

I. Luthers Possenreißerei.

Jedem Leser muß es auffallen, mit welcher beispiellosen, ja zynischen Leichtfertigkeit Luther in all diesen ernsten Fragen, die für ihn und seine Anhänger aus dem geistlichen Stande für die Ewigkeit entscheidend waren, seine Behauptungen und Schlüsse aufgestellt hat. Wer aber seine Possenreißerei kennt, der wird weniger erstaunt sein. Freilich, Protestanten wie R. Eucken, wissen von Luthers „tiefernstem Gemüte" zu sprechen;[2] Bauer behauptet, Luther sei für Tändeleien zu nüchtern gewesen, „sie mußten seinem ernsten Sinn als Entweihung des Heiligsten erscheinen."[3] Ja, es hätte so sein sollen, es war aber nicht so; Melanchthon selbst schrieb nach Luthers Beweibung im J. 1525, Luther sei ein äußerst leichtfertiger Mann; er, Melanchthon, und die Seinen hätten ihn wegen seiner Possenreißerei oft getadelt.[4]

Vor seinem Kampfe gegen Rom bezähmte er sich noch in diesem Punkte, wie er dies 1516 bewiesen. Damals sandte ihm sein berüchtigter Ordensbruder J. Lang in Erfurt einen Zettel mit einer fingierten Bittschrift an den Papst zu, in welcher gegen die Bildung und das Betragen der „Sophisten", d. h. der Theologen, „die das Volk verführten", gepoltert und der Papst gebeten wird, gegen sie einzuschreiten, und ihnen unter anderm Thomas und Scotus zu entreißen. Der bübischen Bittschrift war

---

[1] Wenn einerseits Münzer im Jahre 1524 von Luther sagt, erlüge spießtief in seinen Hals, oder wenn er ihn den „verlogenen Luther" nennt (Enders, IV, 374, Anm. 6; 373, Anm. 1) und ihm Tücke und List vorwirft (S. 374, Anm. 7), andererseits S. Lemnius schreibt: Fraus soror est illi rapiturque per omnia secum (Querela ad revmum principem D. Albertum eccl. Rom. card. in M. Simonis Lemnii Epigrammaton libri III, an. 1538, fol. I, 5), so wird das Urteil selbst dieser beiden Männer mehr als zur Genüge durch Luthers Gebahren im Jahre 1540 und während seines Kampfes gegen die Kirche bestätigt. Mehr Recht, diese Vorwürfe gegen Luther zu schleudern, hatten die katholischen Gegner Luthers, und sie haben in der Tat vom Anfange an auf Luthers List und Lügen nicht oft genug aufmerksam machen können.

[1] Kantstudien, philosophische Zeitschrift, herausgegeben von H. Vaihinger (1901) VI, 4.

[2] Zschft. f. Kirchengesch. XXI, 265.

[3] Melanchthon's Brief an Camerarius über Luthers Heirat, herausgegeben von Dr. P. A. Kirsch, 1900, S. 11.

ein ebenso bübisches Dekret des Papstes darüber angehängt.[1] Luther hatte nicht denselben Geschmack wie Lang, denn er fand, daß jene „Possen" von einem unbescheidenen Geiste herrührten, der sich als derselbe oder ähnliche „Hanswurst entpuppe, welcher die Briefe der Dunkelmänner verfaßt hat".[2]

Und 1520? Im September dieses Jahres wurde in Wittenberg bei Joh. Grünenberg unter dem Titel Pasquillus Marranus exul diese Supplik mit dem Dekret des Papstes endlich gedruckt, zugleich aber mit einer gemeinen Einleitung gegen die Theologen, darunter den Leipziger Franziskaner Augustin von Alfeld, der es gewagt hatte, gegen Luther zu schreiben und als Lohn von ihm „Leipziger Esel" genannt wurde; der Schrift folgte ferner ein Spottbrief an den genannten Franziskaner.[3] Kaum gedruckt, sandte Luther die Schrift mit diesen „Possen" allsogleich (am 28. Sept.) an den Merseburger Domherrn Günther v. Bünau.[4] Um dem Leser einen Begriff der neuen Bübereien zu geben, so erwähne ich nur, daß in der Einleitung Marforius seinen Brief an Pasquill abschließt: „Leb wohl, Pasquill, und den Affenfeld (statt Alfeld) grüße mir von hinten (a tergo). Rom, vom Aventin aus." Das ist nach Art der Dunkelmännerbriefe. Luther, der, wie wir gesehen, noch vor vier Jahren für die Hanswursterei keinen Sinn hatte, fand nun im Kampfe gegen die Kirche an ihr Gefallen und bediente sich der Possen, um Papst, Bischöfe, Priester, Mönche usw. zu verhöhnen.

Bereits Ende März desselben Jahres approbiert er vollends diejenigen, welche den berühmten Kanon Omnis utriusque sexus verhöhnen

[1] Gedruckt in Pasquillorum tomi duo, Eleutheropoli 1544, p. 196—291) d. i. in der ersten Reihe; denn diese zwei Zahlen kommen noch einmal vor, da nach p. 220 der neue Bogen, O 2, irrtümlich mit p. 111 usw. fortgesetzt wird), neu herausgegeb. von Böcking, U. Hutteni operum supplem., I, 505—507. Den Inhalt gibt bündig an O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgesch., I (1900), S. 12 f.

[2] Enders, I, 60 (an Lang, 5. Okt. 1516): „Ineptias illas, quas ad me misisti, de Supplicationibus ad S. Pontificem contra theologastros, nimis apparet, a non modesto ingenio effictas esse, prorsusque eandem olentes testam, quam epistolae obscurorum virorum." P. 62 (an Spalatin): „Supplicationem contra theologastros . . . eundem vel similem histrionem sui testantur autorem, quem et Epistolae obscurorum virorum. Votum eius probo, sed opur non probo, quod nec a conviciis et contumeliis sibi temperat."

[3] In dem Pasquillorum tomi duo steht p. 191—196 nur die Einleitung, welcher die Supplik und dann das Dekret folgt; vollständig bei Böcking, l. c. p. 503 bis 510. Dazu vgl. Clemen, a. a. O. 14 ff.

[4] Enders, II, 482.

mit der Auslegung: „d. h. jene allein, die beides Geschlecht haben, nämlich die Hermaphroditen, müssen Bekenntnis all ihrer Sünden machen.“ [1] Das Jahr darauf, als er bereits den Gelübden den Kampf geschworen hatte, schreibt er ganz nach Art eines Possenreißers: „Der Papst gebietet allen Christen, Manns- und Weibspersonen — er hat vielleicht Sorge gehabt, es möchten Christen sein, die weder männlich noch weibisch wären — wenn es kommen ist zur Vernunft, zu beichten“ usw. „Kraft dieses edlen Gebots müssen auch die jungen Kind und Unschuldigen beichten, wollen sie anders männlich oder weiblich bleiben, er (der Papst) würde ihn sonst vielleicht ausschneiden,“ [2] d. h. kastrieren. Ebenso spricht er von den Hermaphroditen im Jahre 1537 [3] und noch später. Daher kommt die von ihm beliebte Bezeichnung „Hermaphroditenkirche“. „Von vorne Männer, von hinten Weiber,“ sind des Papstes Hermaphroditen.[4] Davon kann keine Rede sein, daß Luther sich wirklich eingebildet, der Ausdruck „utriusque sexus“ lasse keinen andern Sinn zu; denn er selbst bedient sich wiederholt desselben.[5]

Dieselbe Possenreißerei offenbart Luther, wenn er in den Glossen zu der oben genannten Bulle Pauls III. die Worte „in casibus reservatis“ (in vorbehaltenen Fällen) erklärt: „in caseis et butyro“ in Käse und Butter). Doch stammt nicht daher die auch von Luther gebrauchte Bezeichnung „Butterbriefe“ [6] oder „Butter- und Käsebriefe“ [7] für eine gewisse Art von päpstlichen Bullen.

Soll man aber Luthers „ernsten Sinn“, sein „tiefernstes Gemüt“, das „für Tändeleien zu nüchtern gewesen“, darin suchen, daß er vom Beginne des Kampfes gegen die Kirche und die Theologen bemüht ist, seine Gegner lächerlich zu machen und dem Spotte preiszugeben? Seinen einstigen ernsten Lehrer Usingen, für den er früher so viel Verehrung hatte, nennt er „Unsingen“, seinen Gegner Cochläus „Rotzlöffel“, den Franziskaner Schatzgeyer „Schatzfresser“, den einst für ihn so begeisterten Crotus „des Cardinals zu Mänz Tellerlecker, Doktor Kröte“. Man käme an kein Ende, wollte man alle derartigen Possenreißereien, gerade zur Zeit,

[1] Weim. VI, 193.

[2] Weim. VIII, 168 f.

[3] In seinen Randglossen zu Pauls III. Bulle vom J. 1537 (Originalausgabe in der Vat. Bibl., Pal. IV, 82): „Ergo qui non sunt hermaphroditae, ad hos non pertinent ista verba papae“ (nämlich „singulos utriusque sexus christifideles“).

[4] Erl. 26, 143. 129. 118, zum J. 1545.

[5] Z. B. Gal. III, 11: „Conjuges utriusque sexus.“

[6] Erl. 31, 143.

[7] Erl. 26, 208.

in der er gegen die Gelübde kämpfte, aufzählen. Auf Emsers Streitschrift antwortete er 1521, „auf daß der Sau der Bauch nicht zu groß werde".[1] Den Ausdruck: „Bulle Cena Domini", d. h. die Bulle, welche in coena Domini, d. i. am Gründonnerstag verlesen wurde, gibt er 1522 wieder mit: „Bulla vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Papstes", statt Dom- oder Thumherren schreibt er „vorthumpte Herren", er spricht von „Gänse- und Kuckucksbullenträger"[2] usw. Wer überhaupt sich davon überzeugen will, daß in diesem Manne auch nicht ein Funke eines ernsten Sinnes war, der lese diese Schrift: sie ist das Erzeugnis eines Possenreißers. Denselben Tiefstand bekundet Luther, wenn er einige Jahre später statt der päpstlichen Dekrete und Dekretalen „Drecketen", „Dreckетale" oder ähnlich schreibt.[3] Er fand Gefallen an derlei Verzerrungen und Possen, wie jurisperditi statt jurisperiti;[4] „ein groß *li*men *cr*esae maiestatis wider den hl. Stuhl";[5] „wider das Concilium Obstantiense, wollt sagen Constantiense".[6]

Geradezu nichtswürdig ist es, wenn er, um den Ritus der Konsekration eines Bischofs lächerlich zu machen, schreibt, auch er habe einen Bischof von Naumburg geweiht, aber „ohn' allen Chresam, auch ohne Butter, Schmalz, Speck, Theer, Schmeer, Weihrauch, Kohlen und was derselben großen Heiligkeit mehr ist".[7] Welcher Leichtsinn in Luther steckte, bezeugen auch seine Worte, er habe die Elevation der Hostie abgeschafft dem Papsttum zum Trotz, er habe sie aber so lange beibehalten dem Carlstadt zum Trotz.[8] Ähnliche Proben legte Luther auch anderwärts ab und wir kommen auf sie zurück. Soll es Ernst sein, oder nicht vielmehr Possenreißerei, wenn er schreibt: „Niemand sündigt bei den Papisten außer der Sohn Gottes, niemand ist gerecht außer der Teufel."[9]

In der von ihm herausgegebenen, angeblich vom Dominikaner-Provinzial Hermann Rab in einem Frauenkloster gehaltenen Profeß-

---

[1] Weim. VII, 271.

[2] Weim. VIII, 691.

[3] Erl. 41, 295 f., 299. 308; 63, 403; 26, 77 ff. 128. 211; De Wette VI, 284; Tischreden, herausgegeben v. Förstemann, II, 258. 430: III, 178.

[4] Erl. 65, 79.

[5] Ebds. 26, 127, statt crimen laesae maiestatis.

[6] Ebds. 31, 392.

[7] Ebds. 26, 77.

[8] Ebds. 32, 420. 422.

[9] Opp. exeg. lat., V, 312: „Nemo apud eos peccat, nisi Filius Dei, nemo justus est, nisi diabolus."

predigt[1] trieb er es mit seinen Possen noch stärker. Zu den Worten der Predigt: „denn Gott erwählt sich hier und dort besonders die Jungfrauen" macht Luther die Glosse: „ut patet 10. libro Physicorum et Esopi lib. 5." Bekanntlich hat die aristotelische Physik nur acht Bücher und die äsopischen Fabeln füllen nur ein Buch. Es ist dieselbe Possenreißerei, welche vorher in den Briefen der Dunkelmänner, deren Verfasser Luther bekanntlich einen Hanswurst genannt hat, zur Verspottung der Scholastiker in anderer Form sich breit macht und in der ganz gleichen Form von Hutten und anderen vor Luthers Abfall ausgeübt wurde.[2]

Zu den Worten der Predigt: „und weil das Mädchen, welches jetzt die Profeß ablegt, nach dem Beispiel der sel. Jungfrau, die zuerst das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hat", usw. macht Luther die Posse: „weil die seligste Jungfrau eine Nonne war, und Joseph war ihre Äbtissin . . . der Esel war ihr Beichtvater und Prediger" usw. Dieselbe Possenreißerei finden wir an ihm, wenn er auf den Einwurf, daß auch die Apostel nichts Eigenes besaßen, antwortet: „Ich rat' es auch, daß wir die Apostel zu Mönchen machen. Und was schadet's? Man sagt auch dazu, daß sie ihre Weiber um Keuschheit willen verlassen, und ihre vollkommene Armut, Keuschheit und Gehorsam denen mitgeteilt hätten, so ihnen etwas gegeben, und darnach flugs eine Platte gemacht und Kappe angezogen und einen Strick um den Leib gegürtet und gesprochen: „Willkommen, lieber St. Peter, du heiliger Guardian!"[3]

Kehren wir zum J. 1521 zurück. Da schrieb Luther in der seinem Freunde von Sickingen gewidmeten Predigt über die Beicht: „Wenn zu einem Konzil nicht mehr gehört, als eine Versammlung vieler, die Kardinalshüte, Bischofsinfuln und Barette tragen, so möchte man auch die hölzernen Heiligen aus den Kirchen versammeln, ihnen Kardinalshüte, Bischofsinfuln und Barette aufsetzen und sagen: es sei ein Kon-

---

[1] Originaldruck in der Vat. Bibl. Pal. IV, 121; Opp. lat. var. arg., VII, 21, unter der Überschrift: Exemplum theologiae et doctrinae papisticae. S. darüber weiter unten.

[2] So läßt Hutten im zweiten Teil der genannten Briefe einen apostolischen Protonotar statt „Psalm". „Regnum" CXXXVIII zitieren (Böcking, U. Hutteni operum supplem. I, 186). Nachher wird einem das Zitat: „primo Proverbiorum XII" ibid. p. 295) in den Mund gelegt. Natürlich haben die Sprichwörter kein erstes Buch. Ein anderes Mal (p. 365, n. 29) schreibt einer „XII physicorum Aristotelis", „VI. de anima", also ähnlich wie oben Luther.

[3] Erl. 31, 298.

zilium: so wäre hinfort keines hl. Geistes noch Evangeliums not im Konzilium, es könnte ein jeglicher Maler und Bildner wohl ein Konzilium machen. Was sind sie aber mehr als Klötze und Blöcke die ungelehrten ungeistlichen Kardinäle, Bischöfe, Doktores, die uns mit den Hüten, Platten und Baretten ein Fastnachtspiel machen?"[1]

Doch genug der Beispiele aus den vielen, die Luthers Possenreißerei beweisen. Von Bucer und Genossen sprechend, schreibt Luther: „Sie krächzen immer etwas anderes als wir fragen. Fragen wir: quae? (welche Mirakel), so erwidern sie Ble."[2] Bucer antwortet, dies sei keineswegs der Fall und der Lutherschе Vorwurf übersteige das Geziemende; Paulus sei gewohnt gewesen, anders zu schreiben.[3] Allerdings; aber der Paulinische Geist und Ernst mangelte eben Luther völlig. Statt dessen sehen wir ihn schon seit 1520 die wichtigsten Angelegenheiten der Seele, die für Zeit und Ewigkeit entscheidend sind, mit einer unglaublichen Leichtfertigkeit und Possenreißerei behandeln. Wie verteidigte er die Priesterehen und später seine eigene? „Ich habe mich durch diese Ehe so gering und verächtlich gemacht, daß ich hoffe, die Engel werden lachen, und alle Teufel weinen."[4] Ganz derselbe Geist spricht aus seiner Schrift über die Mönchsgelübde.

Kehren wir also zu ihr, und speziell zu dem anfangs des Paragraphen behandelten Gegenstand zurück, zu Luthers Polemik gegen die Räte, zu deren Befolgung sich die Ordensleute durch Gelübde verpflichten. Untersuchen wir, welche Bewandtnis es nach katholischer Lehre mit ihnen habe, in welchem Verhältnis sie zu den Geboten, und beide, Gebote und Räte, zum katholischen Lebensideal und zur christlichen Vollkommenheit stehen. Die Antwort, welche in den beiden nächsten Paragraphen niedergelegt und auf die durch die Jahrhunderte hindurch bis Luther herrschende Lehre gegründet ist, wird eine sichere Grundlage bilden, um die Behauptungen und Entstellungen Luthers und seiner alten und neuen Anhänger kritisch zu beleuchten.

---

[1] Weim. VIII, 151.

[2] Enders, V, 387: „Quaerimus, quae? ipsi reddunt Ble".

[3] Ebds., S. 301, A. 9: „rogantibus quae, nequaqam respondemus Ble, ut nobis Lutherus profecto citra decorum objicit. Paulus sane aliter scribere solitus fuit."

[4] Ebds., S. 197.

7. Grundlagen der katholischen Lehre über die christliche Vollkommenheit und das Lebensideal.

Es ist bereits früher angedeutet worden,[1] daß der höchste Zweck des Ordens die Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe ist. Diesen Zweck besitzt aber auch der Christ, welcher nicht Ordensmann ist. Für Kloster und Welt gilt das Gebot: Liebe Gott über alles und Deinen Nächsten wie Dich selbst. Alle müssen hinauf auf den Berg des Herrn, alle haben die gleiche Richtung, dasselbe Ziel. Der Unterschied ist nur dieser: die einen gehen einen weiteren Weg oder gehen langsamer, die anderen suchen einen kürzeren Weg oder schreiten rüstiger aus, ja laufen. Die einen suchen leichtere Pfade, die anderen rauhere.

Ähnlich dachte, wie wir oben gesehen haben, vor seinem Abfalle und seinem Kampfe gegen die Kirche, auch Luther. Nachher aber schwor er den Orden und deren Gelübden die Vernichtung, da mußte er natürlich eine neue Taktik anwenden. Seine diesbezüglichen Aufstellungen sind von nun an nur vom Hasse gegen die Kirche eingegeben.

Er unterläßt es absichtlich, je mehr zu erklären, was nach katholischer Lehre die Vollkommenheit sei, worin das allen gemeinsame Lebensideal bestehe, oder daß nach katholischer Lehre alle nach der Vollkommenheit streben sollten, obgleich nicht alle im Stande der Vollkommenheit sind. Er unterscheidet nie mehr zwischen Stand der Vollkommenheit und Vollkommenheit, wodurch er die Auffassung erzeugen wollte, im Stande der Vollkommenheit leben heiße nach kirchlicher Lehre so viel als vollkommen sein. Deshalb schreibt er: „Die Mönche teilen das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit und den der Unvollkommenheit; dem gemeinen Haufen geben sie den Stand der Unvollkommenheit, sich aber den der Vollkommenheit.“[2] Daß diese Einteilung eine Lutherische Dichtung ist, wird sich weiter unten ergeben. Hier genüge die Bemerkung, daß Luther so will verstanden sein: Die Ordensleute geben sich die Vollkommenheit, dem Haufen, dem Volke die Unvollkommenheit, oder wie er um dieselbe Zeit schreibt: „Das Evangelium ist nach ihnen nicht allen gemeinsam, sondern geteilt in Räte und Gebote. Der Ordensmann befolge die Räte, nicht nur[3] die Gebote; diese sind dem übrigen Haufen vorgesetzt.[4]

---

[1] S. oben S. 67.

[2] Weim. VIII, 584, 23. S. unten im neunten Paragraphen.

[3] „Non tantum“, d. h. im Lutherschen Sinn, er befolge statt der Gebote etwas Höheres, nämlich die Räte.

[4] Ebds. S. 580, 22.

Das ist es, was wir ihn bereits sagen hörten. Aber er geht noch weiter. Die Mönche und die Nonnen hätten den Heilsweg verlassen, welchen Gott in den weltlichen Berufen mit deren Mühen und Bedrängnissen vorgezeichnet; sie aber hielten dieselben für zu verächtliche Werke und suchten anscheinend schwerere. „Dadurch aber fielen sie zugleich vom Glauben ab und wurden Gott ungehorsam." Wie auch „der Papst den Heilsweg, den Glauben an Christus, verlassen und dafür andere Wege erwählt hat, das Opfer der Messe, die Gelübde und ähnliches." [1] Die Ordensleute hätten geglaubt, einen höheren Weg zu haben als Christus, da durch ihre Werke Gott versöhnt würde. Was bedürfe es aber da noch des Blutes Christi? [2] Die Mönche stellten auch die Räte über die Gebote.[3]

Werfen wir also vorerst einen flüchtigen Blick auf die Zeit vor Thomas von Aquin und vor der Luther nächsten Epoche, um zu erfahren, worin bis dahin von den Lehrern die Vollkommenheit erblickt wurde, und ob Luther in ihnen einen Halt findet.

Es war ein von jeher bekannter katholischer Grundsatz, daß die Vollkommenheit nicht bloß den Mönchen zugänglich sei, sondern auch allen, und daß alle zu ihr verpflichtet sind. Der hl. Chrysostomus (407) führt weitläufig aus, daß sowohl der Mönch als der Laie auf dieselbe Höhe (κορυφήν) gelangen sollen; für die Weltleute, die nicht so frei wie die Ordensleute sind, sei es nur schwieriger.[4] Die Synode von Aachen vom Jahre 816 spricht es offen aus, daß die Weltlichen zwar nicht wie die Mönche auch dem Körper nach die Welt zu verlassen und dem armen Christo zu folgen brauchten, wohl aber dem Geiste nach. Mönche und Weltleute müßten die schmale Straße gehen und durch die enge Pforte ins Leben eingehen; denn der Heiland habe dies allen Christen gesagt. Alle müßten beständig den Bund vor Augen haben, den wir mit

---

[1] Opp. exeg. IV, 109: „Papa cum suis huic tentationi (daß jeder nach seinem Berufe lebe und nicht vorwitzig nach dem anderer sehe) succubuit. Habuit propositam salutis viam, fidem in Christum; eam deseruit, et delegit sibi alias vias, sacrificium missae, vota et similia. . . . Hanc certam pietatis viam deseruerunt monachi et nonnae seu monachae; judicabant enim nimis exilia esse opera, et quaerebant alia in specie graviora; ita simul et a fide discesserunt et Deo sunt facti inobedientes."

[2] Enders, IV, 224, zum J. 1523. Vgl. In Gal. I, 257, und oben S. 64.

[3] Weim. VIII, 585, 3: „Error et insignis ignorantia est, statum perfectionis metiri consiliis, et non praeceptis. Non enim, ut ipsi fingunt, consilia sunt supra praecepta."

[4] Adv. oppugnatores vitae monasticae, l. 3, n. 14. 15. Migne, Patr. gr. t. 47, p. 373 sqq.

Gott in der Taufe geschlossen, als wir dem Satan, seiner Pracht und seinen Werken abgesagt haben. Wir haben alle dasselbe Ziel, obwohl man, auf verschiedene Weisen zu demselben läuft.[1] Die evangelische Vollkommenheit, schreibt Rupert von Deutz (1135), besitzen nicht bloß die Mönche, sondern viele andere, weshalb erstere sich nicht brüsten dürfen.[2]

Diese Lehre gründet sich auf die Mahnung Christi selbst, welcher allen sagte: „Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist.“[3] Dieses Wort sollen sich alle Menschen, seien sie adelig oder nicht, reich oder arm, gelehrt oder Idioten, Greise und Jünglinge, Männer und Frauen, gesagt sein lassen.[4] Man dürfte fast die ganze Literatur jener Zeit durchgehen und man käme zu keinem anderen Resultate. Es finden sich ja wohl in Schriften für Ordensleute, z. B. des hl. Peter Damian, ausnahmsweise Äußerungen, die man in dem mißbrauchten Sinn auslegen kann; aber die Regel ist die allgemeine christliche Lehre.

Aber worin besteht nach letzterer und überhaupt nach der alten Anschauung die Vollkommenheit? Cassians (ca. 435) Ausführung darüber wurde klassisch. Er lehrt, daß „die Vollkommenheit nicht mit der Entblößung oder mit dem Verzicht auf die zeitlichen Güter oder mit dem Aufgeben aller Würden sofort gegeben ist, wenn nicht zugleich die Liebe da ist, die der Apostel (1 Kor. 13, 4 ff.) beschreibt, und die in der Reinheit des Herzens besteht“. Was wollen auch alle von Paulus aufgezählten Eigenschaften der Liebe anderes besagen, als „ein vollkommenes ganz reines Herz Gott beständig darbringen, und es vor allen Störungen unberührt bewahren“?[5] Folgrichtig, fährt Cassian weiter, sind alle mönchischen Übungen nur Werkzeuge der Vollkommenheit, diese aber besteht in der Liebe. Nutzlos sei das Bemühen desjenigen, welcher in die Übungen, d. i. in die Mittel und Werkzeuge, nicht in die Reinheit des Herzens, d. i. in die Liebe, sein Lebensziel setze.[6]

---

[1] Concil. General. ed. *Mansi* t. XIV, p. 227 c. 114. mit herrlichen Schriftstellen aus dem Evangelium und aus den Apostelbriefen.

[2] De vita vera apost., l. 2. c. 1, Migne, Patr. l., t. 170, p. 621.

[3] Mark. 13, 37.

[4] S. Jacobi *Alvarez de Paz.* De perfectione vitae spiritualis, l. 3, p. 1, c. 3.

[5] Conlat. Patr. I, c. 6 (Corp. script. eccl. lat., t. XIII, p. 12 sq.)

[6] Ibid. c. 7, p. 13: „Ieiunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, i. e. puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere et non propter illa principalem hanc perturbare virtutem. . . . Igitur ieiunia, vigiliae, meditatio scripturam, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad

Darüber existiert nur eine Stimme. In der Regel des hl. Auguſtin wird,[1] wie bereits bemerkt wurde, der Inhalt des Lebensideals, das Gebot der Gottes- und Nächſtenliebe, gleich an die Spitze geſetzt, damit die Brüder in ihren Übungen dasſelbe nie aus dem Auge verlören. Der hl. Benedikt (543), der Vater der Mönche des Abendlandes, nennt im Prolog ſeiner Regel das Ordensleben: „Schule des Gottesdienſtes.“[2] Das 4. Kapitel, Quae sunt instrumenta bonorum operum, beginnt er mit der Mahnung: „Vor allem Gott lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus allen Kräften und den Nächſten wie ſich ſelbſt.“ Daher die weitere Mahnung: „Der Liebe Chriſti nichts vorziehen; Gottes Gebote täglich durch die Tat erfüllen.“[3] Und im vorletzten Kapitel ruft der hl. Benedikt den Mönchen wieder zu: „Chriſtus ſollen ſie abſolut nichts vorziehen.“[4] Alles übrige, wie die Gebote, alle Tugendübung, ja Armut, Keuſchheit und Gehorſam werden von ihm dem Gebote der Gottes- und Nächſtenliebe untergeordnet; denn alles muß im Dienſte desſelben ſtehen, nicht bloß bei den Ordensleuten, ſondern bei jedermann. Es kann ſich nur darum handeln, die geeigneteren Mittel zu wählen, um dem Inhalt der genannten Mahnungen vollkommener zu entſprechen. Darum nennt er auch die verſchiedenen Regeln instrumenta virtutum.

In dieſem Sinne ruft der hl. Bernhard (1153) am Schluſſe ſeiner Predigt über die Worte des Pſalmiſten (Pſ. 23, 3): „Wer wird hinaufſteigen auf den Berg des Herrn“, den doch alle erklimmen müſſen, ſeinen Ordensbrüdern zu: „Kommet, Brüder, gehen wir den Berg hinauf; und wenn der Weg uns ſteil und ſchwierig dünkt, ſo entledigen, entlaſten wir uns; wenn ſchmal, ſo entblößen wir uns von allem; wenn lange, ſo wollen wir um ſo mehr eilen; wenn mühevoll, ſo ſagen wir ihm:[6] ‚Ziehe uns nach Dir, in dem Wohlgeruche Deiner Gewürze wollen wir

---

finem. Incassum igitur haec exercitia molietur, quisquis his velut summo bono contentus intentionem sui cordis hucusque defixerit et non ad capiendum finem, propter quem haec adpetenda sunt, omne studium virtutis extenderit, habens quidem disciplinae illius instrumenta, finem vero, in quo omnis fructus consistit, ignorans.“

[1] S. oben den 5. Paragraph, S. 67.

[2] „Divini scola servitii.“

[3] Reg. (Migne, Patr. l., t. 66, p. 295, n. 1. 21. 62).

[4] C. 72: „Christo omnino nihil praeponant“ (ibid. p. 928).

[5] C. 73 (ibid. p. 930).

[6] Cant. 1, 3.

laufen'." [1] Sich entlasten, entledigen, entblößen sind geeignete Mittel, um das Ziel besser erreichen zu können, das kein anderes ist, als „Gott zu lieben ohne Maß". [2]

Man mag was immer für einen Lehrer jener Zeit, der über diesen Gegenstand geschrieben, nachschlagen, so hören wir von ihm, daß die Vollkommenheit in der Liebe Gottes und des Nächsten bestehe,[3] durch die man zur Ähnlichkeit mit Gott gelange. Diese Liebe sei das Zeichen der Vollkommenheit und der Güter größtes, welche alle haben können; die Heiligkeit sei sehr verschieden, aber nie ohne das Blut Christi.[4]

In der Tat bewog diese Verschiedenheit schon den hl. Augustin, zum Diener Gottes Simplician zu gehen, um von ihm zu erfahren, wie er am passendsten in Zukunft auf dem Wege Gottes, auf dem er den einen so, den andern anders wandeln sah, gehen solle.[5]

Diese Verschiedenheit im Streben nach dem einen Ziele, die Vollkommenheit, die Heiligkeit zu erreichen, gibt sich so recht kund bei zwei heiligen gleichzeitigen Witwen am Schlusse der Periode, die uns soeben beschäftigt. Die hl. Elisabeth von Thüringen wollte in ein Kloster eintreten und dem armen Christus nachfolgen auch durch den Verzicht auf ihr Vermögen, woran sie nur durch ihren Seelenführer Konrad von Marburg verhindert wurde. Die hl. Hedwig dagegen, obwohl sie das graue Ordenskleid trug, war trotz des Zuredens ihrer Tochter, der Äbtissin Gertrud, nicht zu bewegen, sich der Ordensgemeinde als Nonne einzugliedern. „Weißt du nicht, mein Kind," sprach sie, „wie verdienstlich es ist, Almosen zu spenden?" [6] Beide, Elisabeth und Hedwig, strebten nach der Vollkommenheit der Liebe Gottes, diese war ihr Lebensideal; aber beide wollten es in verschiedener Weise erreichen. In der Hauptsache jedoch, in der inneren völligen Hingabe an Gott, stimmten beide durchaus überein.

---

[1] Sermo de diversis 34, n. 9.

[2] De diligendo Deo, c. 6 (Migne, Patr. l., t. 182, p. 983).

[3] Z. B. Bruno von Asti, Abt von Montecassino (1123), Migne, Patr. l., t. 164, p. 515. Richard v. St. Viktor (1173), Migne etc. t. 196, p. 471.

[4] Vgl. Ruppert von Deutz, bei Migne, t. 170, p. 313; t. 169, p. 867; t. 168, p. 1366.

[5] Confess. l. 8, n. 1. 2. Nach Darlegung seiner damaligen inneren Wallungen und nachdem er erwähnt, daß er zum Diener Gottes Simplician gehen wollte, gibt Augustin den Zweck an: „Unde mihi ut proferret volebam conferenti secum aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in via tua (i. e. Dei). Videbam enim plenam ecclesiam, et alius sic ibat, alius autem sic."

[6] E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters, II (1899), S. 219. 231 f.

In dieser Periode finden Luthers oben gebrachte Äußerungen und Vorwürfe keinen Halt; er selbst hat auch mehr die nächstfolgende im Auge. Wollen wir also auf sie übergehen und uns mit ihr um so länger beschäftigen.

8. Lehre des hl. Thomas von Aquin und anderer Lehrer bis Luther über das Lebensideal und die Räte.

A. Von Thomas von Aquin bis zu den deutschen Mystikern.

Wenden wir uns zunächst zum großen Lehrer des Mittelalters, zu Thomas von Aquin, der noch im 14. Jahrhundert bei Luthers Ordensgenossen ab und zu „doctor communis", „der allgemeine Lehrer", genannt wurde,[1] und selbst nach dem Geständnis der Protestanten die kirchliche Formel wiedergibt, immer bereit, alles Überlieferte als solches zu akzeptieren.[2] Wie man ferner im Franziskanerorden mehr als ein halbes Jahrhundert vor Luthers Auftreten hinsichtlich der Gnadenlehre vielfach auf Thomas zurückging, so geschah dies auch betreffs der Lehre über das Ordensleben; die des hl. Thomas erscheint neben der des hl. Bonaventura, und auf sie beide wird vor anderen hingewiesen.[3]

Was lehrt nun der hl. Thomas? Stellt er einen anderen Begriff der Vollkommenheit auf, als seine Vorfahren? Bedeutet ihm ferner die Beobachtung der Gelübde eine höhere Form des Christentums, so daß die drei evangelischen Räte, zu deren Erfüllung man sich durch Gelübde bindet, ohne Unterschied über den Geboten stehen? Sehen wir also zu.

Wie überhaupt nach kirchlicher Lehre, so besteht auch nach Thomas das höchste Ideal des christlichen Lebens in der Erreichung der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, nämlich der ewigen Seligkeit oder, was dasselbe ist, Gottes, wie er in sich selber ist. Unser Lebensideal und unsere Vollkommenheit kann mithin nur in dem bestehen, was uns schon hier auf Erden mit Gott einigt, und das ist nur die Liebe.[4]

---

[1] Vgl. Thomas v. Straßburg, in 2. Sent., dist. 9, a. 3; dist. 12, a. 4; dist. 14, a. 2; dist. 18, a. 4; dist. 25, a. 1; 3. Sent., dist. 14, a. 4, etc.

[2] R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, S. 642.

[3] Die Observanten brachten diese Wendung der Dinge hervor; so z. B. wird von ihnen in den Monumenta Ordinis Minorum (nicht zu verwechseln mit der Gegenschrift: Firmamenta trium Ordinum), in civitate Salamantina 1511, im Tract. 2, fol. 118 sq. (Serena conscientia) als die erste Autorität für die Lehre über das Ordensleben die Summe des hl. Thomas angeführt.

[4] Die letzte Vollkommenheit eines jeden besteht in der Erreichung des Zweckes, und das ist Gott; charitas autem est, quae unit nos Deo. 2. 2. qu. 184, a. 1.

Darum stellte Gott die Gottes- und Nächstenliebe als erstes, höchstes Gebot auf, dem alle übrigen Gebote untergeordnet sind, und in welchem alle erfüllt werden.[1] Die Hauptaufgabe des christlichen Lebens kann also nur im Streben nach der Vollkommenheit der Liebe liegen,[2] „das Gesetz der Liebe Gottes muß die Regel aller menschlichen Handlungen sein".[3]

Was hat es aber dann für eine Bewandtnis mit den Räten der Armut, Keuschheit, des Gehorsams, zu deren Beobachtung der Ordensmann durch ewige Gelübde sich frei verbindet? Hat Gott vielleicht nach St. Thomas in dem Lebensideal Abstufungen, höhere und niedere Grade, gesetzt, hat er die Gottes- und Nächstenliebe nur bis zu einem bestimmten Grade zur Pflicht gemacht, so daß das, was über diese Beschränktheit hinausliegt, nämlich der höhere Grad der Liebe, nur unter den Rat fiele? Keineswegs! Die Vollkommenheit der Liebe, sagt Thomas, wird dem Menschen geboten, er ist zu ihr aus der Notwendigkeit des Gebotes verpflichtet,[4] d. h. daß er Gott über alles liebe und so viel er kann. Das gehe schon, sagt er als gereifter Mann, aus der Form des Gebotes hervor: Du sollst Gott lieben aus Deinem ganzen Herzen, und Deinen Nächsten wie Dich selbst. Im christlichen Lebensideal, im Zwecke, könne es kein Maß geben, kein Minder und Mehr, dies gebe es nur im Zweckdienlichen.[5]

---

[1] Comment. ad Gal., c. 5, lect. 3: „Omnia (praecepta) in uno praecepto charitatis implentur." Vgl. auch 2. 2., qu. 189, a. 1 ad 5. Diese Lehre beruht auf der des hl. Paulus, die Thomas öfters zitiert, z. B. De perfect. vitae spirit. c. 12: „Finis cuiuslibet praecepti est charitas, ut dicit apostolus 1 Tim. 1, 5." Auch Gregor der Große schreibt: „omne mandatum de sola dilectione est, et omnia unum praeceptum sunt; quia, quidquid praecipitur, in sola charitate solidatur." Homil. 27 in Evang., n. 1.

[2] So sagt der hl. Paulus, Kolosf. 3, 14: über alles aber habet die Liebe, welche das Band der Vollkommenheit ist; Röm. 13, 10: Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes.

[3] Opusc. VIII., De duobus praeceptis charitatis et decem praeceptis: „Lex divini amoris debet esse regula omnium actuum humanorum."

[4] De perfectione vitae spirit., c. 5: „Divinae dilectionis perfectio datur homini in praecepto . . . Hic est tertius perfectae dilectionis divinae modus (scil. in statu huius vitae), ad quem omnes ex necessitate praecepti obligantur." 2. 2. qu. 183, a. 2 ad 2: „Diligere deum ex toto corde omnes tenentur."

[5] 2. 2. qu. 184, a. 3: „Non autem dilectio dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id, quod est plus, sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat, ut cum dicitur: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo; totum enim et perfectum idem sunt . . et cum dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum, unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est,

Das sprach der hl. Thomas schon als junger Magister aus, so sehr er manches andere später genauer zu fassen sich veranlaßt fand. „Anders", sagt er, „muß man urteilen bezüglich des Zweckes, anders bezüglich des Zweckdienlichen. Hinsichtlich des letzteren gibt es ein Maß, nicht aber hinsichtlich des Zweckes selbst; jeder erreicht ihn, so gut er kann. Das Gebot der Gottesliebe, das der letzte Zweck des christlichen Lebens ist, wird durch keine Schranken begrenzt, so daß ein gewisses Maß unter das Gebot, die größere Liebe aber als eine Leistung, welche die Grenzen des Gebotes überschreite, unter den Rat falle, sondern einem jeden wird geboten, daß er Gott liebe, so gut er kann, was aus der Form des Gebotes ersichtlich ist: ‚Du sollst' usw. Ein jeder erfüllt aber dasselbe nach seinem Maß, der eine vollkommener, der andere weniger vollkommen" [1] usw. Alle haben also dasselbe Lebensideal, die Vollkommenheit der Gottesliebe. Nur im Streben darnach und im Erreichen besteht ein Unterschied. Aber wie? Indem eben der eine nur die Hindernisse beseitigt, die zur Liebe selbst im Gegensatz sind, d. i. mit denen die Liebe nicht bestehen kann, — dazu dienen die übrigen Gebote außer jenem der Gottes- und Nächstenliebe; [2] der andere beseitigt zugleich auch jene Hindernisse, welche der freieren und leichteren Betätigung der Liebe im Wege stehen. [3]

Zum letzteren, zur Erleichterung des Aktes der Liebe, dienen nun die Räte, zu denen sich der Ordensmann frei verbindet, [4] damit sein Herz

quis finis praecepti charitas est, ut apostolus dicit 1 ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem . . . sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina vel diaeta utatur ad sanandum. Et sic patet, quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis."

[1] Contra retrahent. a relig. ingressu, c. 6. S. dazu unten in diesem Paragraphen unter Gerson.

[2] 2. 2. qu. 184, a. 3: „praecepta alia a praeceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quae sunt charitati contraria, cum quibus scil. charitas esse non potest."

[3] Ibid.: „Consilia ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quae tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi."

[4] Denn das ist ja, lehrt Thomas, gerade der Unterschied zwischen Rat und Gebot, daß die Gebote notwendig erfüllt werden müssen, während die Beobachtung der Ratschläge dem freien Ermessen des einzelnen überlassen bleibt. Erstere sind unumgänglich notwendig zur Erreichung des Endzweckes, letztere dienen nur zur besseren, leichteren Erreichung desselben. 1. 2. qu. 108, a. 4. Sehr gut sagt Mausbach: „Gebot und Rat bilden keine getrennten Gebiete; in der Erfüllung des Rates liegt zugleich die Erfüllung eines Gebotes, da die Liebe alles, das Große und Kleine Gott zu opfern sich verpflichtet fühlt." Die kath. Moral usw., S. 116.

sich ganz auf Gott richten könne. Insofern ist der Ordensstand eine Schule der Vollkommenheit.[1] Durch das Gelübde der Armut entfernt er die Begier nach zeitlichem Gut; durch das Gelübde der Keuschheit die Begier nach sinnlichem Ergötzen, worin die geschlechtliche Freude obenan steht; durch das Gelübde des Gehorsams die Regellosigkeit in den Willensneigungen. Dadurch wird auch sein Herz beruhigt, und er bringt zugleich Gott ein allumfassendes Opfer dar, indem er Gott gibt, was er hat, was er dem Körper nach ist, und seine eigene Seele.[2]

Durch die Räte wird also nicht ein neues Lebensideal geschaffen; sie sind nicht Leistungen, die über Gottes allgemeines Gesetz hinausgreifen, im Gegenteil, sie sind gerade dem allgemeinen Gesetze, dem Gebote der Liebe, untergeordnet,[3] sie helfen dasselbe besser und vollkommener erfüllen. Sie stehen im Dienste der Gebote, insofern diese innere Akte der Tugenden verlangen, welche sämtlich auf die Reinheit

---

[1] „Disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi." 2. 2. qu. 186, a. 2, 3, 5 usw. Vgl. nächste Anmerkung.

[2] 2. 2. qu. 186, a. 7: „Respondeo dicendum, quod religionis status . . . est uno modo . . . quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo . . . quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus . . .; tertio modo . . . est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert deo. . . . Quantum ad exercitium perfectionis, requiritur, quod aliquis a se removeat illa per quae posset impediri, ne totaliter eius affectus tendat in deum, in quo consistit perfectio charitatis. Huiusmodi autem sunt tria: primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quae tollitur per votum paupertatis; secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas praecellunt delectationes venereae, quae excluduntur per votum continentiae; tertium autem est inordinatio voluntatis humanae, quae excluditur per votum obedientiae. Similiter autem sollicitudinis saecularis inquietudo praecipue ingeritur homini circa tria: primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et haec sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur, secundo circa gubernationem uxoris et filiorum, quae amputatur per votum continentiae; tertio circa dispositionem propriorum actuum, quae amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum, quod habet, offert deo . . . primo quidem exteriorum rerum, quas quidem totaliter aliquis deo offert per votum voluntariae paupertatis; secundo autem bonum proprii corporis, quod aliquis praecipue offert deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animae, quod aliquis totaliter deo offert per obedientiam, qua aliquis offert deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animae. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur." Vgl. dazu 2. 2. qu. 44, a. 4 ad 3.

[3] 2. 2. qu. 186, a. 7, ad 1: „Votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis."

des Geiſtes und die Liebe Gottes und des Nächſten hinzielen; inſofern aber die Gebote ſich auf äußere Akte beziehen, ſind die Räte zwar auch zu ihnen hingeordnet, aber nicht wie zu ihrem Ziele.[1]

Luther hat dies nur halb verſtanden. Wir haben bereits früher[2] geſehen, daß er ſich noch im J. 1519 dahin ausgeſprochen hat, die Gebote ſeien, ohne ſie zu unterſcheiden, Zweck der Räte. Erſtere ſeien höher, letztere nur gewiſſe Mittel zur leichteren Erfüllung der Gebote; eine Jungfrau uſw. erfülle leichter das Gebot: „du ſollſt nicht begehren," als ein Verheirateter.[3] Richtig! Iſt aber damit Alles erſchöpft und beſtimmt? Die Räte helfen allerdings die Gebote beſſer zu erfüllen; wer Enthaltſamkeit und Armut wegen Chriſtus zu halten ſich vornimmt, entfernt ſich viel weiter vom Ehebruch und Diebſtahl.[4] Aber deshalb ſind die Räte nicht zu den Geboten wie zu ihrem Ziele hingeordnet; denn niemand beobachtet und bewahrt die Virginität, um den Ehebruch zu vermeiden, oder die Armut, um vom Diebſtahl abzuſtehen, ſondern um in der Liebe Gottes Fortſchritte zu machen.[5] Alſo nur als Folge werden die übrigen Gebote durch die Räte leichter erfüllt; denn daraus, daß durch letztere die Hinderniſſe der vollkommenen Liebe weggenommen werden, folgt, daß dadurch die Gelegenheiten zur Sünde, durch welche die Liebe,

---

[1] Quol. IV, a. 24, wo Thomas ausführt: „quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum; sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus (puta, non occides, non furtum facies, etc.) ordinantur ad praecepta non ut ad finem;" die Beobachtung der Räte bewirkt aber, daß die Gebote „tutius et firmius observantur". Ebenſo ad 2. Da und dort beruft er ſich auf den oben angeführten Caſſian.

[2] S. 39.

[3] Enders II, 40; Weim. II, 644: „ . . . non ergo distinctio est inter consilium et praeceptum, quod consilium plus quam praeceptum sit — sic enim errant et nugantur theologi —, sed quod sunt media commodiora ad praeceptum (implendum): facilius enim continet, qui viduus aut virgo est, separatus a sexu, quam copulatus cum sexu, qui concupiscentiae aliquid cedit." Und: „consilia sunt quaedam viae et compendia facilius et felicius implendi mandati Dei."

[4] Thomas Contra retrah. a relig. ingressu, c. 6: „Qui continentiam aut paupertatem servare proposuit propter Christum, longius ab adulterio et furto recessit." Expos. in ep. ad Rom. c. 4 lect. 4: „ . . . addit Christus quaedam consilia, per quae praecepta moralia tutius et firmius conservantur."

[5] Thomas Contra retrah. etc., l. c.: „Consiliorum observatio ad aliorum observantiam praeceptorum ordinatur; non tamen ordinatur ad ea sicut ad finem, non enim aliquis virginitatem servat, ut adulterium vitet, vel paupertatem, ut a furto desistat, sed ut in dilectione Dei proficiat. Majora enim non ordinantur ad minora sicut ad finem." Vgl. auch Quol. IV, a. 24.

völlig vertilgt wird, um so mehr abgeschnitten sind.[1] Gerade diese Unterscheidung und den eigentlichen Zweck der Räte hatte Luther schon damals übersehen; er war eben zu wenig theologisch gebildet.

Die Räte haben mithin nach Thomas nur relativen Wert, sie sind relative Mittel, um das allen gesetzte Gebot der Liebe so vollkommen wie möglich zu erfüllen. In diesem Sinne sind die Räte Werkzeuge der Vollkommenheit[2] und der Ordensstand selbst ein Stand der Vollkommenheit: nicht als verpflichte man sich bei der Annahme desselben vollkommen zu sein, sondern weil man sich für immer verpflichtet, nach der Vollkommenheit der Liebe zu streben.[3] Dies ist völlig im Sinne des hl. Bernhard, welcher schreibt: „Das unermüdete Streben, Fortschritte zu machen, und das beständige Ringen nach Vollkommenheit erachtet man als Vollkommenheit."[4] Gleichwie nun zur Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe die Räte nicht notwendig sind,[5] so kann es auch geschehen, daß einer, der sich zu den Räten nach der Vollkommenheit der Liebe zu streben, verbunden hat, seiner Verpflichtung nicht treu bleibt, während Weltleute ohne die übernommene Verpflichtung vollkommen

---

[1] 2. 2. qu. 186, a. 1, ad 4: „Religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectae charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectae charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas."

[2] Darum besteht in ihnen nur „werkzeuglich" (instrumentaliter) die Vollkommenheit, d. h. sie sind gewisse Werkzeuge, um zu ihr zu gelangen. Quol. IV. a. 24, ad 2 (s. darüber ausführlich *Jac. Alvarez de Paz*, De perfectione vitae spirit., l. 3, parte 1., c. 5).

[3] 2. 2. qu. 184, a. 3 ad 1: „Ex ipso modo loquendi apparet, quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem." Ibid. a. 5, ad 2: „Dicendum, quod homines statum perfectiones assumunt non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere . . . Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex eo, quod non ex perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum relinquit." 1. 2., qu. 108, a. 4: „Consilia oportet esse de his, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum." 2. 2. qu. 188, a. 7: „Religio ad perfectionem charitatis ordinatur." De perfect. vit. spirit., c. 17: „Si quis totam vitam suam voto deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, jam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit." 2. 2. qu. 186, a. 1 ad 3: „Religio nominat statum perfectionis ex intentione finis." S. S. 144, A. 4.

[4] Ep. 254, n. 3. S. in diesem Paragraphen Charles Fernand.

[5] 2. 2., qu. 189, a. 1 ad 5: „Praecepta charitatis, ad quae consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis praecepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur . . . Observantia praeceptorum potest esse sine consiliis."

sein und das tun können, wozu sich die Untreuen verpflichtet haben.[1] „Denn es ist zweierlei: vollkommen sein, und im Stand der Vollkommenheit sich befinden. Es gibt solche, die im Stande der Vollkommenheit leben, aber noch nicht vollkommen sind; und es gibt Vollkommene, ohne daß sie im Stande der Vollkommenheit sind.“[2] Denn nicht derjenige, welcher die drei Gelübde auf sich nimmt, ist der vollkommenere, sondern der, welcher größere Liebe besitzt. Das Maß derselben entscheidet über das Maß der Vollkommenheit im Ordens- und im Weltleben.[3]

Wenn also der Ordensstand ein Stand der Vollkommenheit genannt wird, so geschieht dies nicht, als habe er ein höheres Lebensideal als der gewöhnliche Christ (denn Höheres als die Liebe zu Gott gibt es nicht), oder als bestände die Vollkommenheit in den drei Räten, und als sei der sich zu ihnen Verpflichtende alsbald vollkommen (denn die Räte entfernen nur, was die Vollkommenheit der Liebe verhindern kann), sondern es geschieht, weil man sich im Orden zu Mitteln (und das sind eben die Räte) für immer bindet, durch die man das Lebensideal so vollkommen wie möglich erreichen kann.[4] Verschiedene Wege und ein Ziel.[5]

[1] Ibid., qu. 184, a. 4: „In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse non ex hoc, quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc, quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea, quae sunt perfectionis. Contingit etiam, quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt.“ Und De perfect. vitae spirit., c. 17, schreibt er: „Unde patet quosdam perfectos quidem esse, qui tamen perfectionis statum non habent, aliquos vero perfectionis statum habere, sed perfectos non esse.“

[2] Quol. III. a. 17.

[3] Vgl. Quaestio de charitate, a. 11, ad 5.

[4] 2. 2. qu. 185, a. 1 ad 2: „Ad statum religionis non praeexigitur perfectio, sed est via in perfectionem.“ Contra retrahentes a religionis ingressu, c. 6: „Consilia ad vitae perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quaedam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam;“ 2. 2. qu. 186, a. 1, ad 4: Religionis status est principaliter institutus ad perfectionem adipiscendam.“ Darum nannte man den Ordensstand „status perfectionis acquirendae“. S. weiter unten unter Heinrich v. Gent.

[5] Eine kurze bündige Darstellung der Lehre des hl. Thomas über die Räte und den Orden geben Abert, Das Wesen des Christentums nach Thomas v. Aquin (Würzburg 1901), S. 16 f., und Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben (Köln 1901), S. 133 ff. In einem eigenen Werk behandelt aber *Barthier*, De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'après St. Thomas d'Aquin et St. François de Sales (2 vol., Paris 1902), die ganze Frage. Kein Verständnis zeigt K. Thieme in Real-Encykl. f. protest. Theol. und Kirche, 3. Aufl., IV, 275.

Da die Räte nur Mittel sind, die Hindernisse zu entfernen, welche der freien Betätigung der Liebe im Wege stehen, so *setzen* sie als solche und zugleich als Wirkungen derselben die Liebe, somit auch den Glauben und die Rechtfertigung *voraus*. Selbst Luther hatte dies noch kurz vor Abfassung seiner Schrift über die Gelübde, um so mehr aber früher, zugegeben, indem er schreibt: „Der hl. Bernhard und alle jene, die glücklich Religiosen waren, gelobten nicht, durch diese Lebensweise gerecht und gerettet zu werden, sondern damit sie, durch den Glauben bereits gerechtfertigt, freien Gemütes in jenen Gelübden lebten“ [1] usw. Dies ist richtig in dem Sinne, daß man durch die Gelübde nicht ein Christ oder ein Gläubiger werde, was ja niemand in der katholischen Kirche gelehrt hat. Luther hat bald nachher ganz anders gesprochen, wie wir oben gesehen haben.[2]

Aber hat der hl. Thomas den Eintritt in den Orden, oder die Anziehung des Ordenskleides, oder die Profeß nicht der Taufe gleichgestellt? Haben mithin nach ihm die Gelübde nicht eine rechtfertigende, sündenvergebende Kraft? Das ist es, was, wie wir weiter unten hören werden, Luther und Melanchthon dem hl. Lehrer und überhaupt den Mönchen fortwährend vorwerfen. Ja, sie führen die Lehre über die sogenannte „*Mönchstaufe*“ in *ihrem* Sinne geradezu auf Thomas als auf den ersten, der darüber gesprochen habe, zurück. Ich werde weiter unten gelegentlich der Erörterung über die „Mönchstaufe“, um hier den Faden nicht zu unterbrechen, die Untersuchung darüber anstellen, und eile nun zu den nächstfolgenden Lehrern.

Der Lehrer des hl. Thomas von Aquin, *Albert der Große*, hat seine Schrift De adhaerendo Deo nach dem Tode seines großen Schülers geschrieben. Er leitet sie mit den Worten ein: „Das Ziel der christlichen Vollkommenheit ist die Liebe, mittels der man Gott anhangt. Und zu diesem Anhangen mittels der Liebe ist *jeder* Mensch, will er sein Heil erreichen, *verpflichtet*. Es geschieht durch die Beobachtung der *Gebote* und die Vereinigung mit dem Willen Gottes. Dadurch wird alles ausgeschlossen, was dem *Wesen* und dem *Habitus* der Liebe entgegen ist, nämlich die Todsünde.“ Die Ordensleute, sagt er weiter, verbinden sich außerdem zu den *Räten*, um leichter das Ziel zu erreichen; denn durch Befolgung derselben wird dasjenige ausgeschlossen,

[1] Themata de Votis n^is 78—72 (Weim. VIII, 326 f.). Im allgemeinen spricht er dies vorher, nämlich im J. 1519, aus. S. oben S. 38 f.

[2] S. oben im sechsten Paragraphen.

was den Akt und die Glut der Liebe verhindert.[1] Wie wir sehen, bewegt sich Albert der Große völlig im Gedankengang seines Schülers, und es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Gehen wir deshalb zu zeitgenössischen Franziskanern über.

Der hl. Bonaventura lehrt, daß sowohl alle Gebote als die Räte hingeordnet sind zur Erfüllung und Beobachtung der Liebe, welche der hl. Paulus beschreibt. Durch das Gelübde wird einer in den Stand der Vollkommenheit gesetzt, weil es zur Übung der vollkommenen Tugend, sowie zu ihrer Bewahrung und Vollendung hilft.[2] Das Ordensleben ist ein besseres Leben[3] wegen der geeigneteren Mittel zum Zwecke, die zur größeren Gleichförmigkeit mit Christus verhelfen, worin eben die Vollkommenheit des Weges besteht. Durch nichts wird aber der Mensch Christo mehr ähnlich, als durch die Beobachtung der Gelübde der Enthaltsamkeit, der Armut und des Gehorsams.[4]

Der ältere Zeit- und Ordensgenosse David von Augsburg widmete sein Buch Formula novitiorum dem Berthold von Regensburg, als weder Thomas noch Bonaventura eine Schrift herausgegeben hatten. Dieses Buch bildet den ersten Teil seiner großen Schrift De exterioris et interioris hominis compositione sec. triplicem statum libri tres,[5] welche den Zweck hatte, den wahren Franziskaner und überhaupt den wahren Religiosen zu bilden. Die kolossale Menge von Handschriften[6] beweist, daß die Schrift allgemein in Gebrauch war.

Nun, welches Ideal stellt David dem Neuling im Ordensleben vor Augen? „Wozu bist Du in den Orden getreten?" beginnt er gleich das

---

[1] De adhaerendo Deo, c. 1 (in Opp. XXXVII, p. 523, ed Paris. 1898). S. darüber weitläufig E. Michael, Gesch. des deutsch. Volkes, III, 144, 247.

[2] Apol. pauperum c. 3 n. 3: „Omnia tam praecepta quam consilia referuntur ad caritatis impletionem et observantiam, quam describit Apostolus 1. ad Timoth. 1, 5: Caritas est finis praecepti . . ."; n. 14: „Religionis votum in statum perfectionis collocat, tamquam adminiculans ad perfectae virtutis exercitium, custoditionem et complementum" (Opp. ed. Quaracchi, VIII, 245, 248).

[3] Dec. Grat. C. Clerici. c. 19. qu. 1: „melior vita".

[4] 4. Sent., dist. 38, a. 2. qu. 3: „Perfectio consistit in assimilatione ad Christum maxime, sicut dicit August. in libro de vera rel. (c. 16, n. 30; c. 41, n. 78); et quia in nullo tantum assimilatur homo Christo, sicut in his (in triplici voto scil. continentiae, paupertatis et obedientiae)" etc. Vgl. Apol. paup., c. 3, n. 4.

[5] Castigati et denuo editi a. PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi 1899. S. über diesen berühmten Lehrer und weitere Ausführungen Michael a. a. O., S. 133 ff.

[6] In der genannten Ausgabe, S. XX—XXXIV, werden nicht weniger als 370 in den verschiedenen Bibliotheken Europas noch existierende Hsch. beschrieben.

erste Kapitel. „Etwa nicht bloß wegen Gott, damit er (nach Gen. 15, 1) der Lohn Deiner Arbeit in der Ewigkeit sei? Du bist gekommen zum Dienste Gottes, dem jedes seiner Geschöpfe dienen muß." Und nachdem er die von Gott empfangenen natürlichen und übernatürlichen Wohltaten aufgezählt, welche den Menschen verpflichten, Gott mehr zu dienen, als es die übrigen Geschöpfe vermögen, schließt er: „Siehe, wie sehr wir verpflichtet sind, Gott mehr als alle übrigen Geschöpfe zu dienen und ihn über alles zu lieben, der uns vor allen Geschöpfen geliebt hat." [1]

Es gibt also nur ein Lebensideal, die Liebe Gottes. Was ist es dann mit den Räten? Nach David geht die Befolgung derselben nicht über die Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe hinaus. Denn gerade die Liebe zu Gott treibt den guten Religiosen, all das um so eifriger zu suchen, was Gottes ist. Dazu dienen ihm die Räte, auf daß er in genauerer Nachahmung Christi dem Lehrer aller Gerechtigkeit folge. [2]

Es läßt sich von vornherein annehmen, daß die Gegner der Bettelorden in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die Weltpriester und Professoren an der Universität Paris, Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent, hinsichtlich des Verhältnisses der Räte zu den Ge-

[1] Ibid., p. 3 sq.: „Primo semper debes considerare, ad quid veneris ad Religionem, et propter quid veneris. Propter quid enim venisti? Nonne solummodo propter Deum, ut ipse fieret merces laboris tui in vita aeterna? Sicut ergo propter nullum alium venisti, ita propter nullum alium debes omittere bonum nec exemplo alicuius tepescere, quin studeas ad id, ad quod venisti. Venisti enim ad servitutem dei, cui servire debet omnis creatura ipsius, quia nihil habet nisi ab ipso; et ideo debes ei dare totum, quod es et quod scis et potes. Et si omnia serviunt creatori suo pro omni posse suo, multo magis homo tenetur ei servire, quem non solum creavit sicut cetera, sed insuper intellectu decoravit, libero arbitrio nobilitavit, mundi dominum constituit, sibi similem fecit, naturam eius assumsit, verbo et exemplo proprio eum instruxit, proprio sanguine suo de morte aeterna redemit, Spiritum sanctum ei infudit, carnem suam ei in cibum tradidit, curam eius habet sicut mater parvuli filii sui et aeternam hereditatem ei dare disposuit. Ecce, quantum nos tenemur servire Deo prae ceteris creaturis et diligere super omnia eum, qui nos prae omnibus creaturis amavit."

[2] Ibid., p. 229: „Caritatis dei secundus gradus potest esse, cum homo voluntate pleniori et affectu ferventiori non solum communia contentus est praecepta servare . . . sed etiam ad omnia quae dei sunt studiosus est et voluntarius . . . Hoc proprie est religiosorum bonorum, qui non solum praecepta dei, sed etiam consilia ipsius implere et ipsum specialiter imitando sequi deliberant omnis iustitiae doctorem Dominum Jesum Christum." Siehe dazu Michael, III, 137 f.

boten in ihrem Quolibeta keine überspannten Ideen vortrugen und ihnen der Ordensmann nicht der Christ ist. Trotzdem legen sie Zeugnis ab, daß dies auch nicht die Ansicht der Ordenslehrer ist; das Wesen der Sache bestimmen sie wie St. Thomas. Die Räte gelten auch ihnen bloß als die geeigneteren Werkzeuge, die Vollkommenheit der Liebe, welche für Alle nur eine ist, nach der mithin nicht verschiedene Stände unterschieden werden, zu erreichen.[1]

Gottfrieds Lehrer, Heinrich von Gent, spricht sich darüber sehr klar aus. Seine Grundidee ist völlig die des hl. Thomas. Etwas anderes ist, schreibt er, „Stand", etwas anderes „Vollkommenheit", etwas anderes „Stand der Vollkommenheit". „Stand" wird jene Lebensweise genannt, in welcher jemand bleiben und sein Leben führen will, oder gar sich dazu verpflichtet. Unter Berufung auf den hl. Gregor sieht er die „Vollkommenheit" in der Liebe; je nachdem man sie besitzt, ist man vollkommener oder unvollkommener, denn sie ist nach dem Apostel das Band der Vollkommenheit, sie ist die Form der Tugenden. Unter Berufung auf Cassian nennt er alle übrigen Tugendwerke Werkzeuge der Vollkommenheit. „Stand der Vollkommenheit" bedeutet nicht die letzte Vollkommenheit einer Sache in ihrer Vollendung, sondern eine stäte, ausdauernde Lebensweise, in welcher man die hier mögliche Vollkommenheit leicht erlangen, oder die erlangte ausüben kann. Dazu ist notwendig, daß jene Lebensweise mit Werkzeugen, um jene Vollkommenheit zu erreichen oder sie auszuüben, ausgerüstet sei. In dem Stande der zu erlangenden Vollkommenheit (status perfectionis acquirendae) befinden sich die Ordensleute, in dem der auszuübenden (status perfectionis excercendae) die Bischöfe, und nach Heinrich auch die Seelsorger. Letztere beschäftigen uns hier nicht, sondern nur die Ordensleute.

Dem Stande der zu erreichenden Vollkommenheit, lehrt Heinrich v. Gent weiter, sind manche Werkzeuge, zur Vollkommenheit zu gelangen, wesentlich, manche accidentell. Die ersteren sind die drei Gelübde; alle anderen Werkzeuge sind dem Stande accidentell und in den

[1] So Gottfried v. Fontaines in seinem Quol. 12um (Ms. Burghes. 121, fol. 140, in der Vat. Bibl.): Quantum ad ea, quae per se et essentialiter ad perfectionem pertinent, non potest poni differentia inter status, nec unus alio perfectior est. Sed quia aliqua sunt instrumentaliter et dispositive facientia ad perfectionem, in quibus magna diversitas invenitur, ille status potest dici perfectior quantum ad talia, qui includit huiusmodi instrumenta magis congruentia ad hoc, quod per ea melius in hiis in quibus perfectio per se consistit, possit se aliquis exercere et gradum perfectiorem attingere." Das sind eben die Orden um der Befolgung der Räte willen. S. dazu unten 9. Paragr., B.

verschiedenen Orden verschieden. Von diesen unwesentlichen Werkzeugen bestehen einige in der Entfernung (in negatione et amotione) desjenigen, was die Erlangung der Vollkommenheit fern hält (prohibet); zu ihnen gehören Fasten, Einsamkeit, usw. Andere aber bestehen in der Setzung und Erhaltung (in positione et conservatione) desjenigen, womit die Vollkommenheit erreicht wird; zu ihnen gehören das Gebet, die Beschauung, die Betrachtung der hl. Schrift und ähnliches. Jene Werkzeuge jedoch, welche dem Stande der Vollkommenheit wesentlich sind, nämlich die drei Gelübde, bestehen bloß in der Entfernung des Hindernisses, um die Vollkommenheit, d. i. die vollkommene Liebe, zu erreichen. Durch die drei Gelübde entsagt man nämlich drei Gütern, welche in irgend einer Weise die Begierlichkeit (cupiditatem) mehren und nähren und eben deshalb die Liebe mindern können. Sind nun auch die früher genannten Werkzeuge für den Stand der Vollkommenheit accidentell, so sind sie doch für die Erlangung der Vollkommenheit wesentlich, denn durch Fasten, durch Gebet, Beschauung usw. bewirkt man, daß man die Vollkommenheit erhalte (agitur, ut perfectio habeatur).

Daraus schließt Heinrich, daß es sehr Vollkommene gebe und gibt, welche nicht im Stande der Vollkommenheit sind, während in demselben etwelche sehr unvollkommen sein können und sind.[1] Denn nicht die äußeren Mittel, sondern der Grad der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die Lauterkeit und Kraft der inneren Tugendgesinnung entscheidet über das Maß der wesentlichen Vollkommenheit.[2]

War jedoch etwa im Augustiner-Eremiten-Orden eine Tradition, daß der Ordensmann der vollkommenste Christ ist? Im Gegenteil! Gerade Luthers deutscher Ordensgenosse Heinrich von Friemar unterscheidet 1334 sehr gut zwischen dem Ordens- und Einsiedlerstand. Im ersteren strebt man darnach, die Vollkommenheit zu erreichen, er ist eine Schule der Vollkommenheit, status perfectionis acquirendae; im Einsiedlerstand soll man die Vollkommenheit bereits besitzen usw.[3]

[1] Quol. VII, q. 28 (et Venetiis, 1613, I, 431ᵇ sqq.). Er handelt darüber auch Quol. II, qu. 14 (fol. 66). In Quol. XII, qu. 29 erörtert er mit Recht, daß zum höchsten Grade der Liebe, bereit sein für Gott und dessen Haus das Martyrium zu erleiden, jeder Laie, nicht bloß der Religiose, obwohl dieser mehr (aber nicht auf Grund des Gelübdes, sondern der Liebe) verpflichtet sei. Vgl. noch dazu den nächsten Paragr.

[2] S. Mausbach a. a. O. S. 114.

[3] Tractatus de origine et progressu Ord. fratr. Heremit. et vero ac proprio titulo eiusdem compilatus per frat. *Henricum de Alamania*, sacre pagine professorem, pro directione simplicium non habentium plenam notitiam predictorum

B. Die deutschen Mystiker in Vergleich gezogen mit Luther.

Trug aber vielleicht Tauler, der wie kein anderer Luthers Lieblingsschriftsteller war, eine von der des hl. Thomas verschiedene Lehre vor? Nicht im geringsten! Auch nach ihm gibt es kein anderes Lebensideal als die Gottesliebe; zu ihr haben sich in der Taufe alle durch Eidschwur verpflichtet. Alle Gesetze der Orden zielen dahin, dieses Ziel vollkommener zu erreichen; die Ordensstifter haben nichts anderes beabsichtigt. „Liebe Kinder", predigt er vor Klosterfrauen, „das haben wir alle Gott gelobet und mit Eid geschworen, daß wir ihn minnen und meinen sollen, als wir zuerst der Welt abschworen,[1] und wir ihm schworen, daß wir ihm dienen sollten und ihn minnen und meinen, und ihm dienen bis in den Tod. Von diesem Eide können uns alle Pfaffen und Bischöfe, die je geboren sind, nicht lösen, und er bindet viel mehr als ein anderer Eid ... Dies ist, was unser Orden und alle unsere Gesetze weisen und meinen." Nur der Orden der Dominikaner? Nein: „Darum sind alle Orden und alle geistlichen Leben, und aller Klöster Zucht und Gesetze, und die Weisen aller Klausen und allerlei Leben, wie sie scheinen oder heißen; darum sind alle unsere Gesetze gesetzt und geordnet," wozu? „daß wir unseren Gott allein lauterlich meinen, und daß er in uns Hochzeit mache und wir mit ihm haben einen unbekümmerten Grund, der nichts innehabe, als Gott lauterlich. Und je mehr alle Werke und Weisen dazu dienen, desto löblicher und heiliger und nützer sind sie." Das gab auch, predigt er weiter, der hl. Dominikus als Antwort auf die Frage, warum er alle Gesetze gesetzt hätte, „und sprach: daß es wäre wahre göttliche Minne und Demütigkeit, und Armut des Geistes und auch des Gutes. Dies

Ms. Virdun. n. 41, fol. 147: „Licet status religionis communiter sit status perfectionis acquirende, status tamen anachoritarum sicut et episcoporum est status perfectionis acquisite. Quod patet per hoc, quod ille status non congruit cuilibet homini, sed solum homini perfecto; nec ad illum statum assumendum homines moventur ex humano cousilio, vel etiam ex proprio arbitrio, sicut moventur ad sumendum statum religionis, sed solum ad hoc moventur ex spirituali instinctu Spiritus Sancti. Et ideo Jeronymus in epistola ad Demetriadem virginem et etiam Rusticum monachum dissuadet istum statum heremiticum assumere a convolantibus immediate a seculo, nisi prius in religione sint bene exercitati in actibus virtuosis, et hoc propter excellentiam status solitarii, qui non congruit hominibus imperfectis, eo quod solitarii vehementius per insidias diabolicas temptentur et per consequens citius precipitarentur, nisi essent perfecte in virtuosis exercitiis solidati." Der Traktat schließt fol. 150 mit den Worten: „Compilatus fuit iste tractatus anno Dom. MCCCXXXIIII". Über die verschiedenen Heinrich v. Friemar s. Chartularium Universitatis Paris. II, p. 536, not 5.

[1] „Do wir die welt allererst verswuorent und verlobent."

ist der Grund: Gott zu minnen von ganzem lauteren Herzen und nichts dazu, und daß wir aus brüderlicher Minne uns unter einander minnen wie uns selbst, und in einem demütigen untergeworfenen Gemüte unter Gott" usw. Das ist der Grund und das Wesen aller Orden, sagt Tauler weiter: „das ist die Meinung und der Grund, und dies ist, daß wir mehr Gott gelobt und geschworen haben und schuldig sind; halten wir diesen Orden nicht, so brechen wir ihn sicherlich: aber halten wir ihm dies, so haben wir den Orden, den Grund, den wesentlichen Orden, den unser Vater gemeint hat, und alle Väter, es sei St. Benediktus, St. Augustinus, St. Bernhardus, St. Franziskus; alle meinen sie diesen wesentlichen Orden, und dahin weisen alle äußeren Weisen und Gesetze."[1] So versteht man, daß nach Tauler trotzdem, oder vielmehr eben deshalb „unsere Regel und unser Bildner" Jesus Christus ist.[2]

Auch Tauler gilt der Ordensstand an sich höher als der in der Welt, aber nicht wegen eines verschiedenen Lebensideals, das für alle, wie wir soeben gesehen, dasselbe ist (Liebe Gott über alles und den Nächsten wie Dich selbst), sondern weil der Weg zu demselben höher ist, nämlich „die Wege der Tugenden, als Keuschheit des Leichnams, Armut und Gehorsamkeit"[3]: also ganz im Sinne der hl. Bernhard und Thomas, ja Luthers selbst vor seinem Abfalle.[4] Zu diesem Wege ruft Gott etwelche und zwar „von seiner freien lautern Minne sonder alles Verdienen".[5] „Damit nämlich diesem Rate Gottes in diesem Rufe recht und wohl gefolgt werde, hat die hl. Kirche aus Rat des hl. Geistes geistliche Versammlungen und Orden gemacht, darin man dem Rate Gottes folgen möge. Und diese haben viele Gesetze, und die gehen alle darauf."[6] „Traun, die in ein Kloster kommen, in einen bewährten Orden, die kommen in das Sicherste, ganz ungleich den eigenen Aufsätzen."[7] Tauler vergißt aber nicht die Mahnung: „Jeder sehe vor sich, wie er in diesem Wege sicherlich wandle, und der Ladung Gottes so wahrlich folge, daß er nicht ohne das Brautkleid gefunden werde am Tage der

---

[1] Nach einer Abschrift der verbrannten Straßburger Hs. Die Predigt steht in der Frankfurter Ausgabe I, 229.

[2] Nach Codex Vindobon. 2739, fol. 121. Frankf. Ausg., I, 233.

[3] Frankf. Ausg. II, 254.

[4] S. oben den ersten Paragraphen.

[5] Frankf. Ausg. I, 232.

[6] Ebds., II, 254, nach der Straßb. Hs.

[7] Ebds. S. 118.

Beschauung, damit er nicht in die äußerste Finsternis geworfen werde."[1] „Dies Brautkleid ist wahre, lautere, göttliche Minne und wahrlich Gott meinen. Dies schließt aus eigene und fremde Minne und etwas anderes meinen als Gott."[2] Mit allen Lehrern sagt nämlich auch Tauler, daß es nicht genüge, den Habit zu tragen und im Orden zu sein. „Gott hat alle Dinge gegeben, daß sie ein Weg zu ihm seien, und er allein das Ende sein soll und nichts anderes, weder dies, noch das. Wähnet ihr, daß es ein Spott sei? Nein, traun! Der Orden macht euch nicht heilig, meine Kappe, noch meine Platte, noch mein Kloster, noch meine hl. Gesellschaft, das alles macht nicht heilig: es muß ein heiliger, lediger, unbesessener Grund sein, soll ich heilig werden. Daß ich viel spreche: Herr, Herr, viel bete, viel lese, schöne Worte, viel verstehen, guter Schein, — nein, nein, es geht nicht also, da gehört anderes dazu. Betrügst du dich, der Schade ist dein und nicht mein, mit eueren weltlichen Herzen und Gemüt und euerer Eitelkeit in geistlichem Scheine."[3] Warum denn? Weil nämlich die Mittel des Ordens die innere wahre, reine Gesinnung als Untergrund besitzen müssen, die aufrichtige völlige Hingabe an Gott, an das Lebensideal für alle; sonst ist alles nur eitler Tand und Trug, Schein ohne Wesen.

Deshalb straft Tauler solche Ordensleute, die sich selbst versäumen und nur äußeren Schein tragen, mit dem Hinweis auf arme, einfältige Leute und Handwerker in der Welt, die, wenn sie ihrem Rufe folgen, viel besser fahren als jene,[4] und „daß weltliche Eheleute und etliche Witwen diesen scheinenden Leuten weit vorauslaufen."[5]

---

[1] Frankf. II, 254.

[2] Ebdf. II, 237. Nach der Straßb. Hf., wie auch die folgende Stelle.

[3] Ebdf. III, 104. Ein andermal, II, 202 f.: „tu alle die cappen und habit an die du wilt: du tuegest denne das du von rehte tuon solt, es enhilffet dich nút." Ähnlich I, 237: „Lasse dich tausendmal taufen und ziehe dir hundert Kappen an: es hilft dir nichts, so lange du tun willst, was nicht recht ist."

[4] Ebdf. II, 254, nach der Straßb. Hf.: „Wissent, das manig mensche mitten in der welte ist und man und kint, und sitzent etteliche menschen und machet sine schuche, und ist sin meinunge ze gotte, sich und sine kint generen; und ettelich arm mensche in eime dorffe get misten, und sin brötelin mit grosser arbeit gewinne (*sic!*); und disen mag also geschehen: sie súllent hundert werbe bas gevarn, und volgent einveltikliche irme ruoffe, Und daz ist doch ein kleglich dinge! Dise stont in der vorthe gotz, in demütikeit, in irme armute und volgent irme ruoffe einvaltiklichen. Armer, blinder, geistlicher mensche, sich für dich und nim dines ruffes war von innen mit allem flisse, war dich got haben welle und volge deme, und gang nút irre in dem wege."

[5] Ebdf., II, 7.

So lautet die katholische Lehre, und an der Wende des 12. Jahrhunderts hören wir: „Nicht der Habit macht den Mönch, sondern die Profeß",[1] d. h., wie man damals in der Profeßformel sagte: die Verpflichtung zur conversio morum, zur wirklichen, wahren Änderung der Sitten. Darum sagt der hl. Bernhard, daß die bloß äußere Änderung ohne die innere nichts ist, denn sie entbehrt der Wahrheit und der Tugend, sie trägt nur den Schein der Frömmigkeit.[2] Und schon der hl. Benedikt sagt von den falschen Mönchen, daß sie Gott durch ihre Tonsur vorlügen.[3] Es gehörte der volle Luthersche Haß gegen die Kirche dazu, um den Ordensleuten, Mönchen und Nonnen, ganz allgemein vorzuwerfen: „sie kommen getrollet und wollen selig werden durch ihren Orden, Kappen und Plattenwerk (d. i. Habit und Tonsur), und dadurch Vergebung der Sünden erlangen."[4] Derartige Vorwürfe trug Luther seit seinem Kampf gegen die Orden vor, und die Seinigen, besonders aber die abgefallenen Ordensleute, sagten es ihm nach, und die Lüge wird heute noch geglaubt.[5] Daß es Ordensleute gegeben hat, die nur den Habit, die Tonsur, den Strick getragen haben, sich damit zufrieden gaben, darunter aber ein weltliches sündiges Herz hatten, wer wird das leugnen? Ich habe darauf schon öfters hingewiesen. Man müßte zudem das ganze Luthertum wegleugnen, das sich ja ursprünglich gerade aus solchen verkommenen Ordensleuten rekrutiert hat. Hatte nicht Luther selbst von seinen ersten Aposteln gesagt, sie seien um des Bauches und der fleischlichen Freiheit willen ins Kloster getreten, und sie verließen es auch aus keinem anderen Grunde?[6] Und solche Namen-Religiosen gab es in allen Orden, welche das Luthertum vermehrt haben. Sie waren das Pack, von dem, wie der Franziskaner Alfeld schreibt, Gott die Orden befreit

---

[1] „Monachum non facit habitus, sed professio regularis. Decret. III. 31, 13. Schon ein Jahrhundert früher, 25. Juni 1080, wirft die Synode von Brixen Papst Gregor VII. vor: „Habitu monachus videri, et professione non esse." Mon. germ. hist., Leg. sect. IV, t. 1, p. 119, 8.

[2] In cap. Jeiunii serm. 2, n. 2 (Migne, Patr. l., t. 183, p. 172).

[3] Reg., c. 1: „mentiri Deo per tonsuram noscuntur."

[4] Erl. 36, 269. Ähnlich Weim. XV, 765, zum J. 1524.

[5] So z. B. findet O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte, I (1900), S. 53, im Schriftchen des abgefallenen Franziskaners Johann Schwan, worin dieser nichts als Luthers Verleumdungen gegen die Orden vorbringt, und besonders die Rechtfertigung durch die Gelübde, Kappen, Platten, Strick oder Gürtel (s. S. 55), „ein zutreffendes Verständnis der reformatorischen Grundgedanken", und approbiert diese natürlich!

[6] Siehe oben Einleitung, S. 21.

habe;[1] jene, von denen das letzte Kapitel der Eremiten in Deutschland am 8. Juni 1522 öffentlich bekannte, daß sie „das Land wie unvernünftige Tiere oder wilde Ranken anfüllten, Bauchdiener, undisziplinierte und Müßiggänger, die sich, nicht Gott; das Fleisch, nicht den Geist suchen."[2]

Wenn je einer, so hätte Luther mit Vorwürfen zurückhalten sollen, welche gerade seine Genossen und Anhänger in stärkster, in keiner Weise aber die braven Ordensleute trafen, obwohl er diese hat treffen wollen. Als daher der einstige Augustinerprior Johann Lang, der schon zweimal beweibt war, ehe Luther seine Käthe genommen hatte, gepredigt, daß den Katholiken zufolge die Tonsur und die Kukulle rechtfertigen, antwortete sein einstiger Mitbruder von Usingen: „Wer kann sich des Lachens enthalten, wenn er hört, Kukulle und Platte machten den Mönch?"[3] Mit Recht, denn er wußte mit dem hl. Hieronymus[4] und mit allen Lehrern der Kirche, daß der Habit nur ein Zeichen des Innern ist.[5]

---

[1] Ebds., S. 9.

[2] Bei Reindell, Doktor Wenzeslaus Linck aus Colditz, I, 281, 7. Satz.

[3] Lang sagte in seinem Sermo, „quem fecit in nupciis Culsameri sacerdotis an. 1525" unter anderem: „Si legis opera, per Deum mandata, non justificant, quid cucullus et rasura praestabit?" Usingen antwortet: „Quis sibi a risu temperare poterit, quando audit, cucullum et rasuram facere monachum?" Bartholomaeus de Usingen, De falsis prophetis . . . Contra factionem Lutheranam. Erphurdie 1525, Bl. H. iij.

[4] Ep. 125 (ad Rusticum), n. 7: „Sordidae vestes candidae mentis indicia sint; vilis tunica contemptum saeculi probet."

[5] Daß der Wechsel der Kleider und der neue Habit nur das Zeichen, das Symbol von dem ist, was beim Eintretenden, oder vielmehr bei dem, welcher Profeß macht, im Innern vorgeht oder vorgehen soll, das wurde in allen Orten bei der Einkleidung oder Profeß, im Eremiten-Orden bei der Profeß, ausgedrückt. Das Ausziehen bedeutet das Ausziehen des alten Menschen, das Anziehen des neuen Kleides das Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott gebildet ist. Im 18. Kapitel der Konstitutionen der Augustiner-Eremiten heißt es im Gebete beim Segen über die Cuculle, die Väter hätten sie getragen als „indicium innocentiae et humilitatis". Darnach „prior exuat novitium habitum novitialem, dicendo hunc versum: Exuat te dominus veterem hominem cum actibus suis. Amen. Consequenter induat eum veste professorum, dicens: Induat te dominus novum hominem, qui secundum deum creatus est in justicia et sanctitate veritatis. Amen." Dieser Brauch herrsche mehr oder weniger in allen Orden. St. Thomas v. Aquin nennt den Ordenshabit signum (Zeichen) professionis 2. 2. qu. 187, a. 6 ad 3. Ebenso sind auch seinem Zeitgenossen, dem Abt von Monte Cassino, Bernhard I., in seinem Speculum monachorum (ed. Walter) p. 58, Habit und Tonsur nur Zeichen und Schatten der Religion, nicht die Wahrheit selbst. Wenn es so dumme und lüderliche Subjekte gab, die da glaubten, „cucullatim se non posse damnari" (s. A. Dressel, Vier Dokumente aus Römischen

Aber Luther geht weiter, indem er geradezu behauptet: „Schlage die Bücher der neueren Theologen nach, und du wirst sehen, daß ihnen Gott dienen nichts anderes ist, als in die Wüste oder Einsamkeit fliehen, das öffentliche und häusliche Leben verlassen, und sich im Kloster verbergen.“ [1] Was Gottesdienst sei, hätten die Mönche und andere Lehrer des Papstes nicht gewußt, denn sonst hätten sie nicht befohlen (jussissent), ins Kloster einzutreten und das öffentliche und häusliche Leben aufzugeben.[2] Nach des Papstes Lehre sei es, um gerechtfertigt zu werden, geradezu notwendig, eine Ordensperson zu werden.[3] Ist das aber wahr? Den großen Theologen hat dies noch niemand vorzuwerfen gewagt, nicht einmal Luther. Aber findet sich sein Ausspruch wenigstens bei jenen bestätigt, die praktisch auf das Volk eingewirkt haben und dabei selbst brave Ordensleute oder Priester waren? Sehen wir zu.

Was sagt denn Tauler diesbezüglich? „Richte Dich weder nach diesem noch nach jenem; das ist zumal eine Blindheit. So ungleich die Leute sind, so ungleich sind auch die Wege zu Gott; was eines Menschen Leben wäre, das wäre des anderen Tod; und wie der Leute Komplexionen sind und Naturen, darnach richtet sich oft ihre Gnade . . . Nimm vor allen Dingen wahr, welches Dein Ruf sei; in dem, was Dir Gott gerufen hat, in dem folge.“ [4] Ja selbst betreffs der

Archiven, Leipzig 1843, S. 74, Tadel des Dominikaners Kleindienst in Dillingen), so waren eben sie selbst daran Schuld, und sie wurden vom Orden scharf zurechtgewiesen. Kirche und Orden trugen daran ebenso wenig Schuld, wie am Satze des überspannten Bartholomäus v. Pisa im Liber Conformitatum: „Nullus frater in habitu fratrum Minorum est damnatus“. Bereits Kaspar Schatzgeyer erwiderte dem ausgelassenen Franz Lambert, daß dieses Buch bei den Franziskanern für apokryph gehalten werde, und er schließt: „tu ergo totum Ordinem ob nonnullorum sive indiscretionem, sive insipientiam praecipitabis in ruinam? Si hoc licet, quis in ecclesia status erit a calumnia inmunis?“ (De vita christiana, tr. 3us, 10a impostura). Er hätte sich nachher viel besser auf Luther selbst berufen können, der 1524 gegen die Orlamünder sagt: wenn wegen Mißbräuchen was abzuschaffen wäre, „so müßtest du des Mißbrauches wegen auch die Weiber umbringen, auch den Wein verschütten.“ Weim. XV, 345. S. oben S. 65 f. Die Protestanten sollten sich diesen Spruch ihres Reformators wohl merken!

[1] Enarr. in Ps. II., in Opp. exeg. lat. XVIII, q. 98: „Consule recentium theologorum libros, et videbis servire deo eis nihil esse aliud quam fugere in eremum, deserere politica aut oeconomica officia, et sese abdere in monasterium.“

[2] Ibid, p. 100. S. dazu unten den 10. Paragraphen, A.

[3] „Willst du nun der Hölle, Sünde, Gottes Zorn, Gesetz und diesem allem entlaufen, so tue nicht dein Werk, wie solches der Papst gelehrt hat, daß man eine Ordensperson werden soll und fromm sein“ (d. i. gerechtfertigt werden). Erl. 48, 4.

[4] Frankf. Ausg. II, 281, nach der Straßb.-Hs. — Köhler, Luther und die

Entäußerung von allem, der freiwilligen Armut, predigt er, „der Mensch soll sich ihr also viel annehmen, als er findet, daß sie ihm eine Hilfe sei und eine Förderung zur Freiheit seines Gemütes. Manches Menschen Gemüt ist lauterer und lediger, wenn er die Notdurft hat, als wenn er sie alle Tage suchen müßte."[1] Ja, wird man erwidern, das sagt Tauler! Jawohl, aber er beruft sich hierfür ausdrücklich auf „die Meister, insonderheit Thomas".[2] Tauler kommt auch hier wieder auf das allgemeine Lebensideal zurück: die wahre Armut wäre, „daß dem Menschen Gott also innerlich lieb wäre, daß ihn kein Ding zu hindern vermöchte".[3]

Für Tauler, wie für jeden christlichen Lehrer beruht der christliche Lebensstand in der Welt ebenso auf einem Ruf Gottes, oder, wenn man will, einer Ordnung Gottes, wie das Leben im Orden, obwohl auch nach ihm letzteres höher ist. Aber nicht alle sind dazu berufen. „Dies soll jedoch niemand Gott für übel haben; denn er ist der Herr und mag tun und lassen, was er will." Für alle gilt, „daß wir mitförmig werden seinem eingebornen Sohne und werden seine minniglichen Kinder", die einen weniger, die anderen mehr.[4] Die Ordensleute „heißen davon geistlich, daß sie mit Gott einen Willen haben und einförmig sind und mit ihm vereint; aber dazu sind alle Christenmenschen verbunden, die behalten werden sollen, daß sie wider Gottes Willen nichts wollen".[5] Um Gott zu dienen, d. h. christlich zu leben, muß man eben nicht ins Kloster gehen. Das christliche Leben in der Welt, „in den Geboten Gottes und der hl. Kirche", welches „in der Furcht Gottes und Minne Gottes und des Nächsten" gipfelt, „ist und heißet ein recht Christenleben und ein Christenmensch, und dies ist ein gutes Maß, und dieses Leben gehört in das ewige Leben sonder Zweifel. Und in dieses Maß hat Gott etliche Leute geladen und gerufen, und er heischet

---

Kirchengeschichte, I, 267, schreibt mit Bezug auf diese Stelle: „Selbst die spezifisch (!) lutherisch klingende . . . betonte hohe Wertung der Erkenntnis des gottergebenen Berufes ist Tauler nicht fremd." Was Luther aus der Kirche genommen, wird von den Lutherforschern als spezifisch lutherisch hingestellt!

[1] Frankf. Ausg. III, 132.

[2] Cod. g. Monac. 627, Bl. 219 a; Cod. theol. 263, Bl. 201 a der Landesbibl. in Stuttgart, sagen ausdrücklich: sprechen die meister und mit sunderheit Thomas; die Straßb. Hs., Stuttgart 155, Bl. 234, Ms. Berol. germ. 68, nur: spricht meister Thomas".

[3] Ebds.

[4] Frankf. Ausg. S. 253. S. dazu Kirchenlexikon, 2. Aufl., XII, 1077.

[5] Ebds., S. 45.

nicht mehr von ihnen als dieses; und es möchte wohl geschehen, daß dieselben Menschen in diesem Wege also lauterlich lebten, daß sie ohne Fegefeuer führen in das ewige Leben." [1] Schon daraus ergibt sich, daß das Leben außer dem Kloster nicht als ein unvollkommenes zu betrachten ist; denn Gott ruft niemand zum Unvollkommenen. Ist aber der Ordensmann gegenüber dem einfachen Christen nach Tauler wenigstens der vollkommene Christ? Nein, sagt er unter Berufung auf Thomas von Aquin: „Die geistlichen Leute sind schuldig, sprach Meister Thomas, zu leben und zu streben nach Vollkommenheit," [2] aber nicht vollkommen zu sein.

Die Hauptsache ist immer, daß jeder trachte, den Willen Gottes zu erfüllen, und dem Rufe Gottes Folge leiste,[3] auch hinsichtlich der Werke und Ämter in jedem Stande. Heinrich Seuse stimmt hiermit völlig überein. „Nach meinem Verstehen ist einer Gott suchenden Seele unter allen Dingen nichts also recht begierlich zu wissen, als daß sie möchte wissen, was Gottes liebster Wille in ihr wäre." „Gott bewegt unbeweglich als ein geminntes Lieb, er gibt Herzen Eilen und Begierden Laufen, und steht als ein unbeweglich Ziel, dessen alle Wesen warten und begehren. Aber der Lauf und Zug ist ungleich" [4] usw. Das Äußere allein ohne das Innere genügt auch Seuse nicht. Und obwohl er gesteht, daß es jene in der Welt um der Bekümmernisse willen schwer haben („denn man kann in der Mühle kaum unbestaubt sein und im Feuer unverbrannt"), so ruft er trotzdem den Ordensleuten zu: „doch sollt Ihr wissen, daß ich Leute in allen ihren Bekümmernissen in so hoher Lauterkeit und Vollkommenheit gefunden habe, daß sich geistliche Leute wohl schämen mögen," [5] nämlich jene Religiosen, die weltliche Herzen unter dem Ordenshabit verborgen haben. Sie sind der größere Teil, obwohl solche Menschen, die wie leuchtende Gestirne in der Finsternis glänzen, „noch in großer Zahl in jedem Stande, in jedem Orden, in jedem Alter und beiderlei Geschlechts, gefunden werden." [6] Für alle gilt Seuses Maxime: „Lege Dich in den göttlichen Willen in allen Dingen, im Haben, im Darben, in etwas, in nichts, im Trost, im Untrost. Aber das

[1] Frankf. Ausg. S. 143.

[2] Ebdſ., S. 45: „Sie sint schuldig, sprach meister Thomas, zu lebende und zu ramende noch vollekomenheit." Nach Straßb. Hſ.

[3] Sehr schön darüber ebdſ., S. 197 f., 284.

[4] Liber epistolarum im Cod. theol. 67 der Stuttgarter Landesbibliothek, fol. 53 f. Dazu vgl. die Schriften des sel. Heinrich Seuse, herausgegeben von H. Denifle, I, 615 f.

[5] Nach Cod. Vindobon. 2739. Dazu Diepenbrocks Ausgabe, S. 411.

[6] Horologium Sapientiae, ed. *J. Strange* (Coloniae 1861), p. 48.

allerminniglichste Exemplar (Christus), den lasse Dir in Deines Herzens- und Seelengrund allzeit offenbar sein," usw.[1]

Auch nach Ruusbroek ist, wie nach jedem christlichen Lehrer, Christi Leben und Regel ein Fundament aller Orden, aller Heiligen Leben, aller Übungen der hl. Kirche, in den Opfern, in den Sakramenten und in allen guten Lebensweisen. Der christliche Glaube, sagt er weiter, ist gegründet auf Christus und auf sein Leben, und sein Leben ist seine Regel, und ohne seine Regel wird niemand behalten.[2] Diese Regel schreibt allen vor, sie sollten die Gebote Gottes halten in rechtem Gehorsam, und den liebsten Willen Gottes tun in allen Dingen. „Gott minnen und meinen, benedeien, danken und loben, ehren, beten und anbeten im Geiste und in der Wahrheit, das ist die Regel aller Menschen."[3] Das ist es, was bald darauf Theodorich Engelhus in seiner Laienregel als erste Tugend aufstellt: „Daß du denjenigen lieb hast, lobst, ihm dienest und dankest, der dich erschaffen hat zu seinem Lobe und dir gegeben Seele und Leib", usw.[4] Es ist das Fundament, welches hundert Jahre später der hl. Ignatius fast mit denselben Worten in seinen Exerzitien legt.[5] Alle haben mithin dasselbe Lebensideal. Aber in seiner Regel hat Christus manches nur geraten: es sind die drei evangelischen Räte, denen man nicht aus Not, sondern aus freiem Willen folgen kann. Weit entfernt, daß sie von Christus abführen, erkennen die wahren Ordensleute in Christus „ihren Abt und König, mit dem sie leben".[6] Macht aber der auswendige Habit schon den wahren Ordensmann? O nein, „es sind vielmehr viele, die nach den Räten Gottes zu leben gelobt haben, die aber weder nach dem Rate noch nach dem Gebote leben. Der inwendige Habit, jener der Tugend, ist sehr vergangen; was wunder, daß man auch schon anfängt, den auswendigen dem Weltkleide gleichzumachen?"[7] Wie nach allen Lehrern, so nützt auch nach ihm das Äußere ohne das Innere nichts. „Alle, die dem Fleische und der Welt dienen und Gottes Dienst verschmähen, in welchem Stande, in welchem Orden sie sind, welchen Habit sie tragen: sie können

[1] Genannte Hs., und Diepenbrock, S. 410.

[2] Werken van Jan van *Ruusbroec*, t. V (Gent. 1863), Dat boec van den twaelf beghinen, c. 69, S. 205.

[3] Ebds. S. 206.

[4] Herausgegeben von Langenberg, Quellen und Forschungen zur Gesch. der deutschen Mystik (1902), S. 76 f.

[5] S. *weiter unten*.

[6] Ruusbroek, a. a. O., c. 59, S. 163.

[7] Ebds., c. 61, S. 177 f.

Gott nicht behagen." Es erinnert an Tauler, wenn er fortfährt: „Dignitäten, Ordensstand, Priesterschaft sind an sich selber weder selig noch heilig, denn Schlechte und Gute empfangen sie gleich; aber diejenigen, welche sie angenommen haben und darnach nicht leben, sind mehr verdammt." [1]

Im Geiste Ruusbroeks ist das schon zu Luthers Zeit sowohl handschriftlich als im Drucke stark verbreitete Büchlein von der Nachfolge Christi geschrieben. Es ist in aller, auch der Protestanten Händen; sie können sich selbst überzeugen, daß der Verfasser das Leben im Ordensstand auf einen unverdienten Ruf Gottes, den er nicht allen angedeihen laßt, zurückführt.[2] Es ist nichts geringes, sagt er, in Klöstern zu wohnen; aber nur jener ist selig, der dort gut lebt und glücklich vollendet. Der Habit und die Platte tut's nicht, sondern die Änderung der Sitten und die völlige Abtötung der Leidenschaften machen den wahren Religiosen.[3] Und doch hat der Religiose kein anderes Lebensideal als derjenige, welcher von Gott nicht zu diesem Leben gerufen ist. Denn für den einen wie für den anderen ist der Dienst Gottes, die Liebe Gottes über alles und ihm allein dienen, Gebot und Lebenszweck.[4] Das Ordensleben erleichtert nur die Erreichung desselben. Für alle muß Gott das letzte Ziel und Ende sein.[5]

C. Die nachfolgenden Lehrer bis Luther.

Der berühmte Gerhard (oder Gerrit) Groote genoß auch bei Luther großes Ansehen.[6] Wie gewaltig Grootes Einfluß auf das religiöse Leben seiner Zeit war, weiß alle Welt. Nun, was lehrt er hinsichtlich des Lebensideals, hinsichtlich der Vollkommenheit und der Orden? Ich wähle eine Schrift, die in der Volkssprache abgefaßt und an Frauen aus dem Volke, an die Beghinen gerichtet ist. Groote entwickelt seine Anschauungen völlig nach der Summa des Thomas von Aquin, die er wieder-

---

[1] Ebdf., S 179.

[2] Imit. Christi, III, 10.

[3] Ebdf., I, 17.

[4] Ebdf., III, 10; I, 1. Vgl. Deut. 6, 13: „Dominum tuum timebis et illi soli servies. 10, 20: „Ei soli servies."

[5] Ebdf., III, 9.

[6] In seinem Kommentar zum Römerbrief, c. 5. fol. 167, findet Luther, daß kein anderer das Wesen der Erbsünde so gut erklärt hat als Groote: „Hanc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem, quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo Beatus vir, ubi loquitur non ut temerarius philosophus sed ut sanus theologus." S. darüber unten im nächsten Abschnitt.

holt als Beleg anführt und genau zitiert. Nach Groote wie nach allen Lehrern ist das Wesentliche bei der Vollkommenheit aus Liebe zu Gott die innere Abkehr von den irdischen Dingen, die Verzichtleistung des Herzens auf Geld und Gut und Fleischeslust und Eigenwillen; denn darin besteht die rechte Gottesvereinigung. Diese zu erreichen, ist nicht notwendig, die Klöster aufzusuchen; denn Vollkommenheit der Liebe und vollkommenen Anschluß an Gott, sagt er unter Berufung auf Thomas (2. 2., qu. 184, a. 4), findet man auch außerhalb der geschlossenen Klöster bei Leuten, die zuweilen ärmer sind und ihren Willen mehr entsagt haben vor Gott, als verkommene Religiosen in Klöstern. Er beruft sich[1] hiefür zugleich auf Seuses bereits zitiertes Horologium Sapientiae, wo von Religiosen die Rede ist, die nur äußeren Schein tragen, deren Herz aber weit entfernt ist von Gott.

Man mag was immer für einen Autor jener Zeit betrachten, man begegnet überall derselben Lehre. Groote hat die Idee des Ordensstandes eher gedrückt als überspannt; darüber ist kein weiteres Wort zu verlieren.

Grootes Zeitgenosse, der Karthäuser Heinrich von Coesfeld trug in seinen Schriften keine andere Lehre vor als die seiner Vorgänger. „Wurzel, Form, Vollendung und Band der Vollkommenheit ist die Liebe ... Zur Vollkommenheit der Liebe gehören wesentlich die Gebote der Liebe; die Räte der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams sind nur Werkzeuge," und insofern werden verschiedene Grade in der Vollkommenheit der Liebe unterschieden.[2] Das Lebensideal bleibt für alle dasselbe.

Auf wen kann sich denn also Luther berufen, wenn er behauptet, „die Mönche" hätten gesagt, wenn jemand „die Kappe anlegte, so würde er so rein und unschuldig, als käme er jetzt aus der Taufe"?[3] Entweder

---

[1] De Simonia ad beguttas, bei R. Langenberg, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik, S. 27 f., 31 f., und dazu S. 49—51.

[2] S. diese und andere Stellen lateinisch bei Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (1900) S. 179.

[3] Erl. 40, 165. Es ist echt lutherisch, was in den Tischr., ed. Förstemann, II, 187, n. 53, vorkommt: „Wie man soll fromm (d. i. gerechtfertigt) werden. Ein Barfüßermönch spricht: Ziehe eine graue Kappe an, trag' einen Strick und eine Platte. Ein Predigermönch sagt: Lege eine schwarze Kutte an. Ein Papist: tue dies oder das Werk, höre Messe, bete, faste, gib Almosen usw., ein jeglicher, was ihn dünkt, dadurch selig zu werden. Ein Christ aber spricht: Allein durch den Glauben an Christus wirst Du fromm, gerecht und selig, aus lauter Gnade, ohne alle Deine Werk und Verdienst. Nun halte man's gegeneinander, welche die wahre Gerechtigkeit sei."

auf die verworfensten, oder auf die simpelsten Subjekte, auf die Auswüchse, welche als den wahren und einzigen Typus hinzustellen Luther in seinem Hasse gegen die Kirche dreist genug war. Aber gegen solche erhob man sich alsbald in den eigenen Klöstern und Orden,[1] deren Kreuz und Schaden sie waren, wie es sich beim Beginn des Luthertums zeigte. Wenn nun alle Ordensstifter wie auch die Lehrer der Kirche beim Eintritt in den Ordensstand, beim Anziehen des Habits, bei der Profeß, die innere Gesinnung als das Wesentliche betrachten, ohne welche der Habit allein keinen Lebenden heilig macht, soll dann der Habit das beim Sterbenden oder Toten ihrer Ansicht zufolge bewirkt haben?[2]

Gehen wir einen Schritt weiter, und nehmen wir wieder solche Lehrer jener Zeit in Augenschein, die den Ordensleuten, wenigstens denen der Bettelorden, nichts weniger als sehr günstig waren. Trotzdem daß Peter von Ailli keine große Sympathie für dieselben zur Schau trug, und hinsichtlich des Eintrittes in die Orden überstreng war, so weicht er in der Lehre über das Lebensideal und das Verhältnis des Klosterlebens zu demselben kein Haar breit von Thomas von Aquin ab. Die Vollkommenheit der christlichen Religion besteht auch nach ihm wesentlich im Gebote der Gottes- und Nächstenliebe; das spezifisch Klösterliche dagegen ist nur ein Werkzeug dazu. Doch auch hierin hängt alles wieder von der inneren Gesinnung ab; denn in vielen Orden gehe das Wesentliche verloren, indem man nur auf die Beobachtung der

[1] Eines der interessantesten Beispiele war für mich hierin immer der Franziskaner *Alvarus Pelagius* (De planctu ecclesiae, cod. Vat. lat. 4280, pars 2ª. c. 167, fol. 322, 325ᵇ sq.; in der Ausgabe Venetiis 1560, lib. 2., c. 78, fol. 214ᵇ sq.), der die gleißnerischen Ordensleute, besonders Bettelmönche, namentlich Franziskaner, scharf aufs Korn nimmt. Auf all das komme ich in der Einleitung zur Entstehung des Luthertums im zweiten Bande zu sprechen.

[2] Luther macht es hierin wie immer. Er wirft den Mönchen vor, daß sie den Leuten am Todbette öfters die Kappe angezogen hätten, damit sie darin begraben würden. Vgl. z. B. Erl. 40. 165. Aber die Vorbedingung dazu unterdrückte er, daß die Betreffenden vorher reumütig sich zu Gott gekehrt hatten. Kamen Mißbräuche vor, und sie kamen vor, so hätte sich Luther nur an seine eigenen Aussprüche über die Mißbräuche erinnern sollen, und er mußte schweigen. Übrigens waren dieselben ziemlich prosaischer Natur und hatten mit dem Glauben nichts zu tun. Wir gewahren nämlich zuweilen Bettelmönche, die da und dort nicht ungern sahen und darnach trachteten, daß sich die Sterbenden in ihrem Habit begraben ließen, weil sie dann auf den Begräbnisstätten der Bettelmönche begraben wurden, was nicht ohne Nutzen für das betreffende Kloster abging. Der Gedanke, daß der Habit selig mache, lag fern. Simple, dumme Leute bilden doch hierin nicht die Regel. Und doch konnte sich Luther nur auf solche berufen.

Konstitutionen sehe; oder man beobachte das Wesentliche nicht so, als man es sollte. Denn es ereigne sich häufig, daß jemand in einem weniger vollkommenen Stand vollkommener werde, und umgekehrt, wie z. B. manche Ordensleute vollkommener seien als viele Prälaten und Einsiedler.[1] Selbst aus Aillis Entgegnungen ersieht man, daß er die Unterscheidung der verschiedenen Grade der Vollkommenheit beibehält.

Viel weitläufiger behandelt den Gegenstand Gerson. Mit seinem Lehrer Ailli und dem hl. Thomas stimmt er schon im Grundprinzip überein: „Die Vollkommenheit des menschlichen Lebens besteht in der Liebe. Kein Christ darf dies leugnen."[2] „Die Liebe und ihre Gebote sind es, welche das christliche Leben ausmachen und vervollkommnen."[3] Die Liebe Gottes über alles fällt unter das Gebot. „Alle Theologen stimmen darin überein, daß nur die Seligen das Gebot der Liebe vollends erfüllen, und es hat keinen gegeben, der behauptet hätte, daß die Seligen dadurch einen Rat, sondern daß sie ein Gebot erfüllen." Gerson wieder-

[1] De ingressu religionis, aus Cod. Bruxell. 21106 bei Tschackert, Peter von Ailli (1877), S. [52]: „Attendatur libertas religionis sub abbate Christo, et qui[a] in ea stat salus, sine transferendo se ad iugum constitutionum additarum, propter quas in multis religionibus fit irritum mandatum dei de dilectione dei et proximi, in quo stat essentialiter religionis christianae perfectio, in aliis solum instrumentaliter; aut saltem hoc mandatum non ita quiete ab aliquibus et excellenter impletur propter exercitium corporalis servitii et similium. Stat enim frequenter, quod aliquis de imperfectiori statu fit perfectior et econtra, sicut quidam religiosi perfectiores sunt multis in statu praelaturae existentibus aut multis solitariis." Wie wenig Verständnis für derlei Dinge bei den Protestanten herrscht, beweist auch der Herausgeber dieser Schrift, indem er zu instrumentaliter ein Fragezeichen macht!

[2] De perfectione cordis, Opp. III, p. 437.

[3] De consil. evangel, Opp. II, p. 671. Diese Schrift ist sicher eine der früheren Gersons, in scholastischer Weise durchgeführt. Der Zweifel Schwabs (Johannes Gerson, S. 765, Anm. 2) an der Echtheit derselben ist unbegründet, wie sich aus seinen Beweisen ergibt. Die durchgängige Rücksicht auf Thomas von Aquin sei anderen Schriften Gersons fremd. Aber aus gutem Grund. Hier handelt es sich um eine Materie, über die am weitläufigsten und gründlichsten eben Thomas von Aquin geschrieben hat, auf den auch die übrigen zurückgehen. Warum nicht auch Gerson, besonders als Schultheologe? Schwab entging auch, daß die Schrift sehr schlecht ediert ist, was er schon aus „dem angeblichen Spruch Christi, p. 671: Neque enim, ait Christus, recte curritur, si, quo currendum est, nesciatur, den man vergebens sonst sucht" hätte ersehen können. Hätte Schwab doch Thomas, 2. 2. qu. 184, a. 3, ad 2 nachgeschlagen, dann hätte er diese bekannte Stelle Augustins (De perfect. justitiae c. 8, n. 19) gefunden, und alles hätte sich ihm erklären müssen. Aus Thomas sind auch andere Zitate genommen. Es ließe sich nur darüber streiten, ob die Schrift das ursprüngliche Elaborat Gersons ist, oder bloß die Nachschrift eines Schülers.

holt dann die Lehre des hl. Thomas, daß nämlich in der Gottesliebe nicht ein gewisses Maß unter das Gebot, was darüber ist, unter den Rat falle.[1] Mit Thomas macht auch Gerson Schlüsse auf die Räte, es ergibt sich auch ihm, daß die Gelübde bloß relative Mittel der Vollkommenheit sind, „Werkzeuge, um leichter und kürzer die wesentliche Vollkommenheit des christlichen Lebens zu erlangen."[2] Mit Thomas nennt auch er den Ordensstand eine Schule der Vollkommenheit.[3] Ich breche hiemit diesen Punkt ab, denn ich müßte mit Gersons Worten nur dasjenige wiederholen, was wir bereits aus Thomas wissen.

Wie zu allen Zeiten, so gab es auch zur Zeit Gersons solche, die zu weit gingen und aus dem Ordensstande mehr machten, als es in der Intention der Ordensstifter und der Kirche lag. Zu ihnen gehörte der Dominikaner Matthäus Grabow. Solche überspannte Geister waren Ausnahmen, als solche bestätigten sie nur die Regel; Kirche und Theologen erhoben sich alsbald gegen sie, wie dies schon im 14. Jahrhundert gegen die überspannten Franziskaner, die ich hier nicht weiter berücksichtige, geschah. „Man soll nicht einem jeglichen falschen Prediger glauben", bekennt eben deshalb Johann Nider; „stünde er auch auf dem Glockenhaus: sagt er nicht die Wahrheit, er winkelpredigt."[4] Und das tat Grabow in seiner Schrift, in der zu einem Hauptärgernis mit Recht die Anschauung Anlaß gab, daß die Orden als die „verae religiones" hingestellt wurden gegenüber der so braven und nützlichen Genossenschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben, und daß man in der Welt die Räte nicht befolgen dürfe.[5] Sowohl Peter d'Ailli als auch Gerson (letzterer am

[1] Ibid. p. 672. In der Schrift wird dafür irrig Thomas, De perfectione vita spirit. zitiert; die Stelle findet sich vielmehr Contra retrahentes a relig. ingressu, c. 6, und muß bei Gerson, wo der Text korrupt ist, also korrigiert werden; „Praeceptum dilectionis dei, quod est ultimus finis christianae vitae, nullis terminis coarctatur, ut possit dici, quod tanta dilectio cadat sub praecepto, maior autem dilectio limites praecepti excedens sub consilio cadat; sed uniquique praecipitur, ut Deum diligat quantum potest." Schwab, S. 766, Anm., hat dies nicht bemerkt.

[2] Ibid. p. 677: „Consilia proprie et maxime respiciunt materiam instrumentalem disponentem ad facilius et brevius acquirendam essentialem vitae christianae perfectionem, et ideo sunt perfectio secundum quid et accidentaliter; praecepta vero divina magis de directo et immediate respiciunt illa, quae essentialiter pertinent ad vitam christianam et spiritualem, sicut virtutes et actus eorum."

[3] De religionis perfectione, consid. 5ª, Opp. II, 684.

[4] In einer Predigt Niders über die 10 Gebote, bei K. Schieler, Mag. Johannes Nider, S. 407.

[5] S. seine Propositionen in Opp. Gerson I, 473. Dazu und über Veranlassung von Grabows Schrift s. Schwab, S. 763; *Salembier*, Petrus de Alliaco, p. 113.

3. April 1418 auf Verlangen des Papstes) gaben ihre die Schrift verwerfenden Gutachten ab.

Es ist begreiflich, daß Gerson, weil mit Recht entrüstet, sehr scharf war, sodaß ein Unerfahrener glauben könnte, er habe von seinen früheren Ansichten über das Ordensleben etwas zurückgenommen. Aber da er gegen Grabows irrige Ansichten sich verteidigen mußte in dem Sinne, daß ein Mönch bloß als Mönch noch nicht vollkommen ist, sondern bekennt, nach der Vollkommenheit zu streben, daß man auch ohne Gelübde zur Vollkommenheit gelangen könne und die eigentliche Religion die christliche ist, zu der nicht bloß die Ordensleute gehören: so kann man jeden scharfen Ausdruck bei Gerson richtig verstehen. Des Mißbrauches und Mißverständnisses[1] wegen möchte er die Bezeichnung des Ordensstandes als Stand der Vollkommenheit beseitigt wissen. Während er jedoch gegen diese Bezeichnung kämpft, gibt er der Wahrheit Zeugnis, daß diejenigen, welche sich ihrer bisher bedienten, darunter nicht verstanden, die Religiosen hätten bereits die Vollkommenheit erreicht, sondern, daß sie dieselbe zu erreichen suchten. Das ist es aber gerade, was wir St. Thomas und die übrigen Lehrer vor Gerson aussprechen hörten, welche die Räte (somit auch den Stand der Vollkommenheit) nur als Wege, als Werkzeuge zur Vollkommenheit zu gelangen, gelten ließen, nicht aber als die Vollkommenheit selbst.[2] Gerson wiederholt nur diese alte Lehre, wenn er als Bezeichnung des Ordensstandes vorschlägt: Weg, Werkzeug, Einrichtung, die Vollkommenheit zu erreichen.[3] Trotz seiner Entrüstung war Gerson

[1] *Dieses herrscht noch heute unter den protestantischen Theologen.*

[2] S. darüber Suarez, De statu perfectionis, lib. 1, c. 14, n. 6, speziell gegen Gerson.

[3] „Religiones hujusmodi facticiae satis improprie et abusive et forsan arroganter dictae sunt status perfectionis: patet, quia stat, homines imperfectissimos tales Religiones profiteri, sicut notat Augustinus, quod non peiores reperit, quam eos qui in hujusmodi religionibus defecerunt. Sed aliunde declaratur haec abusio vel usurpatio nominis; quia secundum illos, qui noviter post sanctos Doctores usi sunt tali vocabulo status perfectionis, ille status non dicit apud religiosos perfectionem habitam vel acquisitam, sicut est de statu praelatorum; sed tantummodo dicit perfectionem acquirendam: constat autem, quod perfectio acquirenda non est jam acquisita. Et ideo melius nominaretur viae quaedam vel instrumenta seu dispositiones ad perfectionem acquirendam, quam diceretur status perfectionis; immo et, sicut hujusmodi status sic dictus dirigit et juvat quosdam ad perfectiorem observationem verae religionis Christianae, sic et multos impedit atque praecipitat, quos tutius fuerat in seculo remansisse, quia displicet deo stulta et infidelis promissio (Eccle. 5, 3), quae scilicet

genötigt, die Tradition bis zu ihm hin zu bestätigen. Kein Wunder, daß sich seine spätere Schrift De religionis perfectione wieder in seinen früher ausgesprochenen Ideen bewegt.[1]

Der nüchterne Dionys der Karthäuser steht völlig auf dem Standpunkte des hl. Thomas.[2] Dasselbe gilt von dem hl. Florentiner Bischof Antonin.[3] Doch eilen wir weiter zur Periode unmittelbar vor Luther.

Überspanntheiten könnte man am ehesten von jenen Ordensleuten erwarten, welche die alte Klosterzucht in degenerierten Klöstern wieder einzuführen versuchten. Es liegt da zu nahe, daß auf das Klösterliche, das eben bisher vernachlässigt wurde und dem Weltlichen Platz gemacht hatte, zu hoher Wert gegenüber den gewöhnlichen Christen gelegt werde. Allerdings war dies in der Praxis nicht selten der Fall. Gerade zur Zeit Peters d'Ailli und Gersons, kurz, als man nämlich unternahm, die verschiedenen Orden zu reformieren und sie zur ursprünglichen Strenge zurückzuführen, gab es Observanten in den Orden, die über die Pünktlich-

---

vel indiscrete sumitur, vel non observatur" (Opp. I. 468). Daraus ersieht man, was von der lutherischen Bekenntnisschrift zu halten ist, die im 27. Artikel schreibt: et ante haec tempora reprehendit Gerson errorem monachorum de perfectione, et testatur, suis temporibus novam vocem fuisse, quod vita monastica sit status perfectionis (Die unveränderte Augsburgische Konfession, kritische Ausg. von P. Tschackert, Leipzig 1901, S. 183). Obige Worte bedürfen keines Kommentars. Noviter post sanctos doctores heißt doch etwas anderes als: suis tem poribus novam vocem fuisse. Diese Worte erweisen zugleich bei den Verfassern eine auffallende Unkenntnis in der Geschichte. Über diese Bekenntnisschrift s. unten im zehnten Paragraph.

[1] Opp. II, 682 ff. In consid. 3ª, p. 683, beanstandet Gerson nicht bloß nicht den Ausdruck religio für den Ordensstand, sondern er erklärt ihn sogar sehr gut: „Sicut ecclesia significat principaliter universalem congregationem fidelium et inde dicitur catholica . . . sic in proposito de religione etiam est propter maiorem circa consilia religationem." Wie er und andere die Orden gegenüber der Religio christiana „religiones factitiae" nannten, so das Konzil v. Konstanz „religiones privatae". Die Orden werden religiones genannt nicht auf Grund der Synonymie, sondern der Analogie. Die Protestanten der Bekenntnisschrift übersetzten mit Vorbedacht: erdichtete geistliche Ordensstände.

[2] Dies versteht sich von selbst von seiner Summa fidei orthodoxae, die ein Kompendium der Summa s. Thomae ist. Aber auch anderorts zeigt er dies, z. B. Comment. in Ps. 118, n. 96.

[3] Summae pars IV, tit. 12, c. 2: De consiliis. Ein Zeit- und Ordensgenosse, Johann Herolt, trägt über die Liebe und die äußerlichen Übungen ebenfalls keine abweichenden Grundsätze vor. S. Paulus in Zschft. f. kath. Theol., XXVI (1902) S. 428, 430.

keit in Befolgung der Ordensstatuten die Erfüllung des Wesentlichen, besonders die Nächstenliebe, häufig mehr oder weniger vernachlässigten. Unbesonnene Leute und Auswüchse werden eben niemals mangeln und zwar gerade in der Praxis. Ihnen gegenüber drangen aber die Meister des geistlichen Lebens und die Lehrer, sowie diejenigen, welche die Reform bewerkstelligten, wie die früheren Ordensstifter, immer zugleich auf die Beobachtung des Wesentlichen. Das taten auch die Päpste des 15. und 16. Jahrhunderts in ihren Bullen an die Observanten, und das geschah auch von den Reformatoren der Orden in jener Zeit, mit der wir uns jetzt beschäftigen wollen.[1]

Der am 18. August 1479 von Sixtus IV. ernannte Abt von Chezal-Benoît, Peter du Mas, unternahm es, sein Kloster zu reformieren, und beschäftigte sich seit 1488 mit der Redaktion von Statuten. Er klagt in der Einleitung, daß im Laufe der Zeit dieselben zu sehr vermehrt worden seien; er wolle nicht in denselben Fehler fallen, „sondern uns festbinden an die Lehre der Liebe Christi durch den Weg der Demut, damit wir auf dem Pfade des Evangeliums zum Himmelreiche zu gelangen verdienen, wie wir im Vorwort der Regel belehrt werden.[2] Diesen königlichen Weg der Demut und der Liebe lehrt unser hl. Vater weitläufig und sehr besonnen in der Regel.“[3] Seine Reform, vom Papste begünstigt, machte Fortschritte; mehrere Klöster traten bei, es bildete sich die Kongregation de Chezal-Benoît. Eines der beigetretenen Klöster war Saint-Sulpice von Bourges, wo seit 1497 der französische Humanist Guy Jouveneaux Abt war, der, einer der eifrigsten Beförderer der Reform, zu diesem Zwecke die Schrift: Reformationis monasticae vindiciae verfaßte, in der er sowohl die Geißel über die schlechten verkommenen Mönche schwang (nämlich über Mönche, welche jenen aufs Haar glichen, die nach einigen Jahren Luthers eifrigste Anhänger waren), als auch die Grundsätze des wahren Mönchslebens darlegte.[4]

---

[1] Ich habe darüber ein ansehnliches Material gesammelt, das sich teilweise in der Einleitung zur Entstehung des Luthertums benützt findet.

[2] S. oben S. 70.

[3] Bei U. *Berlière*, La congrégation bénédictine de Chezal-Benoît, in Revue bénédictine, 17e année (Maredsous 1900), p. 37; nun auch herausgegeben von demselben in Mélanges d'histoire bénédictine, t. 3 (Maredsous 1901), p. 104 sq.

[4] Reformationis monastice vindicie seu defensio, noviter edita a viro bonarum artium perspicacissimo Guidone Juvenale, O. S. B., necnon per eundem rursus diligentissime castigata. (Impressum impensis Angelberti et Godfridi Maref . . . . MDIII). Über den Autor s. *Berlière*, Revue etc. p. 347.

Was ist nun nach Guy das Mönchtum in seiner wahren Gestalt? Etwa das christliche Leben? O nein! Es gibt verschiedene Leben oder Lebensweisen, zu Gott zu kommen, schreibt er, wenn auch für den Mönch, nachdem er das Mönchsleben erwählt hat, dieses für ihn der Weg zu Gott ist.[1] Ist jedoch derjenige, der ins Mönchsleben eintritt, auch sofort der vollkommene oder gar vollkommenste Christ? Gewiß nicht. Guy entwickelt diesbezüglich keine andere Lehre als Thomas von Aquin oder die übrigen Lehrer. „Ist nicht der Ordensstand", fragt er, „eine Schule und Übung, um zur Vollkommenheit der Liebe zu gelangen?"[2]

Der Orden hat kein anderes Lebensideal als der gewöhnliche Christ, der Ordensmann als solcher sucht es nur vollkommener zu erreichen. Das war in jener Kongregation eine ausgemachte Sache. Ein anderes Mitglied derselben, der berühmte Humanist Charles Fernand, Mönch zu Saint-Vincent du Mans,[3] kommt öfters darauf zurück. In der Liebe und Demut ist sowohl die Regel des hl. Benedikt, als die gesamte christliche Religion gegründet.[4] Christ sein und Gott treulich lieben, sind unauflöslich miteinander verbunden.[5] Einem jeden Christen ist es notwendig, an Gott zu glauben, von ihm das ewige Leben zu hoffen und gut zu leben in gewöhnlicher Weise, d. h. Gott fürchten und lieben und seine Gebote halten.[6] Der Ordensmann hat keine andere Aufgabe, nämlich die Laster auszurotten und die Liebe zu besitzen, mit einem Worte, nach der Vollkommenheit zu streben, um sie nach und nach zu erreichen.[7] Denn

---

[1] Ibid. l. 1, c. 2, fol. 1ᵇ: „Sed ex nostris dicit aliquis: numquid est alia via (statt vita), que ducit ad Deum, quam ista, que imponitur nobis? Est plane, sed non tibi. Antequam enim hanc elegisses, plures tibi alie patebant: quando autem de pluribus hanc viam tibi elegisti, de omnibus unam fecisti."

[2] Das 9. Kapitel des zweiten Buches trägt als Titel: Quod status religionis sit facile compendium, quo ad perfectionem veniatur . . . Das Kapitel selbst beginnt fol. 34: „Status autem religionis nonne est quedam disciplina et exercitium perveniendi ad ipsam charitatis perfectionem, cuius officina monasterium est?" etc.

[3] S. über ihn *Berlière* in Revue bénédictine, l. c., p. 262, sqq.

[4] Speculum disciplinae monasticae, Parisiis 1515, l. 4, c. 28, fol. 72ᵇ: „Charitas ut virtutum summitas, humilitas ut fundamentum, in his potissimum Benedictina regula et omnis christiana fundatur religio."

[5] Epistola paraenetica ad Sagienses monachos, Parisiis 1512, c. 21: „Itaque mi frater, si revera in deum credis, si christianus es, si deum fideliter amas — haec enim indissolubili sibi iunctura cohaerent — non equidem video qui fiat, ut nullus te propriae conscientiae permoveat scrupulus" etc.

[6] Ibid., c. 23.

[7] Ibid., c. 44: „Coenobitica conditio extirpandorum viciorum possidendaeque charitatis (quam caeterarum virtutum universa sequitur soboles), i. e. studiosae

der ganze Grund, ins Kloster zu treten, ist kein anderer, als im Vertrauen auf Gottes Hilfe täglich büßend und vorwärtsschreitend so viel wie möglich zur Vollkommenheit zu gelangen. Muß doch ein jeder Christ, um so mehr der Ordensmann, eifrigst daran denken, sich Tugenden zu sammeln.[1] Und allen wird befohlen, sich von ganzem Herzen zum Herrn zu bekehren; allen gilt gleich das Wort des Erlösers: „Nicht ein jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern der den Willen meines Vaters tut, d. i., wer fleißig auf den väterlichen Willen lauscht." [2] Diese Grundsätze wiederholt Charles auch sonst noch öfters.[3] Wozu dann die drei Gelübde? Sie sind Mittel, die Erreichung des Zieles zu erleichtern, um durch sie über sich und die Welt zu triumphieren.[4] Er schreibt dies alles zwar im humanistischen Kleide; im Grunde aber ist es die Lehre des hl. Thomas. Weit entfernt, für den gewöhnlichen Christen und den Ordensstand ein verschiedenes Lebensideal aufzustellen, hält er gerade den vielen verlotterten Ordensleuten das allen Gemeinsame vor, welchem nachzustreben jeder Christ, der Ordensmann aber mehr, verpflichtet ist.

Ein anderer französischer Humanist, der zwar nicht der genannten Kongregation angehörte, aber von der Universität Paris weg in die reformierte Abtei Clugny eintrat, Johann Raulin, weicht von seinen Mitbrüdern nicht ein Haar breit ab, so daß man genötigt ist, immer dasselbe zu wiederholen. Was wir oben von den Deutschen hörten, sagt hier der Franzose, daß nämlich der Habit allein es nicht tue, daß dieser nur das Zeichen dessen ist, was im Innern vor sich gehen soll. Wenn das Innere fehlt, dann ist der Ordensmann nur ein Hypokrit; denn der Habit zeigt an, daß er das Kreuz Christi trage, ein Freund des Kreuzes Christi sei, während der schlechte Ordensmann es nicht ist; der Habit straft ihn Lügen.[5]

---

perfectionis paulatim attingendae status est . . . Ad meliora donec vivitur pro virili portione conari, in suo quemque genere perfici est."

[1] Ibid., c. 22: „Haec petendi coenobii tota ratio est, ut ope freti divina quotidie poenitendo proque virili nostra (parte) proficiendo ad quantum fieri potest perfectionis gradum foeliciter evehamur . . . Omni christiano, maxime tamen monachis, de congerendis virtutibus assidua est sedulitate cogitandum."

[2] Ibid., c. 23.

[3] Ibid., c. 53, und seine beiden Schriften De animi tranquillitate (Parisiis 1512), Confabulationes monasticae (Parisiis 1516).

[4] Ausführlich darüber im 6.—8. Kapitel des ersten Buches des Speculum disciplinae monasticae.

[5] Rel. viri frat. Joannis *Raulin* art. et theol. professoris scientissimi epistolarum . . . opus eximium. Venundatur Luteciae Paris. (Parisiis, Jean Petit,

Mit dem Wechſeln des Habits und des Standes ſoll auch das Innere gewechſelt werden.[1]

„Gott," ruft er den Mönchen von St. Alban in Baſel zu, „ſoll euer ganzes Innere und Äußere beſitzen, er, der alles gemacht, alles erlöſt hat . . . Merket auf den Fels, von dem ihr herausgehauen ſeid, der Fels aber war Chriſtus, mit dem ihr durch den Glauben, durch die Taufe, durch die Liebe feſt verbunden ſeid . . . die ſelige Hoffnung erwartend und die Ankunft der Herrlichkeit des großen Gottes. Ihn alſo liebet aus ganzem Herzen, der euch zuerſt geliebt hat, indem ihr das erfüllet, was ihr ihm verſprochen habt, und würdig werdet ſeiner Verheißungen, indem ihr hier hundertfältigen Lohn und dort das ewige Leben erlanget. Glaubet mir, Brüder, wenn ihr ihn aus ganzem Herzen liebet, indem ihr nach den rechtmäßigen Vorſchriften der alten ſeligen Väter lebet, wird euch alles gelingen" uſw.[2]

Es findet ſich nicht immer Gelegenheit, über alles zu ſprechen. Raulins Briefe z. B. ſind (außer an einige Prieſter) zumeiſt an Ordensleute gerichtet, nicht einer an einen Laien. Wer zu Laien, zum Volke ſpricht, hat Veranlaſſung, auch andere Punkte zu berühren, die in dieſen Paragraph gehören. Das trifft zu bei Raulins Zeitgenoſſen, dem Leipziger Dominikaner und Prediger Marcus von Weida. Mit allen ka-

1521), fol. 55, Brief an die Brüder von Sankt Alban in Baſel; fol. 57 ſchreibt er unter anderem: „Nihil enim vilius religioso homini quam ventris ingluvies, qui professione et habitu mentitur abstinentiam tanquam ypocrita exterius mentitus sobrietatem, interius autem plenus omni fetore et spurcitia, ut sepulchrum patens et fetens, sicut guttur eorum. Habitu quidem ferre Christi crucem mendaciter ostendunt, se amicos crucis Christi simulant, se crucem portare post Jesum fallaces ypocritae confingunt." Dazu oben S. 153 f, 158.

[1] Ibid. fol. 94b an den Magiſter Johannes Barambon; „Si mutavi vestem, mutavi statum, mutavi animum."

[2] Ibid., fol. 58: „Ipse omnia interiora et exteriora vestra possideat, qui omnia fecit, omnia redemit, et, cum placuerit, omnia morte consummabit. Attendite petram unde excisi estis, petra autem erat Christus, cui per fidem, per baptismum, per amorem firmiter juncti estis, et per longanimitatem, patientiam in tribulationibus, angustiis, et laboribus ad tempus excisi videmini, expectantes beatam spem et adventum gloriae magni dei. Itaque illum amate ex toto corde, qui prior dilexit vos, considerantes, quae sibi promisistis, ea adimplendo, si forte et ab eo vobis pollicita quandoque digni eritis suscipere, hic in praesenti centuplum et in furturum gloriam sempiternam. Credite mihi, fratres, si eum ex toto corde dilexeritis juxta antiquorum beatissimorum patrum legitima instituta viventes, omnia vobis prospere succedent, et cum moribus optimis moenia domorum vestrarum alta", etc.

tholischen Lehrern predigt er im Advent 1501, daß die Händearbeit, im Schweiße des Angesichts das Brot verdienen, „um Gott desto beständiger zu dienen und Weib und Kind zu ernähren", ein beständiges Gebet zu Gott sei. „Der Mensch soll allweg das tun, was seinem Stande und Wesen gebührt und was gut und recht ist. So er das tut, betet er allweg. Man findet manchen armen Bauer, Ackersmann oder Handwerksmann, sowie andere, die ihren Handel oder dasjenige, was sie beginnen, gänzlich dahin richten, daß es Gott als dem Ende zu Lobe kommen soll, der mit seiner täglichen Arbeit Gott dem Allmächtigen angenehmer ist und mehr mit seiner Arbeit bei Gott verdient, als mancher Karthäuser oder andere schwarze, graue oder weiße Mönche, die täglich zu Chor stehen, singen und beten."[1] In diesem Sinne predigte einmal Tauler im Hinblick auf jene Religiosen, welche „die Bürden eines Ordens: singen, lesen, zu Chor und ins Refektorium gehen, mit ihrem äußeren Menschen tragen und daher unserm Herrn also einen schmalen Dienst tun", sehr bezeichnend: „Wähnet ihr, liebe Kinder, daß euch Gott allein darum gemacht hat, daß ihr seine Vögel seid? Er wollte auch seine sonderlichen Bräute und Freunde in ihnen gerne haben."[2]

Dem Weltpriester und berühmten Prediger Geiler von Kaisersberg gilt ebenfalls die Vollkommenheit der Liebe als das zu Erstrebende im Welt- und Ordensstande; letztere besitzt aber Mittel, dieses Lebensideal besser zu erreichen.[3] Dem hl. Bernhard folgend, zählt er neun Vorteile desselben auf,[4] welche jene genießen, die mit dem Äußeren auch das Innere besitzen, denn ohne „Geist im Herzen" hat man „nur den Riemen ohne den Schuh".[5]

Schließen wir die Zeugnisse vor Luther mit einem älteren Zeitgenossen Geilers und des Marcus von Weida, mit Gabriel Biel, Professor in Tübingen, der so großen Einfluß auf die Theologen seiner Zeit und auf Luther selbst in seiner früheren Epoche ausgeübt hat. Obwohl Nominalist wie Peter d'Ailli, stellt er das Verhältnis des

---

[1] Das Vater Unser, herausgegeben von V. Hasak, Die letzte Rose (1883), S. 8 f. Über des Marcus Leben u. Schriften s. N. Paulus, Marcus v. Weida, in Ztschr. f. kath. Theol. XXVI. Jahrg. 1902, S. 251.

[2] Frankf. Ausg. III, 111, korrigiert nach der Straßb. Hs.

[3] Der Hase im Pfeffer. Straßburg, Knobloch 1516, Bl. b iiij.

[4] Ebds., Bl. e iij. Nur darüber handeln seine Sermones novem de fructibus et utilitatibus vite monastice. Argentine 1518, worüber noch im Laufe des Werkes.

[5] Ebds. Bl. d iij.

Ordenslebens zum Ehestand, und das beider zu dem ihnen gemeinsamen Zwecke, wie alle seine Vorgänger dar. Zwar ist der Ehestand gut, predigt er, doch steht die jungfräuliche Vollkommenheit weit höher. „Aber nichtsdestoweniger kann jemand in der Ehe vollkommener sein als viele im Stande der Vollkommenheit." Nach Anführung von Zeugnissen schließt er: „Nicht der Stand vervollkommnet die Person, sondern die Liebe, mit der sie dem Stande nach mit Gott vereinigt wird. Der Ordensstand ist nicht die Vollkommenheit, sondern ein sicherer Weg, der viele Mittel, die Vollkommenheit zu erreichen, besitzt." Er darf mithin nicht verachtet werden, das hieße die evangelischen Räte verachten.[1]

Kein Wunder, daß wir aus dem Munde derer, die zuerst gegen Luther aufgetreten sind, nur die Lehre der früheren bestätigt finden. Dieser Ausweg, nämlich die Behauptung, daß die Gegner Luthers erst durch seine Vorwürfe auf die besonnenere Doktrin gekommen seien, ist nunmehr abgeschnitten. Derjenige, dem Luther den Ordensstand so anempfohlen hatte, sein einstiger Lehrer Bartholomäus von Usingen, entgegnete dem abgefallenen Franziskaner Ägydius Mechler im Jahre 1524: „Wer lacht nicht, wenn er hört, die Ordensleute wollten durch die Gelübde, den Orden, das Kleid, die Speise usw. gerettet werden? All dies dient und hilft nur, um die rechtfertigende Gnade zu bewahren und in ihr Fortschritte zu machen. Durch die Gelübde wird der Mensch unterstützt, um ruhiger und ungehinderter im Gesetze Gottes zu wandeln und seine Gebote zu halten."[2] Also das Wesentliche des Ordensstandes, die Gelübde,

---

[1] Sermones dominicales de tempore, Hagenau 1520, fol. 21 b (dom. 2 post oct. Epiphan.): „Nunc autem, quia bona est castitas coniugalis, melior continentia vidualis, optima perfectio virginalis, ad probandum omnem electionem graduum, ad discernendum quoque meritum singulorum ex intemerato Marie virginis utero nasci dignatus est; a prophetico Anne viduc ore mox natus benedicitur; a nuptiarum celebrationibus iam iuvenis invitatur, et eas sue presentie virtute honorat. Hec Beda. Verum, licet status coniugalis inferior sit inter tres predictos: potest nihilominus aliquis in matrimonio perfectior esse multis in statu perfectionis. Sic de Abraam loquitur b. Augustinus et Hieronimus (et allegat magister in IV, dist. XXXIII.), qui non preferunt celibatum Joannis coniugio Abrahe. Unde non status perficit personam, sed charitas, qua unitur secundum statum. Unde status non est perfectio, sed quia quedam habens multa adiutoria ad perfectionem" etc.

[2] Nach den lateinischen Stellen, welche N. Paulus in seiner Schrift: Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen (1893), S. 19, Anm. 2 und S. 18, Anm. 1, anführt. S. oben S. 154, Anm. 3.

sind dem Usingen wie allen Lehrern vor ihm nur relative Mittel, zur Vollkommenheit zu gelangen. Nicht um überhaupt Gott zu dienen, sondern „um ihm ruhiger zu dienen, trat ich in den Orden".[1] Das Lebensideal ist für alle dasselbe; aber „der Ordensstand zielt dahin, daß man Gott in seinen Geboten ruhiger und leichter diene".[2] Das sind Ideen, zu denen sich Luther selbst bekannte, als er Augustiner war und Usingen bewog, in seinen Orden zu treten. Der grundehrliche Usingen scheute sich nicht, dieselben seinen abgefallenen Ordensgenossen gegenüber öffentlich auszusprechen; er fürchtete nicht, von ihnen Lügen gestraft zu werden.

So verhielt es sich mit dem Provinzial der Franziskaner Kaspar Schatzgeyer[3] sowohl seinen abgefallenen Ordensgenossen, als Luther gegenüber. Gegen des letzteren Vorwurf in seinem Buch über die Mönchsgelübde, man wolle durch den Orden und was drum und dran hängt und durch die eigenen Werke selig werden, die Ordensleute stellten sich an Christi Statt, gleich als könnten sie sich und andere retten, schreibt er: „In welcher Mönchsregel hast Du das gelesen? Gehe alle durch, und sage dann, ob Du auch nur eine gefunden hast. Die Ordensleute antworten ganz anders. Unser Stand lehrt und unsere Lehre ist: Gott ehren und dienen mit reinem Herzen, gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben, sich fleißiger vor jeder Beleidigung Gottes hüten, den göttlichen Willen eifrig erfüllen, zur Gottähnlichkeit streben, die Hilfe von oben ohne Unterlaß anrufen, das Fleisch durch Abtötung bezähmen, Geistes und Körpers Reinheit bewahren, die Welt fliehen und doch dem Nächsten dienen. Siehe, ob all dies gegen Gottes Gebot, gegen Christus, gegen das Evangelium, gegen die christliche Freiheit, gegen alles Gute sei."[4]

[1] „Religionem nostram intravi, ut in illa quietius Deo servirem." Ebds., S. 17, Anm. 5.

[2] „Monasticae vitae observantia eo tendit, ut quietius et expeditius Deo serviatur in mandatis ejus," zum J. 1525, ebds., S. 18, Anm. 1.

[3] S. über ihn und seine Schriften: N. Paulus, Kaspar Schatzgeyer (1898). Auf die Punkte, die ich hier behandle, geht jedoch Paulus S. 62 ff. (Verteidigung des Ordenslebens gegen Luther und andere Neuerer) nicht ein. Ich benützte vorzüglich Schatzgeyers Replica und Examen.

[4] „Replica contra periculosa scripta usw., s. l. et a., jedoch aus d. J. 1522, Bl. c ij: „Obsecro, ubi hec in aliqua monastica legisti regula. Discute singula monastices instituta, si vel unum ex his invenire queas; aliter respondent monastici. Audi monasticorum responsa: nostra instituta docent, nostra doctrina est, Deum puro corde, conscientia bona et fide non ficta colere, ab omni eius offensa studiosius cavere, divinam sedulo implere voluntatem, ad deiformem aspirare unitatem, supernum indefesse implorare auxilium, dominicam passionem deplorare, in eandem imaginem transformari: et ut hec efficacius fiant, docent carnem ieiuniis, vigiliis et

Auch nach Schatzgeyer, wie nach allen Lehrern vor ihm, besteht das allen vorgesetzte Lebensideal in der Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe. Dasselbe umfaßt „die wesentliche Vollkommenheit der christlichen Religion und es gibt keinen Liebesakt, der nicht in diesem Gebote eingeschlossen wäre, mithin fällt keiner unter den Rat". Das ist es, was wir von St. Thomas bereits hörten, daß im Gebote der Liebe Gottes nicht ein Mehr und Minder zu unterscheiden ist, so daß das Mehr unter den Rat, das Minder unter das Gebot falle. Und Schatzgeyer war nicht Thomist, sondern Scotist. Mit allen christlichen Lehrern schreibt er ferner, indem er fortfährt: „die evangelischen Räte gehören zu den Mitteln, ohne die der Christ zu jeglicher wesentlichen evangelischen Vollkommenheit, soweit sie in diesem Leben möglich ist, aufsteigen kann, so daß der Ordensmann keinen Grund hat, sich über andere zu erheben, obgleich die Räte Mittel sind, welche nicht wenig, ja stark den Menschen befördern und weiterbringen, um den Zweck des wahren christlichen Lebens hier und dort zu erreichen".[1] Von dieser Lehre wich er auch später nicht ab, mochte er sie auch mit anderen Worten vortragen; der Ordensstand erscheint ihm

---

laboribus macerare, carnis lascivias frenare, indomitos ire motus cohibere, mentis et corporis pudicitiam custodire, mundi vanitates circumspecte fugiendo declinare, quietem et silentium amare, proximis nihilominus pro loco et tempore secundum fraterne charitatis exigentiam obsequi devote. Hec sunt monastices exercitia. Perpende, si sint fidei consona, si catholica, si evangelice et apostolice doctrine quadrantia, an vero preter aut supra aut extra aut vero contra fidem, contra verbum Dei, contra Christum, contra evangelium, contra Dei precepta, contra christianam libertatem, contra omne bonum."

[1] Ibid. M. c ij.: „In quocunque gradu quantumcunque heroico veritas huius ex illo primo et maximo concluditur precepto: Diliges Dominum . . . quod tam arduum est, ut a nullo homine viatore possit consummate impleri, sed a solis comprehensoribus hoc modo impletur. Hoc autem, cum omnem essentialem christiane religionis complectatur perfectionem, et omnibus propositum sit observandum, ex eoque charitas proxime manare dignoscatur, quantumcunque perfecta vel consummata, infertur, nullum esse charitatis actum, qui non in hoc concludatur precepto, ex consequenti nullum cadere sub consilio. Evangelica consilia de hiis sunt, sine quibus christianus ad omnem essencialem evangelicam ascendere potest perfectionem statui vie possibilem, ut monasticis nulla falsa remaneat gloriatio ex solis consiliis evangelicis vel traditionibus adiectis cumulacioris perfectionis essencialis super vulgares quosque: nam talis gloriacio, cum sit odiosa et non immerito cuique zelatori discreto displicibilis, convellenda est. Evangelica consilia de hiis sunt, que non parum, verum vehementer, hominem promovent et provehunt ad vere christiane vite assequendum finem et in presenti et in futuro."

immer nur als ein relatives, wenngleich wirksameres Mittel, das christliche Lebensideal zu erreichen.[1]

In denselben Bahnen bewegt sich der Frankfurter Dominikaner und Lektor der Theologie Johannes Dietenberger in seinen beiden Schriften gegen Luthers Themata und Urteil über die Mönchsgelübde.[2] Er beruft sich auf die oben im siebenten Paragraphen erwähnten Ausführungen in den Collationes Patrum, und schließt, daß der Zweck der Gelübde und anderer klösterlicher Einrichtungen nicht ist, die Gerechtigkeit und das Heil zu erwerben, „das hat bisher niemand gesagt",[3] sondern ihr Zweck ist, Werkzeuge zu sein und Mittel, die uns zu unserem Heile förderlich sind.[4] Die Beobachtung der Gebote ist zum Heile unumgänglich notwendig, nicht aber die der Räte; denn obgleich sie hilfreiche und nützliche Mittel sind, das Heil oder vielmehr die Vollkommenheit zu erreichen, so sind sie doch keineswegs notwendig.[5]

Ganz im Sinne des hl. Thomas behandelt diese Punkte der Pariser Theologe Jodok Clichtove,[6] wie dies, hie und da etwas verworren, auch der Zisterzienserabt Wolfgang Mayer teilweise nach dem hl. Bernhard

---

[1] So schreibt er im Examen novarum doctrinarum (1523), Bl. F[4]: „Monasticum institutum est quidam modus vivendi in unitate sanctae ecclesiae catholicae et apostolicae compendiosus, quo efficacius vetus Adam per crucem mortificatur, novus homo qui secundum Deum formatus est in justicia et veritate sanctitatis induitur, et spiritus humanus in divinum spiritum transformatur, ad gloriam dei et hominis salutem, per spiritum sanctum ordinatus, evangelicis et apostolicis institutis bene quadrans."

[2] Johannis Dytenbergii theologi contra temerarium Martini Luteri de votis monasticis iudicium liber primus . . . (1524). Johannis Ditenbergii sacr. litterarum professoris de votis monasticis liber secundus, editus in secundum de votis monasticis Luteri iudicium . . . Anno MDXXIV. S. darüber H. Wedewer, Johannes Dietenberger, sein Leben und Wirken (1888), S. 464. Ich benützte die Ausgabe beider Schriften in einem Bande: Coloniae Pet. Quentell, 1525.

[3] „Quod nemo dixerit unquam."

[4] Ibid., fol. 55[b], 56.

[5] Ibid., fol. 136[b]: „Praecepta de his sunt, quae ad salutem adeo sunt necessaria, ut non possit cuiquam his non observatis salus contingere. Consilia autem de his sunt, quae ad salutem quidem conferunt nonnihil atque utilia sunt, ut tamen nulli sit desperanda salus, ubi haec non accesserunt . . . Sunt itaque in Evangelio, praeter Christi praecepta omnibus necessaria, ad perfectionem haud parum accommoda quaedam, quae consilia dicimus."

[6] Antilutherus Iodoci Clichtovei Neoportuensis, doctoris theologi, tres libros complectens. Parisiis 1524. Das dritte Buch behandelt nur die Gelübde und ist gegen Luthers Schrift, Urteil über die Mönchsgelübde, gerichtet. Ich komme auf die Schrift öfters zurück. Ich benützte die Ausgabe Coloniae, Pet. Quentell, 1525.

tut.[1] Es hat keinen Zweck, die Leser durch fortwährende Wiederholung derselben Gedanken zu ermüden. Drang doch selbst aus Frauenklöstern der Ruf einer Nonne an die Zeitgenossen, man werfe den Klosterleuten irrig vor, sie glaubten durch Orden, Kutten, Beten und Fasten selig werden zu wollen; ein solcher Glaube sei ihnen ferne; nie seien sie einen solchen gelehrt worden. Sie wisse recht gut, daß alle menschliche Gerechtigkeit nur wie ein unreines Tuch sei, und daß sie die Kutte so wenig gerecht mache, als die Bürger zu Köln ihre weltliche Tracht.[2]

Ich schließe mit dem Hinweis auf die Gründung und Einrichtung des Jesuitenordens durch den hl. Ignatius von Loyola. Wie bereitet denn der hl. Ignatius seine Alumnen auf den Eintritt in den von ihm gestifteten Orden vor? Etwa durch Erwägungen über ein höheres Lebensideal, nach dem sie von nun an im Orden, als Jesuiten, leben und streben sollten? Keine Rede! Er kennt nur ein Lebensideal, das allen Menschen gemeinsame. Er verlangt nämlich von dem angehenden Jesuiten zunächst eine vierwöchige Abhaltung von Geistesübungen,[3] Exerzitien, und zwar nach derselben Methode und Anleitung, die Ignatius auch den mitten in der Welt lebenden Laien gibt, ja die er selbst, als er nicht im geringsten daran gedacht hat, in einen Orden zu treten oder einen solchen zu gründen, in der Einsamkeit zu Manresa gemacht hat.[4] Er suchte jene Einsamkeit, um dort ganz Gott zu leben, kurz nach jener Zeit auf, als Luther die Einsamkeit auf der Wartburg, wo er seine Schmähschriften gegen die Mönchsgelübde und die hl. Messe geschrieben, kaum verlassen hatte. Nun, als unentbehrliches Fundament für alle stellt

---

[1] Votorum monasticorum tutor, im Cod. lat. Monac. 2886 vom J. 1526. Über den Autor s. N. Paulus, Wolfgang Mayer, ein bayerischer Cisterzienserabt des 16. Jahrhunderts, im Hist. Jahrbuch, 1894, S. 575 ff. Der Artikel beschäftigt sich aber mit dieser Schrift nur zu kurz auf S. 584. Ich habe Mayer oben bereits öfters herangezogen.

[2] In der Schrift: „Ayn Sendbrieff vonn einer andächtigen frummen Klosterfrawen von Marienstayn an yren Bruder Endris vonn wegen der lutherischen ler." — O. O. 1524. S. dazu A. Baur, Deutschland in den Jahren 1517—1525 (Ulm 1872), S. 217.

[3] S. Primum ac generale examen iis omnibus, qui in Societatem Jesu admitti petent, proponendum, c. 4. in den Constitutiones Societatis Jesu, latine et hispanice, cum earum declarationibus, Matriti 1892, p. 20.

[4] S. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia, auct. J. Alphonso de *Polanco*, I (Matriti 1894), p. 18, 21, 23, 25, besonders aber die gründlichste Arbeit von P. A. *Astrain*, Historia de la Compañía de Jésus en la assistencia de España (Madrid 1902), p. 31 sqq. Über den Plan der Exerzitien, s. ebds. S. 140 sqq. und Handmann in der Theol. prakt. Quartalschr. (Linz 1903) S. 746 ff., 777.

Ignatius an die Spitze dieser Exercitien den Grundsatz, der den Inhalt jeglichen Lebensideals bildet: „Der Mensch ist zu dem Zwecke erschaffen, daß er seinen Gott und Herrn lobe, ihm Verehrung bezeuge und ihm diene, und dadurch seine Seele rette (d. h. seine ewige Bestimmung erreiche). Alles Übrige auf Erden ist um des Menschen willen erschaffen, auf daß es ihm in der Erlangung des Zieles, um dessentwillen er erschaffen ist, behilflich sei," usw.[1] Es ist derselbe Gedanke, den wir oben so oft haben aussprechen hören.

Wenn nun dies das Lebensideal auch für die Religiosen ist, so konnte nach dem hl. Ignatius die Verpflichtung zur Erfüllung der drei Räte nicht ein höheres Lebensideal konstituieren, sondern nur ein geeigneteres Mittel, um das allen gemeinsame Lebensideal so vollkommen wie möglich zu erreichen. Dies ist so wahr, daß in den Exerzitien nur das eben erwähnte Lebensideal, nur dieses eine Fundament aufgestellt wird, dessen Erwägung eine volle Woche gewidmet sein soll, nicht aber ein besonderes Lebensideal für die Ordensleute. Denn die nachfolgenden Erwägungen über das Reich, das Leben und die Tugenden Jesu Christi, dem die ganze Christenheit gehorcht, und der alle Länder der Ungläubigen zu erobern sucht, bilden nicht ein neues Lebensideal, sondern die Pflicht eines jeden Christen, nach Überwindung seiner selbst, Aussöhnung mit Gott und Ordnung seines Lebens, sich nach Jesus Christus durch Übung der Tugenden zu bilden, um sein Ziel zu erreichen. Jesus Christus ist eben für alle der Weg zum Vater, zur ewigen Bestimmung.

Es lag völlig im Geiste des hl. Ignatius, wenn später auch den wirklichen Mitgliedern der von Ignatius gestifteten Gesellschaft, mögen sie nun feierliche Profeß gemacht haben oder nicht, als Behelf zu ihrer alljährlichen Geisteserneuerung von den Oberen jene Exerzitien vorgeschrieben wurden, durch die sie zur Aufnahme in den Orden vorbereitet wurden, und die kein anderes Lebensideal als das allen gemeinsame, und keinen anderen Weg als Jesus Christus kennen. Dadurch wurden die alten und werden die neuen Jesuiten gebildet.[2] Alle übrigen Orden

---

[1] Exercitia spiritualia S. P. Ignatii de Loyola, cum versione literali ex Authographo hispanico notis illustrata (a Joanne Roothaan, praeposito generali), Romae 1852, p. 23 sq. (edit. quarta). S dazu unten im 10. Paragraph, C.

[2] Sehr schön drückte dies der General Roothaan in seinem die erste Ausgabe (1834) begleitenden Schreiben an alle Mitglieder des Ordens aus mit den Worten: „Saepe ac multum cogitanti mihi, Patres ac Fratres carissimi, immo vero assidue animo volventi, quanam maxime ratione in renata paucis abhinc annis ac sensim adolescente Societate spiritus ille vel exsuscitari, ubi opus

schlossen sich ihnen an, ohne deshalb ein Jota von ihren alten Statuten wegzunehmen, im Gegenteil, die Abhaltung der Exerzitien dient ihnen gerade auch zur besseren Befolgung ihrer Ordenssatzungen. Mittels derselben Hilfe und Übung lernt aber auch der Christ in der Welt das ihm mit den Ordensleuten gemeinsame Lebensideal und den zu ihm hinführenden Weg, Jesus Christus, besser und eindringlicher kennen, um auf diesem Wege jenes zu erreichen. Der Unterschied zwischen beiden besteht nicht einmal im Wege, geschweige denn im Ziele; er besteht in der vollkommenern oder weniger vollkommenen Nachfolge der Fußtapfen Jesu Christi. Beides kann sich im Ordens- und im Weltstande finden; der Ordensmann hat an sich nur mehr Aussicht, dem Bilde Christi gleichförmiger zu werden, weil seine Mittel geeigneter sind. Die geeigneteren Mittel nützen aber nichts ohne die innere Gesinnung, und diese kann einer besitzen, ohne sich äußerlich zu jenen Mitteln zu bekennen.[1]

Obwohl ferner der hl. Ignatius nach seiner Bekehrung und vor Gründung seines Ordens vielfach in Klöstern gewohnt oder studiert hatte, so wußte er doch nichts davon, daß man nach Lehre der Kirche oder wenigstens der Mönche durch Habit und Platten selig werde. Daher schrieb er, weil er es für seine Zeit und die Aufgaben seines Instituts zweckdienlicher fand, den Seinigen nicht einmal ein bestimmtes Ordenskleid,

sit, vel conservari, foveri, promoveri possit, qui eius olim tum primordia tum incrementa tam laeta reddidit ecclesiae dei, tam fructuosa ad innumerabilium hominum salutem: illud iamdudum occurebat, nihil fore ad convertenda corda Patrum in filios, ad filios, inquam, Patribus reddendos quam fieri posset simillimos, aptius atque efficacius, quam sancti Patris nostri Exercitiorum spiritualium diligens studium et accuratum usum. Etenim cum primos illos Patres nostres, et qui eosdem subsecuti sunt, non alia re magis, quam horum Exercitiorum opera, in alios plane viros mutatos fuisse constet, perque ipsos alios deinceps atque alios, iisdem hisce spiritualibus exercitiis exultos, e vitiorum laqueis expeditos, non virtutis modo, verum etiam eximiae sanctitatis studio incensos fuisse, et in concepto semel ardore spiritus ad mortem usque per multos labores et aerumnas perseverasse: quid est, quod iisdem exercitiis nos rite untentes non eundum spiritus fructum in nobis fidenter exspectemus?"

[1] Auch die anderen Übungen in den Probejahren der Jesuiten bekunden nichts, was irgendwie auf ein anderes Lebensideal schließen ließe; im Gegenteil, sie haben nur den Zweck, den Betreffenden in der Abtötung, Selbstüberwindung, Demut und Nächstenliebe zu üben, damit er das in den Exerzitien erkannte Lebensideal besser erreiche. Dahin gehören der Dienst in den Spitälern, eine Zeit lang ohne Geld um Christi willen von Tür zu Tür betteln, sich in niedrigen Diensten beschäftigen, Kinder und Unwissende in der christlichen Lehre unterrichten, oder auch (wenn möglich) predigen und Beichten hören. Constitut. Societ. Jesu etc., p. 20, 22.

Strick oder Gürtel vor, noch daß sie Platten wie die Mönche tragen sollten. Was wir die Früheren lehren hörten, daß nämlich derlei Dinge im Ordensleben völlig unwesentlich sind und das Wesen im Innern des Ordensmannes liege, das bewies der hl. Ignatius durch seine Schöpfung. Wenn er einen eigentümlichen Ordenshabit wegließ, so ließ er nur das Symbol, das Zeichen weg,[1] nicht das Bezeichnete, das Wesen. Kein Wunder, daß er für die Seinen auch keine anderen Fasten als die der allgemeinen Kirche vorschrieb. Er hatte im hl. Thomas gelernt, daß nicht derjenige Orden höher stehe, welcher eine größere Strenge äußerlicher Übungen besitzt, sondern welcher sie mit größerem Verständnis zum Zwecke des Ordens ins richtige Verhältnis bringt.[2] Der partikuläre Zweck des Dominikanerordens, nämlich die Sorge um das Seelenheil der andern, die Verteidigung des Glaubens gegen Un- und Irrgläubige, und zwar um der Ausbreitung des Reiches Christi willen, veranlaßte schon anfangs des 13. Jahrhunderts den Ordensstifter sowie dessen Nachfolger zur Bestimmung, die einzelnen Studenten, Lehrer und Prediger von den Strengheiten des Ordens, unter Umständen selbst vom Chorgebete, wenn förderlich, zu dispensieren, und überhaupt die allgemeinen Ordensstatuten dem partikulären Zweck des Ordens dienstbar zu machen.[3] Das konnte nicht geschehen, läge in ihnen das Wesen des Ordens, oder gar das Heil der einzelnen. Der hl. Ignatius und seine Nachfolger im Amte wurden von der richtigen Einsicht geleitet, als sie im Hinblicke auf den partikulären Zweck ihres Ordens, der mit dem des Dominikanerordens zusammenfiel, und im Hinblick auf die neuen Anforderungen und Aufgaben, das gemeinsame Chorgebet bei Tag und Nacht völlig unterdrückten,[4]

---

[1] S. oben S. 154 Anm. 5.

[2] 2. 2. qu. 188, a. 6 ad 3: „Arctitudo observantiarum non est illud, quod praecipue in religione commendatur . . . Et ideo non est potior religio ex hoc, quod habet arctiores observantias, sed ex hoc, quod ex maiori discretione sunt eius observantiae ordinatae ad finem religionis."

[3] S. meine diesbezügliche Abhandlung im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, I, von S. 177 ab. Ich hatte schon damals, d. i. vor 17 Jahren, ausgesprochen, daß der Dominikanerorden, obwohl im ganzen noch das Aussehen der alten Orden besitzend, doch eine neue Auffassung oder richtiger Gestalt des Ordenswesens auf Seite derjenigen vorbereitete, welche sich in späterer Zeit einen ähnlichen Zweck, wie der Dominikanerorden hat, vorsetzten. Diese neue Gestalt gab dem Ordenswesen zuerst der hl. Ignatius.

[4] Das von der Kirche vorgeschriebene Brevier sollte jeder für sich beten. Wurde doch schon in der ersten Zeit des Dominikanerordens selbst in bezug auf das allgemeine Chorgebet in der Kirche verordnet: „Alle Horen sollen in der Kirche kurz

dafür aber auf das innere Leben, den Gebetsgeist, die asketische Durchbildung des einzelnen, auf die Reinheit des Geistes und Herzens, drangen. Der traurige Zustand, in dem sich damals vielfach die Orden und die Mitglieder derselben im großen und ganzen befanden,[1] war wohl mitbestimmend, auf die genannten Punkte das Hauptaugenmerk zu richten.

Würde das Buch nicht zu übermäßig anschwellen, so wollte ich gerne aus dem katholischen Altertum, aus der katholischen Tradition, noch weit mehr Zeugen anführen.[2] Es hieße aber Wasser ins Meer tragen; denn die in diesen beiden Paragraphen herangezogenen genügen vollends, um sich ein sicheres Urteil über die katholische Lehre und ihre Entstellung durch Luther und seinen Anhang zu bilden. Ich habe alte Lehrer, Mönche, Ordensstifter und Ordensreformatoren, die von der Kirche bevorzugten Theologen und Lehrer des geistlichen Lebens, Mystiker, Religiosen der verschiedenen Orden, Weltpriester und Professoren, solche, die den Ordensleuten mehr Feind als Freund waren, Volksprediger, ja Luther selbst in seiner früheren Zeit vorgeführt: an sie alle stellten wir die Frage, ob denn der Religiose ein anderes Lebensideal besitze als der gewöhnliche Christ; — in welchem Verhältnisse die Räte und Gelübde zum Lebensideale stehen, und ob sie über die Gebote hinausgehen; — ob der Ordensmann sofort vollkommen sei, wenn er den Habit anziehe, Profeß mache, äußere Ordensübungen verrichte; — ob die Vollkommenheit nur an den Ordensstand gebunden sei.

So verschieden auch von den einzelnen diese Themata gelegentlich behandelt werden, so stimmen sie doch alle in den folgenden Sätzen überein:

1. Die kirchliche Tradition kennt nur Ein Lebensideal, sowohl für die Religiosen, wie für jeden Christen: die Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe.

2. Die Vollkommenheit des christlichen Lebens besteht eben in der möglichst vollkommenen Erfüllung jenes Gebotes, d. h. soweit es in der Zeit und in den verschiedenen Ständen möglich ist.

---

und succinct also gebeten werden, daß die Brüder die Andacht nicht verlieren, und das Studium (als Hilfe zur Verteidigung des Glaubens und zur Predigt) nicht den geringsten Schaden leide." (Archiv, usw., S. 191). Von dieser Bestimmung bis zu der des hl. Ignatius war nur ein Schritt.

[1] Ich handle darüber im 2. Bande im Buche über die Entstehung des Luthertums.

[2] S. Einiges bei H. Laemmer, Die vortridentinisch-kathol. Theologie (1558), S. 171 ff.

3. Die Vollkommenheit besteht also nicht in den Räten, sondern in den Geboten, oder vielmehr im Gebote der Liebe, als dem Endzweck aller Sittlichkeit; die Räte, zu denen sich der Ordensmann durch Gelübde verbindet, sind aber geeignete Mittel, um die Vollkommenheit der Liebe leichter zu erreichen, ohne daß damit gesagt wird, daß der Christ in der Welt die Vollkommenheit der Liebe, soweit sie in diesem Leben möglich ist, nicht erreichen könne.

4. Die Räte dienen direkt nicht dazu, die Hindernisse zu entfernen, welche der Liebe an sich im Wege stehen, denn das ist Aufgabe der dem Gebote der Liebe untergeordneten Gebote; Zweck der Räte ist es, jene Hindernisse zu entfernen, welche der freieren und leichteren Betätigung, der möglichst häufigen und dauernden Aktualität der Liebe entgegen sind.

5. Der Ordensstand wird nicht Stand der Vollkommenheit genannt, als würde jener Stand als Vollkommenheit erachtet, sodaß derjenige, welcher demselben angehört, die Vollkommenheit alsbald besitze, sondern weil man in ihm sich durch die Annahme der Räte für immer und unwiderruflich verpflichtet, nach der Vollkommenheit zu streben.

6. Habit und alles Äußere dienen nichts ohne die Lauterkeit und Kraft der inneren Tugendgesinnung, ohne die Hingabe an Gott; je inniger und vollkommener aber die Hingabe ist, desto vollkommener wird der Religiose und der Christ in der Welt.

7. Der wahre Ordensberuf und der wahre Beruf in der Welt beruhen gleichmäßig auf einem Ruf Gottes; jeder Beruf, so aufgefaßt, ist von Gott gewollt und ihm wohlgefällig, mithin unter Anwendung der Gnadenmittel ein Weg zur Erreichung der ewigen Seligkeit. Darum singt die Kirche zum dreieinigen Gott:

Per tuas semitas duc nos quo tendimus
Ad lucem quam inhabitas.[1]

Es war nur Luther vorbehalten zu behaupten, daß die Ordensstifter Bernhard, Franziskus, Dominikus und (nach seiner Meinung) Augustin nicht erachtet haben, daß die Orden Wege seien zur Seligkeit![2]

Mit obigem soll jedoch nicht geleugnet werden, daß es im Laufe der Jahrhunderte auch solche gab, welche die Idee des Ordensstandes

---

[1] In der Doxologie des Hymnus Sacris solemniis zur Matutin am Fronleichnamsfeste.

[2] Erl. 28, 167, zum J. 1522. Demgemäß schreibt er im Jahre nachher: Unsere Gelübde haben den Dreck auf sich, was das allerärgste ist, daß sie wollen ein Weg zum Himmel machen. Die Huren in Klöstern wollen unseres Herrn Christi Bräute sein." Weim. XIV, 395. Luther versteht nur alles zu verzerren und durch einander zu mengen.

zu hoch spannten, besonders wenn sie unüberlegt, im Augenblicke der Begeisterung, darüber sprachen. Aber sprechen denn unsere Professoren und andere im Augenblicke der Erregtheit oder der Begeisterung immer sehr korrekt oder taktvoll? Sind sie nicht oft gezwungen, ihre Reden zu korrigieren, ja hie und da sogar zum zweiten und dritten Male? Die Nachsicht, welche sie hierin für sich beanspruchen, mögen sie auch mittelalterlichen Autoren angedeihen lassen und sich an das bereits zitierte Wort Nyders erinnern: Stünde ein Prediger auch auf dem Glockenhaus: sagt er nicht die Wahrheit, er winkelpredigt.[1] Extreme Anschauungen hinsichtlich des Ordensstandes wurden bei manchen wohl auch durch extreme Anschauungen der Feinde des Ordensstandes[2] hervorgerufen, eine bei der Polemik so häufig auftretende Erscheinung. Dir Wahrheit liegt in der Mitte, welche, wie in anderen Punkten, so auch bezüglich des Lebensideals und des Ordenslebens die katholische Lehre einhält.

Prüfen wir nun an der in diesen beiden letzten Paragraphen dargelegten Lehre der Kirche und der Meister des geistlichen Lebens die Äußerungen des späteren Luther, seiner alten und neuen Anhänger über die genannte katholische Lehre, dle gelegentlich zugleich weitere Ausführung und Klarlegung erfahren wird.

9. Luthers Trugschlüsse und Entstellungen betreffs der christlichen Vollkommenheit.

Schon wiederholt ist uns aufgefallen, daß Luther ein Meister in Trugschlüssen war. Zu deren Formulierung diente ihm seine Begabung, welche er nach seinem Abfalle im Kampfe gegen die Kirche dazu benützte, um andere zu täuschen und sie von der Kirche loszureißen. Betreffs der wichtigsten Angelegenheit des Lebens, des Seelenheils, betrug er sich oft wie der Opponent in den philosophischen und theologischen Disputationen an den mittelalterlichen und späteren Schulen, in den sogenannten Zirkeln, welche unter anderem dazu dienten und dienen, um den Verstand der Kandidaten zu schärfen. In diesen Disputationen nimmt der Opponent allerdings vielfach zu Trugschlüssen seine Zuflucht, um den Defendenten zu fangen; letzterer wird so auf die Probe gestellt, ob er sie aufzudecken und zu lösen imstande ist. Vermag er es, dann ergibt sich auch der Opponent; vermag er es nicht, dann fällt er durch, und häufig gibt dann der Opponent selbst die Lösung. Luther bedient sich in seinen Religionsgesprächen und theologischen Schriften der Trugschlüsse gerade wie in

[1] S. oben S. 163.

[2] Wie ein solcher Pupper v. Goch im 15. Jahrh. war.

solchen Schulübungen, nur mit dem Unterschiede, daß er in den letzteren die Lösung erwartete, nicht aber in seinen Schriften gegen die Kirche; da bediente er sich des Kniffes, daß er den eigenmächtig fabrizierten Vordersatz als einen unter den Mönchen und Theologen oder in der Kirche allgemein anerkannten hinstellt, an dessen Richtigkeit niemand einen Zweifel hege, um dann gegen ihn loszuziehen.

Ich will dies durch ein Beispiel klar machen, um nachher zu Luthers Trugschlüssen über die Vollkommenheit überzugehen.

A. Die Klostergelübde seien in wesentliche und accidentelle eingeteilt worden.

In seiner Schrift über die Mönchsgelübde schreibt Luther: „Zu wesentlichen Gelübden machten sie drei: Armut, Keuschheit und Gehorsam; die übrigen galten ihnen als accidentelle. Deshalb verordneten sie, daß nur diejenigen die Gelübde brächen, welche die wesentlichen brächen. Darüber existiert unter ihnen nur eine Meinung. Aber umsonst, denn es ist nur Menschenfund, völlig unnütz, das Gewissen zu bestärken, ja nütze, es zu verführen. Wer versichert uns, daß diese Einteilung der Gelübde Gott gefalle? Wollt Ihr etwa mein Gewissen auf Euere Träume aufbauen?“ [1] Dies schreibt Luther im Zusammenhange mit seiner bereits früher [2] erörterten Unwahrheit, man gelobe die ganze Regel.

Kaum anderswo zeigt sich Luthers Schalkheit so augenscheinlich wie hier: denn da ist geradezu alles erlogen, und das Erlogene wird von ihm als eine von allen angenommene Meinung hingestellt. Welcher katholische Lehrer vor Luther hat je die Gelübde in substantialia und accidentalia eingeteilt? Keiner! Deshalb wurde Luther schon im Jahre 1528 ein Rabulist genannt, der nach Belieben von Einteilungen, Definitionen, Schlüssen usw. spreche und dreist genug sei, seine Erfindung als allgemeine Sentenz unter den Mönchen auszugeben.[3] Luther

---

[1] Weim. VIII, 638. Ebenso in der bekannten Predigt, Erl. 10, 454: sie hätten die Gelübd geteilt in substantiala und accidentalia, d. i. etliche Gelübd sind unbeweglich, etliche beweglich. Der unbeweglichen haben sie drei gemacht: Armut, Keuschheit und Gehorsam. Die anderen alle mit der ganzen Regel und Orden nennen sie bewegliche (Gelübd).“ Vgl. ebds. S. 456.

[2] S. 51 ff.

[3] So schreibt der Zisterzienser-Abt Wolfgang Mayer in seiner Schrift Votorum monasticorum tutor (cod. lat. Monac. 2886, fol. 66): „Narrat surdis hanc fabulam Lutherus, nos eam non audimus, cum res longe aliter se habeat. Facit tamen pro

wußte sehr gut, daß die drei genannten Gelübde nicht deshalb substantialia genannt wurden, als würden sie als solche andern als den accidentalia gegenübergestellt, sondern weil in ihnen das Ordensleben wesentlich (essentialiter, substantialiter) besteht,[1] und der Religiose andere Gelübde als die drei genannten kraft des Ordenslebens nicht übernimmt. Man sagte wohl, daß von den zur Erreichung der Vollkommenheit dienenden Werkzeugen oder Mitteln einige dem Stande der Vollkommenheit wesentlich, andere aber accidentell seien; zu den wesentlichen rechnete man die drei Gelübde, zu den accidentellen Werkzeugen aber Fasten, Einsamkeit, Gebet[2] usw. Aber nie und nimmer handelte es sich neben den wesentlichen um accidentelle Gelübde.

Da in der Philosophie, wenn man von der Substanz spricht, auch vom Accidenz die Rede ist, so wäre Luthers Einteilung der Gelübde in einer theologischen Disputation mit Glück angewendet worden, um einen unerfahrenen Kandidaten der Theologie zu fangen. Welches Verbrechen aber war es, diese erdichtete Einteilung den katholischen Theologen in die Schuhe zu schieben und daran mit Luther gegen sie die Folgerung zu knüpfen: Alle Gelübde seien wesentlich und fielen unter das Gebot „Gelobet und haltet", sodaß keines gebrochen werden dürfe? — gleich als wäre der Gelübdebruch in der katholischen Kirche je gelehrt worden! Luther war es nur darum zu tun, den Lesern Sand in die Augen zu

sua autoritate diffiniendo, partiendo, concludendo et condemnando, ut libitum fuerit. Cur non etiam eadem libidine istam votorum partitionem confingeret? . . . Accidentalia vota non novimus nisi Luthero iam docente. Mentitur ergo rabula, omnium nostrum de hac votorum partitione unam esse sententiam, et quod soli violatores voti per nos censeantur, qui prima tria solvissent."

[1] S. oben a. a. O., und dazu Thomas oben im 8. Paragraphen und De perfect. vitae spirit., c. 11; 2. 2., qu. 186, a. 7. Man sagte auch, jene drei Räte oder Gelübde gehören ad substantiam status religiosi.

[2] Heinrich v. Gent, Quol VII, qu. 28 (s. oben S. 148 f.): „Dictorum instrumentorum quaedam sunt substantialia statui perfectionis, quaedam vero accidentalia. Substantialia, ut illa quae pertinent ad tria vota substantialia, quae fiunt in religione, quae communia sunt omni religioni. Caetera vero omnia sunt accidentalia, quae variantur in diversis religionibus secundum diversa praecepta, statuta, et consuetudines diversas eorum. Quarum quaedam consistunt in negatione et amotione eius, quod perfectionis acquisitionem prohibet, ut sunt ieiunia, solitudines, et huiusmodi; quaedam vero in positione et conservatione eius, quo ipsa perfectio aquiritur, ut sunt oratio, contemplatio, scripturae meditatio, et caetera huiusmodi. Illa autem, quae statui perfectionis sunt substantialia, consistunt solummodo in negatione et amotione eius, quod est perfectionis acquirendae, scil. perfectae charitatis impeditivum, quia est contrarii eius, scil. cupiditatis, augmentativum, vel principaliter, vel per occasionem."

ſtreuen und ſie ſchlau zu belehren, daß Gott keine accidentellen Gelübde kenne und alle Gelübde weſentlich ſeien, um dann die Religioſen als von ihm beſiegt hinzuſtellen: „Wo immer ſie ſich hinwenden mögen, finden ſie ſich in die Enge getrieben und können nicht entfliehen.“[1] Wie ein anderer Don Quixote kämpft der „Reformator“ gegen ein Phantom, um ſich dann als Sieger auszuſchreien. Zum Schluſſe ſpielt er, der die Gelübde gebrochen und andere zum Gelübdebruch verleitet hat, den Ernſten: „Das Wort und Gebot Gottes ſteht in Ewigkeit, es leidet keinen Scherz oder Verdrehung und Verzerrung.“[2] Er verdreht und verzerrt alles, und zwar mit Abſicht, und wirft dann die Verdrehung und Verzerrung jenen vor, deren Lehre er verdreht und verzerrt hat!

B. Der chriſtliche Stand werde von den Lehrern in den vollkommenen und in den unvollkommenen eingeteilt.

Das ganz gleiche Verfahren hielt Luther bezüglich des Standes der Vollkommenheit ein. Er ſagt: „Es iſt ein weiteres Prinzip der Perfidie jener, daß ſie das chriſtliche Leben einteilen in den Stand der Vollkommenheit und den der Unvollkommenheit. Dem gemeinen Haufen geben ſie den Stand der Unvollkommenheit, ſich aber den der Vollkommenheit.“[3] Zwei Jahre ſpäter führt er dies weiter aus und erklärt, wie er das meint. Die Scholaſtiker (Sophiſten) hätten geſagt, Chriſtus habe mit ſeiner in der Bergpredigt (Matth. 5, 38—44) vorgetragenen Lehre (darin das Gebot der Feindesliebe iſt) „Moſes Geſetz“ aufgehoben. Die Lehrer hätten „aus ſolchen Geboten (Chriſti) Räte für die Vollkommenen gemacht“.[4] Demgemäß, fährt er fort, „teilen ſie chriſtliche Lehre und Stand in zwei Teile: einen heißen ſie den vollkommenen, dem urteilen ſie ſolche Räte zu; den anderen (nennen ſie) den unvollkommenen, dem urteilen ſie die Gebote zu, und tun dasſelbe aus lauter eigenem Frevel und Mutwillen ohne allen Grund der Schrift. Und ſehen nicht, daß Chriſtus an demſelben Orte

[1] Oder wie er Erl. 10, 457 predigt, er habe all dies disputiert, „daß ich unwiderſprechlich erzwinge, daß entweder alle Gelübde beweglich (accidentalia) oder alle unbeweglich (substantialia) und ganz gleich ſeien.

[2] Weim. VIII, 638.

[3] Weim. VIII, 584, 23: „Alterum principium perfidie illorum, quod vitam christianam partiuntur in statum perfectionis et imperfectionis. Vulgo dant imperfectionis, sibi perfectionis statum,“ S. auch ebdſ. S. 580, 22 f., bereits oben S. 133 angeführt.

[4] Ebdſ. XI, 249. Dazu vgl. Erl. 49, 167: Sie „machen aus Gottes Gebote Räte, die nur für die Vollkommenen ſeien“. S. auch Erl. 7, 334.

seine Lehre so hart gebietet, daß er auch das Kleinste nicht will aufgelöst haben und verdammt jene zur Hölle, die ihre Feinde nicht lieb haben."[1] Welcher bewährte Lehrer der katholischen Kirche vor Luther hat das christliche Leben in den Stand der Vollkommenheit und den Stand der Unvollkommenheit oder gar in den vollkommenen und unvollkommenen Stand eingeteilt? Keiner! Thomas von Aquin, der Führer der Späteren, kennt mit Jesus Christus zwei Wege zur Seligkeit: den gewöhnlichen, allen Christen gemeinsamen Weg der Gebote, welcher genügend ist, um zur ewigen Seligkeit zu gelangen; und den der Vollkommenheit,[2] aber nicht mit Ausschluß der Gebote. Ich sage: mit Jesus Christus; denn dem Jüngling, welcher sich Zeit seines Lebens in den Geboten Gottes geübt hatte und fragte, was ihm noch fehle, antwortete der göttliche Heiland: „willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen, und dann komme und folge mir nach."[2] Ist nun der Weg der Gebote der Weg der Unvollkommenheit? Keine Rede! Denn alle Menschen haben ja, wie wir nun zur Genüge wissen, dasselbe Lebensideal, die Vollkommenheit der Gottesliebe; allen liegt mithin die Verbindlichkeit ob, nach dem für sie möglichen Grade von Vollkommenheit zu streben. Wie konnte aber dann Christus einen Unterschied machen zwischen dem Weg der Gebote und dem der Vollkommenheit? Hiemit stellte er doch letzteren als etwas Höheres über den ersteren? Gewiß! Aber warum? Weil man eben im gewöhnlichen Leben so häufig nicht nach der Vollkommenheit der Liebe, der Nachfolge Christi, strebt, sondern sich durch das Zeitliche hindern läßt. Gerade das war, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, bei jenem Jüngling der Fall; an den Reichtümern zu sehr hängend, ließ er das Streben nach der Vollkommenheit der Liebe außer acht. Deshalb riet ihm der Heiland als Mittel zur Erreichung derselben die Entäußerung von allem, um dann nur ihm folgen zu können.

---

[1] Wie arg hier Luther seine Leser täuscht, indem er sie glauben machen will, die Feindesliebe sei nach kirchlicher Lehre und der Scholastiker nur Rat, nicht Gebot, und wie er absichtlich alles durcheinander mengt und nicht unterscheidet, was in der Feindesliebe Gebot, was Rat ist, werde ich im nächsten Paragraphen unter Melanchthon, bezw. Augustana, kurz berühren.

[2] Thomas v. Aquin in Matth., c. 19, 21: „Est enim duplex via: una sufficiens ad salutem, et haec est dilectio dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine . . . Alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento . . . Quia duplex est dilectio proximi, scil. dilectio secundum viam communem, et dilectio perfectionis."

[2] Matth. 19, 21.

Würden alle Menschen nach der Vollkommenheit der Liebe und Christo nachzufolgen streben, so bedürfte es nicht eines Standes, der sich zur eigentümlichen Aufgabe gemacht hat, den höchstmöglichen Grad der Liebe zu erreichen und zur Ähnlichkeit mit Christo zu gelangen, und dies mit jedem anwendbaren Mittel zu verfolgen. Da dies nicht der Fall ist, so hat sich der Ordensstand ganz naturgemäß im Anschluß an Gottes Wort entwickelt, dessen Angehörige ihr Leben nach unabänderlichen Regeln ordnen und ihren Willen durch die heiligsten und feierlichsten Versprechungen binden, „sodaß das Streben nach Vollkommenheit für sie jetzt nicht mehr Sache freien Beliebens, sondern die erste und zwingendste aller Pflichten, das heißt Standes- und Berufspflicht ist".[1] Eben weil man sich im Ordensstand durch feierliche öffentliche Gelübde für immer verbindet, nach der Vollkommenheit zu streben, wird er seit der Mitte des 13. Jahrhunderts (soweit wenigstens meine Kenntnis reicht) Stand der Vollkommenheit[2] genannt.

Da nun derselbe nichts anderes bezweckt, als dasjenige, wozu alle Christen in ihrer Weise verpflichtet sind, nur mit dem Unterschiede, daß er das Lebensideal aller durch besondere geeignete Mittel auf das vollkommenste zu erreichen sucht, so ergibt sich von selbst, daß er nicht einem Stande der Unvollkommenheit gegenüber gestellt werden kann. Denn was anderes würde eine derartige Gegenüberstellung besagen, als daß man sich in diesem Stande der Unvollkommenheit öffentlich und, weil es sich um einen status, Stand, handelt, für immer zur Unvollkommenheit bekennt, während doch jeder Christ kraft des Gebotes verpflichtet ist, Gott aus ganzem Herzen usw. zu lieben?

Was anderes würde eine solche Gegenüberstellung bedeuten, als daß der Stand der Vollkommenheit den Stand derjenigen, welche sich in ihm nicht befinden, förmlich ausschließe, weil das Vollkommene das Unvollkommene ausschließt, sodaß vom Stande der Vollkommenheit der Weg der Gebote ausgeschlossen wäre? Das ist allerdings die von Luther den christlichen Lehrern und Mönchen unterschobene Auffassung; aber eben nur die unterschobene. Die christlichen Lehrer kennen sie ebenso wenig als die Einteilung Luthers; sie sprechen nur vom Stand des allen Christen gemeinsamen Lebens nach den Geboten, und von dem der Vollkommenheit, wie wir Thomas, dem alle folgen, soeben sich äußern hörten. Sie lehren, daß der Stand des gewöhnlichen christlichen Lebens

[1] S. die schöne Darlegung bei Alb. Maria Weiß, Apologie des Christentums, 5. Bd. (2. u. 3. Aufl., 1898), S. 589 f.

[2] S. oben den 8. Paragraphen.

im Stande der Vollkommenheit eingeschlossen sei. Ersterer besitzt das Fundament des Heils und aller zu erstrebenden Vollkommenheit, nämlich das Leben der Gnade und der Liebe: er ist mithin in jedem anderen heilsamen Stande, somit auch im Stande der Vollkommenheit, notwendig eingeschlossen. Die Beobachtung der Gebote gehört zum Wesen der christlichen Vollkommenheit.[1]

Was würde ferner eine derartige Gegenüberstellung, wie sie Luther den Katholiken aufbürdet, anderes besagen, als daß alle im Stand der Vollkommenheit wirklich vollkommen, alle außerhalb desselben tatsächlich unvollkommen seien; daß der Ordensstand vollkommen, soviel als die christliche Vollkommenheit selbst sei, während die außerhalb desselben gar nie außer durch den Eintritt in den Ordensstand zur Vollkommenheit gelangen könnten? Wie falsch dies sei und der Lehre der christlichen Lehrer entgegen, haben wir wiederholt gesehen.

Wer mit der katholischen Kirche annimmt, daß die verschiedenen Berufe in der Welt von Gott gewollt sind, der muß auch annehmen, es sei Gottes Wille, daß jeder in seinem Berufe sich heilige und zur Vollkommenheit gelange. Christi Gebot: seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, oder das Wort des hl. Paulus: das ist der Wille Gottes, euere Heiligung, gelten für alle Berufe. Aber wie gelangt man in der Welt zur Vollkommenheit? Durch die Erfüllung der Gebote Gottes und der Berufspflichten aus Liebe zu Gott, welche das Band der Vollkommenheit ist. Je intensiver dabei die Liebe ist, desto mehr nähert man sich der Vollkommenheit. Ganz dasselbe muß der Ordensstand anstreben, welcher in der dauernden Befolgung der evangelischen Räte seine höchsten Berufspflichten erkennt. In bezug auf das Ziel des christlichen Lebens in der Welt und im Ordensstand besteht also kein Unterschied; dieser besteht in den spezifischen Mitteln zur Erreichung des gleichen Zieles, und nur in bezug auf diese Mittel kann man sagen, der Ordensstand sei vollkommener als der des Christen in der Welt, aber nicht in Rücksicht auf das Ziel oder hinsichtlich der einzelnen Individuen da und dort. Während jemand im Ordensstande nur ein Anfänger in der Vollkommenheit oder gar unvollkommen ist und es vielleicht nie weiter bringt, kann einer in der Welt in der Liebe Gottes große Fortschritte gemacht haben, und um so größere, mit je größeren Schwierigkeiten er zu

[1] S. darüber weitläufig Suarez, De statu perfectionis, lib. 1, c 2, n. 7—9; c. 14. Der berühmte Theologe erörtert daselbst nur die alte Tradition. In welchem Sinne das conjugium manchmal ein status imperfectus genannt werde, s. ebds. c. 3, n. 13.

kämpfen hatte. Wie in bezug auf den wesentlichen Lohn in der Ewigkeit, so entscheidet auch in bezug auf die höhere Vollkommenheit hier auf Erden der Grad, das Maß der Liebe und der Hingabe an Gott, nicht die äußeren Tugendwerke und Leistungen an sich.[1]

Luthers Gegenüberstellung des Ordensstandes als des vollkommenen dem Leben der Christen in der Welt als dem unvollkommenen Stande liegt die völlig irrige Idee zu Grunde, daß durch das als besser Erkannte und Angenommene das ihm Gegenübergestellte sofort schlecht werde, sodaß es sich um Gegensätze handle. Wir werden weiter unten sehen, daß diese Idee bei ihm und den heutigen protestantischen Theologen eine Hauptrolle in der Erörterung über die Ehe gegenüber der katholischen Kirche bildet. Was folgt aber in der uns eben beschäftigenden Frage aus dem erwähnten Grundsatz? Daß auch der Ordensstand unvollkommen ist. Jeder Orden ist nämlich ein Stand der Vollkommenheit; trotzdem ist aber der eine Orden vollkommener als der andere. Denn zur Erreichung der Vollkommenheit dienen nicht bloß die drei Gelübde, sondern auch andere Mittel, die in den verschiedenen Orden verschieden sind. Je mehr nun ein Orden Mittel besitzt, die zur leichteren und schnelleren Erreichung der Vollkommenheit verhelfen, und je weniger Dinge, welche dieselbe verhindern können, desto vollkommener ist dieser Orden gegenüber einem anderen.[2] Luthers Prinzip zufolge ist nun letzterer gegenüber dem ersteren unvollkommen und hörte somit, wollte man logisch aus Luthers Grundsatz schließen, auf, ein Stand der Vollkommenheit zu sein.

Luther wollte nicht einsehen (oder hat er es wirklich nicht gewußt?), daß in unserer Frage ein Gegensatz nur durch die Verschiedenheit des Zweckes, nicht durch die Verschiedenheit der Mittel denselben Zweck

[1] So lehrt der hl. Thomas 3. Sent., dist. 29, qu. 4, a. 8, solut. ad 2. quaestiunc. in Übereinstimmung mit dem Altertum: „Praemium essentiale . . . mensuratur secundum intensionem charitatis, non sec. magnitudinem factorum, quia Deus magis pensat ex quanto, quam quantum fiat.“ Ähnlich schon Gregor der Große, Hom. 5. in Evang., n. 2. Es gehört zur gewöhnlichen Tücke Luthers, wenn er (Weim. XI, 249) die kirchlichen Lehrer belehren will, Vollkommenheit und Unvollkommenheit stünden nicht in Werken, sondern im Herzen; wer mehr glaube und liebe, der sei vollkommen, mag er sein, wer immer er wolle. Luther täuscht selbst hierin, daß er unter Liebe nur die Nächstenliebe versteht. Welcher christliche Lehrer hat zudem gesagt, die Vollkommenheit bestehe in den Werken? Was Luther hier sagt, drücken sie eben nur viel richtiger und präziser aus.

[2] Heinrich v. Gent schreibt in Quol. II, qu. 14: „Status perfectionis generandae . . . semper tanto est perfectior, quanto habet plura promotiva et pauciora impeditiva ad perfectionem citius et facilius acquirendam.“

zu erreichen, begründet wird. Wie bei seiner Einteilung der Gelübde in substantialia und accidentalia, so schlägt Luther auch bei seiner Einteilung des christlichen Lebens in den Stand der Vollkommenheit und den der Unvollkommenheit nur auf ein Phantom los,[1] und wie er dort gegen die Konsequenzen seiner als katholische Wahrheit hingestellten Lüge loszieht, so auch hier.[2]

In demselben Geiste behandelt Luther auch die von den früheren, z. B. vom hl. Thomas und vom hl. Bonaventura,[3] längst gelöste Frage, ob Ordensleute kirchliche Ämter und Würden annehmen könnten, ob der Ordensmann, der die drei Gelübde abgelegt hat, Papst, Kardinal, Bischof werden könne. Entweder müsse man dies leugnen, sagt er, oder man müsse den Papst-, Kardinals-, Bischofsstand verdammen. Diese Alternative verstehe, wer wolle; doch darum handelt es sich hier nicht. Luther fährt fort: „Sie (die Papisten) sagen hier, ein solcher Ordensmann weiche dem Gehorsam und er betrete den Stand der Vollkommenheit. Da lügst Du aber schön auf Dein Haupt. Warum sagtest Du vorher, der Ordensstand sei ein Stand der Vollkommenheit? Ich bitte, wie viele Stände der Vollkommenheit hast Du? Wenn also der Bischof nachher renunziert und in ein Kloster geht, was manchmal sich ereignet hat, so geht er vom Stand der Unvollkommenheit in den der Vollkommenheit; und wiederum, wenn ein Mönch Bischof wird und sein Kloster verläßt, tritt er ein in den Stand der Vollkommenheit. Da siehst Du, wie die Stände sich gegenseitig vervollkommnen und verunvollkommnen, d. i. wie die Lügen auf sich selbst losstürzen, und sich gegenseitig zerfleischen und aufzehren."[4]

Was doch der „Reformator" alles ausgedacht hat, um die verlotterten Bettelmönche völlig in sein Garn zu ziehen! Eine derartige Taschenspielerei wäre vielleicht bei einer theologischen Disputation angebracht gewesen, um den Defendenten in die Enge zu treiben und ihm Gelegenheit zu geben, die Begriffe scharf zu scheiden; es war aber ein

[1] Weim. VIII, 584: „Merum commentum et ludibrium est de perfectionis et imperfectionis statu, ex ignorantia fidei proveniens, tantum ad seducendum idoneum."

[2] Ibid. „Hanc differentiam non metiuntur iuxta mensuram spiritus et fidei et charitatis, quas certum est in vulgo potissimum regnare, sed iuxta pompam et larvam externorum operum et suorum votorum, in quibus nihil est neque spiritus, neque fidei, neque charitatis, quin spiritum fidei et charitatis extinguunt."

[3] S. 4. Sent. dist. 38, a. 2, qu. 3, ad 5.

[4] Weim. VIII, 643.

Verbrechen, dieses trügerische Geschwätz nicht bloß zum Schein, sondern als verhielte es sich in Wahrheit so, gegen den Stand der Vollkommenheit vorzubringen. Luther will glauben machen, als werde eine zweifache Vollkommenheit vorausgesetzt, eine für den Ordensstand, die andere für Papst, Kardinäle und Bischöfe. Wir wissen nun aber zur Genüge, daß es nur eine einzige Vollkommenheit des christlichen Lebens geben kann, nämlich die Vollkommenheit der Liebe, nach welcher alle streben sollen; denn für alle gilt das Gebot: „Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen" usw. Wir wissen auch nun zur Genüge, daß eine und dieselbe Vollkommenheit verschiedene Grade, Entwicklungsstufen aufweist. Der Ordensmann hat bei der Profeß die Pflicht übernommen, nach der Vollkommenheit zu streben; der Bischof soll jene Vollkommenheit, welche zu erreichen der Ordensmann sich verbunden hat, bereits besitzen. Das Verhältnis der Vollkommenheit des Religiosen zu der des Bischofs ist nach dem hl. Thomas das des Schülers zum Meister.[1] Tritt also der Ordensmann, welcher Bischof wird, in den Stand der Vollkommenheit? Nein! denn er ist schon darin; er soll nun aber jene Vollkommenheit, welche er als Schüler anstrebte, als Meister besitzen. Tritt der Bischof, welcher wieder ins Kloster zurückkehrt, vom Stande der Unvollkommenheit in den der Vollkommenheit? Abgesehen davon, daß diese Behauptung ein Lutherscher Unsinn ist, so hört der Bischof in diesem Falle ja nicht auf, Bischof zu sein. Luther erdichtete und erlog all dies, um dann gegen die Papisten poltern zu können: „Was hoffst Du, daß diese Kecken und Unsinnigen endlich sagen werden, außer daß sie vielleicht auch einen Stand der Vollkommenheit machen werden, wenn Du vom Ehebett ins Hurenhaus gehst? O Christus, in dieser sakrilegischen Lebensart gibt es nichts anderes, außer die verworrensten Lügen!"[2] Es ist die gewöhnliche Taktik Luthers, die katholische Lehre dermaßen zu entstellen, damit er dann mit scheinbarem Rechte in seiner trivialen Weise gegen dieselbe losziehen kann.

---

[1] Thomas v. Aquin in Matth. c. 19: „Talis est differentia inter perfectionem religiosorum et praelatorum, qualis inter discipulum et magistrum. Unde discipulo dicitur: si vis addiscere, intra scholas ut addiscas; magistro dicitur: lege et perfice." Deshalb sagte man, ebenfalls seit dem 13. Jahrhundert, der Religiose sei in statu perfectionis acquirendae oder generandae, der Bischof in statu perfectionis exercendae. Vgl. auch oben S. 144, Anm. 4: S. 148 f.; S. 164, Anm. 3.

[2] Weim. VIII, 643.

C. In der katholischen Kirche sehe man in der Keuschheit die höchste Vollkommenheit. Konsequenzen. Der frühere Luther gegen den späteren.

„Dieser armselige unwissende Haufe weiß nicht einmal, warum die Keuschheit geraten ist. Er glaubt nämlich, sie sei an sich das allerhöchste Werk, in dem das Heil und die Herrlichkeit liege; er sei mithin in der Vollkommenheit um ein weites über die übrigen Christen." So schreibt Luther.[1] Wir haben indes bereits gehört, daß nach den christlichen Lehrern die Räte nur relative Mittel sind, removentia prohibentia, die Hindernisse der freieren Entfaltung der Liebe zu entfernen. Sie stehen mit dem Rate der Enthaltsamkeit im Dienste des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe und folgerichtig der ewigen Bestimmung. Luther hat also nur wieder einmal getäuscht. Doch ehe wir auf dessen diesbezüglichen Vorwurf näher eingehen, wollen wir seine Behauptung, die Religiosen glaubten in der Vollkommenheit um ein weites über die übrigen Christen zu stehen, näher in Erwägung ziehen.

Wer wird leugnen, daß es solche Religiosen gab, die sich für besser hielten als andere?[2] Für sie wäre es zuträglicher gewesen, in der Welt zu bleiben; denn schon der hl. Augustin sagt: „Besser ist eine demütige Ehe, als eine stolze Virginität."[3] Aber ist denn der Hochmut notwendig mit dem Klostergelübde verbunden? Luther hat dies allerdings schelmisch angenommen und zugleich auch behauptet, der Ordensstand sei nach katholischer Lehre die Vollkommenheit, der Ordensmann der Vollkommene, er halte sich für vollkommen. „Es ist eine Anmaßung," lehrt dagegen der hl. Thomas, „daß sich jemand für vollkommen hält, nicht aber daß man nach der Vollkommenheit strebt."[4] Das Streben nach Vollkommenheit schließt den Hochmut und die Anmaßung aus; die Selbstüberhebung stammt nur aus Stolz und Anmaßung. Da Luther von Natur aus zu den stolzesten und anmaßendsten Menschen seiner Zeit gehört hatte, wie sich im Verlaufe des Werkes ergeben wird, wäre es ein Wunder gewesen, wenn sich bei ihm Selbstüberhebung nicht bereits in seiner

---

[1] Weim. VIII, 585.

[2] Diese waren aber gerade die Geistlosen, Unvollkommensten, die Namen-Religiosen, von denen Sittenprediger, wie Gregorius Morgenstern (Sermones contra omnem mundi perversum statum, Argentine 1513, fol. 4b) sagten: despiciunt seculares, putantes se meliores ipsis", usw. Solche Religiosen identifizieren das „sollen haben" mit „haben".

[3] In psalm. 99, n. 13.

[4] 2. 2. qu. 185, a. 1, ad 2.

katholischen Lebensperiode gezeigt hätte. Schon im Jahre 1516, nach welchem er noch mehrere Jahre lang Ordensmann war, schrieb er von sich, „er habe früher nicht begriffen, wie er nach erweckter Reue und abgelegter Beichte sich nicht hätte andern vorziehen sollen, da er ja meinte, ohne Sünde zu sein.“[1] Nun, diese seine schlechte Gesinnung schrieb er auch allen Ordensleuten zu, und er machte ihnen natürlich auch den Vorwurf, sie hielten sich für vollkommener als andere. Wir ersehen zugleich daraus, wie weit sich Luther schon in seiner katholischen Zeit vom katholischen, vom wahren Christentum entfernt hatte. Wenn dies damals bei ihm vielfach unbewußt geschah, so kann dies nachher, nach seinem Abfall, nicht mehr von ihm gesagt werden. Er verzerrte die katholische Lehre mit Absicht und er schob wohlbewußt das Schlimmste den Katholiken in die Schuhe.

Wie steht es nun aber mit dem ersten Vorwurf, man sehe in der Keuschheit das allerhöchste Werk, in dem das Heil und die Herrlichkeit liege? Wer hat dies gelehrt? Kein einziger christlicher Lehrer. Und Luther scheut sich nicht, später sogar niederzuschreiben: „Die Mönche verstehen unter der ursprünglichen Gerechtigkeit gemeiniglich die Keuschheit.“[2] Nach den beiden größten Lehrern der Blütezeit der Scholastik, Thomas und Bonaventura (und ihnen folgen die übrigen anerkannten Lehrer) ist das Gelübde der Keuschheit nicht das höchste, sondern das des Gehorsams.[3] Demgemäß legt man im Benediktiner- und Dominikanerorden nur das Gelübde des Gehorsams ab.[4] In den alten Statuten des Karthäuserordens, mit dem sich Luther so viel beschäftigt,

---

[1] Über den Römerbrief, c. 4, fol. 144. Ich komme auf die Stelle im nächsten Abschnitt zurück.

[2] In c. 2 Gen., Opp. exeg. lat., I, 143: „Monachi justitiam originalem fere intelligunt de castitate.“ Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn er 1539 lügt; „Im Papsttum haben sie gesagt, daß die Keuschheit nicht allein Vergebung der Sünde für die, welche sie halten, erlange, sondern auch für andere.“ Erl. 34, 381.

[3] S. *Thomas*, De perfect. vitae spirit., c. 11; „Inter haec autem tria, quae ad religionis statum dicimus pertinere, praecipuum est obedientiae votum, quod quidem multipliciter apparet.“ „Qui propriam voluntatem dat, totum dedisse videtur. Universalius igitur est obedientiae votum quam continentiae et paupertatis, et quodam modo includit utrumque.“ Weitläufig darüber 2 2. qu. 186, a. 8; 2. 2. qu. 88, a. 6; Ep. ad Philipp. c. 2, lect. 3, und so öfters. Der hl. Bonaventura schreibt 4. Sent., dist. 38, a. 2, qu 3, n. 7: „Votum obedientiae est perfectissimum, quia in castitate vincit homo corpus suum, in paupertate mundum, in obedientia mactat homo seipsum.“ Das ist die Selbstverleugnung, welche Luther und seine Anhänger an den Nagel gehängt hatten.

[4] S. oben S. 60.

wird wohl häufig vom Gehorsam gehandelt und derselbe als jene Tugend gefeiert, die im Orden alles verdienstlich macht, und ohne welchen alles verloren ist;[1] die Keuschheit wird jedoch nur etliche Male, und da bloß gelegentlich erwähnt.[2] Wie in beiden eben genannten Orden legt man auch in diesem nur das Gelübde des Gehorsams ab.[3] Als Ordensmann sah auch Luther nicht in der Keuschheit, sondern im Gehorsam den ganzen Inbegriff und die Vollkommenheit des christlichen Lebens.[4]

Luther bringt noch einen dritten Vorwurf in der oben zitierten Stelle: in der Keuschheit liege das Heil und die Herrlichkeit. Aber hat er dies nicht allen katholischen Übungen angedichtet?[5] Doch, welche Bedeutung hat *nach ihm* der Rat der Keuschheit? Er schreibt im Buche über die Mönchsgelübde: „Christus will, daß die Keuschheit im Dienste des Himmelreiches ist".[6] Das ist ja aber die katholische Lehre und die des hl. Thomas, „der die kirchliche Formel wiedergibt", sowie die aller christlichen Lehrer.

Und welchen Schluß zieht Luther? Er sieht aus wie die Motivierung. Die Ordensleute seien, *weil* sie durch ihre Gelübde, *Christus verlassend*,[7] *über das Evangelium fliegen wollten*, in den Abgrund des Irrtums gestürzt, sie seien die Ungehorsamsten, die Reichsten, die *Unkeuschesten* usw.[8]; darauf kommt er oft zurück, z. B. 1522, wo dies mit grellen Farben gemalt wird, i. J. 1527, wo er gegen jene, welche die Jungfrauschaft preisen und treiben, predigt: „*So viele als ihrer unter dem Papsttum sind*, wenn man sie zusammenschmiedet, sollte man *nicht einen* finden, der bis ins vierzigste Jahr Keuschheit gehalten hätte".[9] *Das Verderben einzelner oder eines*

[1] Statuta et privilegia Ord. Carthus. Basilee 1510. Vgl. darin statuta antiqua 2ª pars, c. 24; c. 14; c. 5, etc.

[2] Ibid. c. 30. 31.

[3] Ibid. c. 24: „Ego frater . . . promitto stabilitatem et obedientiam et conversionem morum."

[4] Weim. III, 228: „. . . In hoc stat tota ratio et perfectio christiane vite."

[5] So schreibt er Opp. exeg. lat. V, 143: „Monachus, monacha, sacrificulus, coelebs, omnes cogitant: nos sumus pauperes, coelibes, ieiunamus, oramus: ergo certo possidebimus regnum coelorum." Natürlich darauf die Nutzanwendung: „haec est Ismaelitica superbia." Man müßte Bücher schreiben, wollte man in Aufzählung solcher Vorwürfe erschöpfend sein.

[6] Weim. VIII, 585, 23.

[7] Oder wie er sonst sagt: den Glauben verleugnen, den hl. Geist mit Füßen treten. S. oben die Paragraphen 5—6, Weim. XIV, 395 f. und unten S. 202.

[8] Weim. VIII, 587—589. S. dazu unten im 14. Paragraphen.

[9] Erl. 28, 165; Weim. XXIV, 517. Vgl. Erl. 10, 450 f., 464 f.; „Was sie

Teiles wälzt er auf den ganzen Stand, ja, auf das Wesen desselben! Ist das gerecht, geziemend für einen Christen? Fragt doch schon der hl. Augustin: „Werden wir wegen der schlechten Jungfrauen die an Leib und Seele guten und heiligen verdammen?“ [1]

Luther wandte ein Verfahren an, das er selbst kurze Zeit vorher in drastischer Weise gebrandmarkt hatte, und zwar damals, als er das Verderben der Kirche bereits heftig geißelte.

Er schreibt nämlich im Jahre 1516: „Gott verläßt keinen Stand in der Weise, daß er in demselben nicht einige Gute bestimmt hätte, die der Schanddeckel der anderen seien. So wird vieler Frauen geschont wegen der guten; die guten Priester beschützen die schlechten; die unwürdigen Mönche werden geehrt wegen der würdigen. Die albernen Menschen erheben sich aber gegen den ganzen Stand, gerade als wären sie selbst rein und nirgends unsauber, während sie doch vorne und hinten und innen nichts als ein Marktplatz und Stall von Säuen und Schweinen sind.“ [2] Diese Donnerworte waren ihm noch nicht genug. Eine Seite nachher erhebt er sich noch einmal gegen diese Menschen; dermaßen war er empört über dieses ihr ungerechtes Verfahren, sodaß er schreibt: „Diese allerherrlichsten Blödsinnigen, die, wie ich sagte, ganz vergessen, daß sie selber die Unflätigsten sind, ziehen kräftig los gegen Priester, Mönche, Frauen, und hängen allen dasjenige an den Hals, was ein einziger getan hat. Einem solchen soll man antworten“, — und nun kommt von ihm eine Apostrophe, die der Luther vom Jahre 1516 an den Luther vom Jahre 1521 richtet —: „Hast Du niemals Deiner Mutter in den Schoß getan, das übel riecht? Oder auch jetzt bist Du nirgends unsauber? Aut nullibi membrorum putes? Wenn Du so sauber bist, nimmt es mich wunder, daß Dich die Apotheker nicht schon längst als Balsambüchse gekauft haben, da Du ja nur

heimlich tun, das ist auch zu sagen schändlich; du würdest ihre hochgelobte Keuschheit nicht würdig erachten, daß eine Hure sollt ihre Schuhe dran wischen.“ Weim. XIX, 290: „Es ist keine greulichere Stärkung des Fleisches und der Unkeuschheit unter dem Himmel, als in den Klöstern . . . .; sie wälzen sich (im vollen, faulen Leben) wie die Schweine im Kot.“ S. dazu oben S. 8 f. und Weim. XII, 232 f.

[1] In psalm. 99, n. 13.

[2] Römerbrief, fol. 285: „Vide itaque singulos ordines primum. Nullum deus ita reliquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, qui sint aliorum tectura et honestas. Sic malis mulieribus parcitur propter bonas. Sacerdotes boni protegunt malos. Monachi indigni honorantur propter dignos. Hic autem insulsi homines contra totum ordinem insurgunt, ac velut ipsi sint mundi, ut nullibi sordeant, cum tamen ante et retro et intus nonnisi suum et porcorum sint forum et officina.“

ein wohlriechender Balsam bist. Wenn Deine Mutter Dich als wohlriechenden Balsam behandelt hätte, Du wärest von Deinem eigenen Dreck verzehrt worden."[1]

Der Mönch Luther hat hier über Luther als Vater der „evangelischen Reformation" das härteste Urteil gefällt. Die protestantischen Lutherforscher können da nicht ihre beliebte hohle Phrase gebrauchen, Luther sei eben später zu besserer, höherer Einsicht gelangt. Hier handelt es sich um Tatsachen. Das Ordensleben ist innerhalb fünf Jahren nicht ein anderes geworden, aber Luther ist ein anderer geworden. Im Jahre 1521 leugnet er die Tatsachen, die er im Jahre 1516 vor seinen Augen allerwärts gesehen hat, daß es nämlich in jedem Stande, auch im Orden, Gute gibt, um derentwillen die Schlechten geschont werden. Er ist mit der Mahnung, die Fehler einzelner nicht dem ganzen Stand anzuhängen, in Übereinstimmung mit dem ganzen Altertum. Nun ist es auf einmal anders. Warum? Er gehörte bereits zu jenen, von denen er 1514 sagte: „Die Häretiker können selbst nicht gut scheinen, wenn sie nicht die Kirche als schlecht, falsch, lügenhaft hinstellen. Sie wollen allein als die Guten geschätzt werden, die Kirche aber soll in allem als schlecht erscheinen."[2] Er selbst hält sich nun für einen wohlriechenden Balsam, ungeachtet seiner ihn überwältigenden Fleischesbrunst und seines gottleeren Lebens auf der Wartburg; er glaubt somit das Recht zu haben, alles in der Kirche stinkend zu finden!

10. Melanchthon und die Augustana über den Ordensstand. Die neueren protestantischen Theologen.

A. Melanchthon und die Augustana.

Melanchthon folgte hinsichtlich der Darstellung der Gelübde und des Ordensstandes blindlings dem gegen die Kirche und deren Institutionen haßerfüllten Luther. Zugleich spricht er wie ein Lehrer, gegen dessen Worte kein Zweifel aufkommen darf. Schon am 2. Juni 1520 wendet er sich gegen einen Karthäuser mit der Unterstellung, man habe in die

[1] Ibid., fol. 286: „Sed omnium pulcherrimi fatui, qui, ut dixi, obliti, quod et ipsi sordidissimi sunt, contra sacerdotes, monachos, mulieres acriter invehunt, omnibusque impingunt, quod unus fecit. Cui respondetur: Nunquam tu matri in sinum fecisti, quod male oleret? Aut nunc etiam nusquam sordes? Aut nullibi membrorum putes? Quod si tam purus es, mirum, quod apothecarii te non iam olim emerint pro balsamario, quando nonnisi balsamam (Hs. balsamam) aromatisans tu es. Si mater tua sic tibi fecisset, a proprio stercore consumptus fuisses."

[2] Weim. III, 445. S. oben S. 13.

Keuschheit allein den Inbegriff des Christentums gelegt. Derjenige ist nicht sofort ein Christ, schreibt er gegen die Katholiken, welcher sich in der fleischlichen Lust mäßigt.[1] Aber wer hat denn dies gelehrt? Wir haben Ende des vorigen Paragraphen gesehen, daß dies eine von Luther den kirchlichen Lehrern unterschobene Anschauung ist.

Zwei Jahre später ging Melanchthon in der dritten Auflage seiner Loci communes[2] noch viel weiter, aber (bis zum Schlußsatze) geführt von seinem Meister: „Es ist eine Gottlosigkeit aus Unglauben zu geloben, d. i. wenn Du deshalb gelobst, daß Du durch dieses Werk willst gerechtfertigt werden; denn Du gibst damit Deine Unwissenheit kund, daß nämlich die Gläubigen nur durch die Gnade Christi gerechtfertigt werden. So lehrte der Aquinate, der auch das Gelübde der Taufe gleichstellte." Die Gottlosigkeit ist auf Seite Melanchthons, des Praeceptor Germaniae, nicht auf Seite des Thomas v. Aquin, wie ein jeder selbst aus dem achten und dem nächstfolgenden Paragraphen ersehen kann. Was hier Melanchthon über die Rechtfertigung durch die Gelübde schreibt, ist nur eine kritiklose Wiedergabe der betreffenden Auslassungen Luthers, die wir bereits oben kennen gelernt haben.[3] Weder Luther noch Melanchthon haben Thomas gelesen. Mit Luthers Unkenntnis des Aquinaten beschäftigen wir uns im zweiten Abschnitt. Melanchthon aber kannte Thomas vielleicht noch weniger als Luther; er war in der Geschichte der Theologie und in der Theologie selbst völlig unerfahren und nahm Luthers Schimpfereien über Thomas und die übrigen Lehrer der Kirche blindlings herüber. Den Begründern der „evangelischen Reformation" kam es wahrhaftig nicht darauf an, gewissenhaft zu studieren, zu prüfen und zu urteilen. Der erste Freigeist des Protestantismus, Melanchthon, zeigte dies in demselben Jahre 1521 hinsichtlich eines Zeitgenossen, „jenes fetten, geilen Jungen — sein Name fällt mir gerade nicht ein —, der, ich weiß nicht welchen Teil des Thomas, mit einem ungemein wortreichen, wahrhaft thomistischen Kommentar versehen hat".[4] Gemeint ist der be-

[1] Corp. Ref., I, 195: „Non permittam (castitatem) tanti fieri, ut in ea sola summam Christianismi positam censeam. Non continuo Christianus est, qui sibi quocunque tandem modo a Venere temperat." S. Luthers Ausspruch oben S. 191.

[2] Ed. Kolde, Leipzig 1900, S. 127, Anm.: „Impietas est vovere per infidelitatem, hoc est, si ideo voveas, quod hoc opere iustificari velis, scil. ignorans sola gratia per Christum iustificari credentes. Sic Aquinas docuit, votum etiam baptismo aequans."

[3] S. oben S. 71 ff.

[4] Corp. Reform., I, 317: „Quin si vis et pinguem illum hirquitallum, nomen enim nunc non teneo, qui nescio quam Thomae partem verbosissimo planeque thomistico commentario illustravit."

rühmte Konrad Koellin, der nur über einen Teil der Summa des hl. Thomas im Jahre 1512 einen Kommentar herausgegeben hat, nämlich über die Prima Secundae. Also er kennt weder den Namen des Verfassers, noch weiß er, welches Buch derselbe geschrieben hat: genug, es muß über das Buch und dessen Autor trotzdem in gemeiner Weise geschimpft werden. Echt lutherisch! Melanchthon nahm hierin keinen höheren Standpunkt ein, als Luthers Kampfgenosse, der Syphilit Hutten.[1]

Er hat diese seine Unkenntnis auch in die famose Bekenntnisschrift des Protestantismus hineingetragen. Er schreibt: „Die Mönche gaben vor, daß die Klostergelübde der Taufe gleich wären, und daß man mit dem Klosterleben Vergebung der Sünden und Rechtfertigung vor Gott verdiene. Ja, sie setzen noch mehr dazu, daß man mit dem Klosterleben verdiene nicht allein Gerechtigkeit vor Gott, sondern noch mehr, da man nicht allein Gottes Gebote erfülle, sondern auch die evangelischen Räte. Es wurden die Klostergelübde höher gepriesen, als die Taufe.“ [2] „Wer also gefangen und ins Kloster gekommen, lernt wenig von Christus.“ [3] Nun folgen die gewöhnlichen Trugschlüsse Luthers, die im sechsten Paragraphen erörtert sind, daß die Gelübde nicht Gottes Ordnung und Gebot aufzuheben vermögen; es existiere aber das Gebot: „um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigen Weib, und eine jegliche habe ihren eigen Mann“ (1. Kor. 7, 2). Es heiße auch: „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“ (Gen. 2, 18). Welche Seiltänzerei mit der Bibel in der Bekenntnisschrift! Allen Menschen soll die Ehe geboten, der Zölibat verboten sein! Darnach sieht auch der Schluß in derselben Bekenntnisschrift aus: „Es sündigen mithin diejenigen nicht, welche diesem Gebote und

[1] In seinem Opus schreibt er unter anderem: „Iactantur ab alteris subtilis Scotus, seraphicus Bonaventura, bis sanctus Thomas, unice magnus Albertus ac irrefragabilis quidam, cuius mihi nomen per incuriam excidit“ etc. Zum Jahre 1518, in der Palat. IV, 121. Er schreibt über den irrefragabilis, und weiß nicht, daß es Alexander von Hales ist.

[2] Confessio Augustana, in: Die unveränderte Augsburgische Konfession, deutsch und lateinisch. Kritische Ausgabe von P. Tschackert (1901), S. 171, 170, 172. Der textus receptus des deutschen Textes, der mit dem lateinischen übergeben wurde, gibt hier gar keinen Sinn; er heißt: „Ja, sie setzen noch mehr dazu, daß man mit dem Klosterleben verdient nicht allein gerechtigkeit vor got und fromkeit, sonder auch das man damit hielte die gebote und rathe. Also dieses letztere soll man auch verdienen? Nein. Der lateinische Text gibt doch einen Sinn: „imo addebant amplius, vitam monasticam non tantum iustitiam mereri coram deo, sed amplius etiam, quia servaret non modo praecepta, sed etiam consilia evangelica.“

[3] Dieser Satz steht nur im deutschen Text (S. 172), nicht im lateinischen (S. 173).

dieser Ordnung Gottes gehorchen (daß Mönche und Priester ein Weib nehmen). Was mag man nun dawider aufbringen? Man rühme das Gelübde und die Pflicht, wie hoch man wolle; man mutze es auf also hoch als man kann: so mag man dennoch nicht erzwingen, daß Gottes Gebot dadurch aufgehoben werde."[1] Es ist eine Schmach und Schande, daß solche Trugschlüsse, Sophistereien und Verzerrungen der hl. Schrift in der Bekenntnisschrift vorkommen. Den Lesern, den „Gläubigen" wird nur Sand in die Augen gestreut. Und daraus schöpfen Pastoren und Theologen bis heute ihre Auffassung der katholischen Lehre!

Aber Melanchthon häuft im ganzen 27. Artikel nicht bloß Trugschlüsse auf Trugschlüsse über die Mönchsgelübde; treu seinem Meister scheut er auch vor der Lüge nicht zurück: „Es steht fest, daß die Mönche gelehrt haben, daß die Orden für die Sünden genugtun, die Gnade und Rechtfertigung verdienen. Was ist das anders, als Christo von seiner Ehre nehmen, und die Gerechtigkeit des Glaubens verdunkeln und leugnen? Es folgt daraus, daß jene Gelübde ein gottloser Gottesdienst seien: mithin sind sie nichtig. Denn ein gottloses Gelübde, abgelegt gegen Gottes Gebote, ist nicht gültig, da ein Gelübde nicht ein Band der Gottlosigkeit sein darf"[2] usw. Also auf eine Lüge wird in der Bekenntnisschrift eine andere aufgebaut, und dann der erwünschte Schluß gezogen? Diese Lügen werden darauf in verschiedenen Formen wiederholt. Manchmal wirft Melanchthon den Mönchen etwas vor, was er selbst gar nicht versteht, z. B. daß sie ihre Orden zu einem Stande der Vollkommenheit machten. Sein daraus gezogener Schluß erweist nämlich, daß er nicht wußte, was der Satz bedeute: „heißt das nicht", sagt er, „den Werken die Rechtfertigungskraft zuerkennen?"[3] O sancta simplicitas! Doch damit ist's noch nicht genug. Im lateinischen Texte der Bekenntnisschrift steht wenigstens: religiones esse statum christianae perfectionis. Im deutschen, von Tschackert hergestellten kritischen Text ist dies ganz richtig wiedergegeben: „daß die erdichteten geistlichen Orden Stände sind christlicher Vollkommenheit". Der bei den Protestanten bisher gebräuchliche Text (textus receptus) der deutschen Bekenntnisschrift enthält jedoch: „daß

[1] S. 173, 175; 174, 176. Ähnlich ebds. c. 33, S. 125. Luther in Weim. XII, 233 f. Die Berufung auf Gen. 2, 18, ist zu läppisch. 1. Kor. 7, 2 aber enthält die Mahnung an Ehegatten, in der Gefahr der Unzucht den legitimen Gebrauch der Ehe als Schutzwaffe zu benutzen. S. dazu *Cornely*, Comm. in pr. epist. ad Corinth. p. 164 sqq.

[2] S. 179 und 182.

[3] S. 181; 184. „Persuaserunt hominibus facticias religiones esse statum christianae perfectionis. An non est hoc iustificationem tribuere operibus?"

die erdichteten geistlichen Ordensstände sind christliche Vollkommenheit."[1] Also der Ordensstand ist nach Lehre der Mönche die christliche Vollkommenheit und derjenige, welcher ihm angehört, ist somit vollkommen! Und keinem protestantischen Theologen fiel der Unsinn auf; im Gegenteil, stillschweigend bauten sie auf ihm bis heute ihre Erörterungen auf, wie dies Melanchthon selbst tat. Es macht eben mehr Wirkung gegen die katholische Kirche und ist zudem völlig lutherisch; denn jener Unsinn wurde von ihm schalkhaft der Kirche untergeschoben.[2]

Worin besteht aber nach der Bekenntnisschrift die christliche Vollkommenheit der Mönche, die der „wahren" gegenübergestellt wird? Im Zölibat, im Bettel oder in einem verächtlichen Kleide. Denn es ist gegen die Mönche gemünzt, wenn es daselbst heißt: „Die christliche Vollkommenheit besteht nicht im Zölibat, im Bettel oder in einem verächtlichen Kleid."[3] Sogar die elementarsten katholischen Begriffe werden vom Verfasser der Bekenntnisschrift des Luthertums auf den Kopf gestellt! Was ist aber nach ihr die „wahre" christliche Vollkommenheit? Etwa die Vollkommenheit der Liebe Gottes, die nach der Schrift das Band der Vollkommenheit, das höchste und erste Gebot ist? Nein, denn in der Definition der christlichen Vollkommenheit, welche in der Bekenntnisschrift gegeben wird, sucht man umsonst dasjenige, was sie wirklich und einzig ist, die Vollkommenheit der Liebe, nach der alle streben sollen und zu der die Religiosen sich bei Ablegung der Gelübde feierlich verpflichten. Doch das wäre zu katholisch. Man vergleiche dazu die Definition der Bekenntnisschrift in der Anmerkung.[4]

[1] S. 184 b. Ebenso die Zerbster Hs.

[2] S. den vorigen Paragraphen S. 184 f.

[3] S. 181: „Vera perfectio et verus cultus Dei non est in coelibatu aut mendicitate, aut veste sordida." S. Luther in Erl. 7, 334.

[4] S. 181, 186. Ich zitiere den deutschen Text und schließe in Klammern jene Worte ein, die sich im lateinischen nicht finden: „Die christliche Vollkommenheit ist, daß man Gott (von Herzen und) mit Ernst fürchtet, und doch einen großen (Text dafür: herzliche) (Zuversicht und) Glauben und Vertrauen faßt, daß wir um Christi willen einen gnädigen (barmherzigen) Gott haben, daß wir mögen (und sollen) von Gott bitten (und begehren, was uns Not ist) und Hilfe von ihm in allen Trübsalen (im lat.: in omnibus rebus gerendis) gewißlich nach eines jeden Beruf (und Stand) gewarten, daß wir auch indes sollen mit Fleiß äußerlich gute Werk tun und unseres Berufs warten. Darin steht die rechte Vollkommenheit und der rechte Gottesdienst, nicht im Betteln oder in einer schwarzen oder grauen Kappen (Habit) usw." Ritschl zitiert und approbiert diese Definition in Gesch. des Pietismus, I, 39, Anm. 2. Wie stellt sich aber diese Definition zum höchsten von Jesus Christus wieder promulgierten Gebote der Gottes- und Nächstenliebe? Wie zum Rate desselben Heilandes, wenn man vollkommen sein wolle, so verkaufe man, was man habe und gebe es den Armen, dann

Verfolgen wir die Bekenntnisschrift weiter: „Das gemeine Volk faßt gefährliche und schädliche Meinung aus dem falschen Lob des Ordenslebens: es hört den Zölibat ohne Maß loben; darum lebt es nur mit beschwertem Gewissen im Ehestande. Es hört, nur die Bettler seien vollkommen; darum behält es nur mit beschwertem Gewissen die Besitzungen. Es hört, es sei nur ein evangelischer Rat, sich nicht zu rächen: deshalb scheuen sich die einen nicht, sich im Privatleben zu rächen, sie hören nämlich, es sei Rat, nicht Gebot; die anderen halten alle Amtsführungen und bürgerlichen Berufe für unwürdig eines Christen. Man liest Beispiele von Menschen, die Weib und Kind sowie die Besorgung des Gemeinwesens verlassen und sich in Klöster zurückgezogen haben. Das nannten sie die Welt fliehen und eine Lebensart aufsuchen, die Gott mehr gefiele." [1]

Das Ganze ist nur für die Dummheit und Unerfahrenheit der Leser berechnet. In den unzähligen Predigten des 15. Jahrhunderts, die vor dem Volke gehalten wurden, muß man förmlich *suchen*, um die eine oder andere Stelle zu finden, in der vom Ordensstand und Zölibat die Rede ist, gleichwie auch bei Einsegnung der Ehe nur diese gepriesen, der jungfräuliche Stand aber gar nicht erwähnt wird: [2] während man nach den Äußerungen in der Bekenntnisschrift zum Glauben veranlaßt wird, die Prediger hätten vor dem Volk fast über nichts anderes als über den Zölibat gepredigt. Es ist eine lutherisch-melanchthonische Lüge, daß man gelehrt oder gepredigt habe, die Bettler, d. i. die Bettelmönche, ja nur sie, seien vollkommen; darüber bedarf es wohl keiner Bemerkung mehr. Was Melanchthon über die Rache sagt, sich nicht rächen sei den Katholiken zufolge nur ein *Rat*, ist eine böswillige Verleumdung, Luther nachgeschrieben. Ist es doch nach katholischer Lehre die erste *Eigenschaft der Pflicht* der Feindesliebe, keine *Rachsucht* und keinen *Haß* gegen den Feind und überhaupt gegen den Nächsten im Herzen zu hegen. Das ist *notwendige* Pflicht. Anderes ist bezüglich der Feindesliebe nur geraten, und gehört zur Vollkommenheit [3]. Mich wundert

komme man und *folge ihm nach*? Wo ist vom Tugendleben, ja auch nur von der Bezähmung der Begierden in der Bekenntnisschrift die Rede?

[1] S. 183, 188.

[2] S. darüber unten im 13. Paragraphen.

[3] Dahin gehören z. B. Christi Worte (Matth. 5, 39 ff.): „Schlägt Dich jemand auf den rechten Backen, so reiche ihm auch den linken"; „Wenn jemand Dir im Streite Deinen Rock nehmen will, so lasse ihm auch den Mantel," usw. In diesen Worten erkannte und erkennt man mit Recht einen Rat, nicht ein Gebot (außer in gewissen Fällen, was zu erörtern, nicht hierher gehört). Luther griff diese schon beim

übrigens, daß Melanchthon den Mut hatte, diesen Punkt zu berühren; denn gerade der „Reformator" und die Seinen haben in ihrem Leben so gehandelt, als hätte der göttliche Heiland die Rache geradezu geboten und die Feindesliebe verboten. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur irgend eine Schrift Luthers, dieses haßerfüllten und bissigsten Menschen, zu lesen.[1]

Aber Etliche haben Weib und Kind verlassen und sich in ein Kloster zurückgezogen! „Etliche", oder wie es im lateinischen Text heißt: „leguntur exempla hominum, qui deserto conjugio" usw. Bilden „Etliche" die Regel? Sind jene Männer ohne Einwilligung der Frau und ohne die Kinder versorgt zu haben und ohne den Ruf Gottes ins Kloster gegangen? Der wirkliche Sachverhalt durfte nicht dargestellt werden, denn sonst wäre die beabsichtigte Wirkung ausgeblieben. Und jener Satz sollte zum Erweise dienen, daß „andere" alle Amtsführungen und bürgerlichen Berufe für unwürdig eines Christen halten. Schon im 16. Artikel der Bekenntnisschrift werden jene (d. i. die Katholiken) verdammt, welche die evangelische Vollkommenheit ins Verlassen der bürgerlichen Berufe, nicht in die Furcht Gottes und in den Glauben setzen.[2]

---

hl. Augustin sich findende Anschauung auf, um hinterlistig den Katholiken den Vorwurf zu machen, sie hätten überhaupt aus dem Gebote der Feindesliebe einen Rat gemacht. Vgl. dazu Weim. VIII, 582, 592 usw., und oben S. 184 f. Dagegen Thomas v. Aquin, 2. 2. qu. 25, a. 8. 9; qu. 83, a. 8; Quaestio de charitate, a. 8, wo er das corpus articuli mit den Worten beginnt: „Diligere inimicos aliquo modo cadit sub praecepto, et aliquo modo sub consilii perfectione." Und er lehrt betreffs des gegen die Augustana und gegen Luther uns interessierenden Punktes: Quicunque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum, quod est contra praeceptum charitatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium charitati (also Todsünde). Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos." Dann geht er darauf über, inwiefern dies geschehen müßte, wo die Pflicht aufhöre, wo das Vollkommene beginne.

[1] Hier nur ein Beispiel, wie Luther das Gebot der Feindesliebe beachtet hat. Er schreibt: „So böse sollen sie es nicht machen, ich wills noch ärger mit ihnen machen; und so harte Köpfe sollen sie nicht haben, ich will noch härteren Kopf haben. Sie sollen mir hinfort weichen, ich will ihnen nicht weichen; ich will bleiben, sie sollen untergehen. Mein Leben soll ihr Henker sein, mein Tod soll ihr Teufel sein." Ähnlichen Beispielen werden wir noch später im Laufe des Werkes begegnen.

[2] S. 97. Im deutschen Text S. 96: „Auch werden diejenigen verdammt, so lehren, daß christliche Vollkommenheit sei: Haus und Hof, Weib und Kind leiblich verlassen und sich der vorbewährten Stück (der weltlichen, bürgerlichen Ämter) entäußern." Ritschl zitiert und approbiert a. a. O., einfältig genug, auch diese Stelle als Spitze gegen den „Katholizismus". Wegen Luther s. oben S. 155.

„Eine Lüge frißt da die andere", sagt einmal Luther.[1] Und so ists hier. Eine Lüge ist es, daß die bürgerlichen Berufe von den Katholiken für unwürdig eines Christen gehalten wurden. Hier leuchtet wieder Luthers gegen die Kirche gebrauchter Grundsatz durch, daß durch das als höher und besser Erkannte das andere schlecht oder, wie hier, eines Christen unwürdig werde. Es ist ferner eine Lüge, daß die evangelische Vollkommenheit in der genannten Weise bestehe, sodaß man „weltlich Regiment, Polizei und Ehestand umstoße", wie es weiter heißt. Doch darüber wollen wir im dreizehnten Paragraphen handeln.

Melanchthon schreibt weiter: „Nun ist ja das ein guter und vollkommener Stand des Lebens, welcher Gottes Gebot für sich hat; das aber ist ein gefährlicher Stand des Lebens, der Gottes Gebot nicht hat."[2] Letzteres ist gemünzt gegen den Ordensstand. Es sind Luthers Trugschlüsse. Der Ordensstand ist allerdings von Gott nicht geboten, aber er beruht auf dem Rat Christi, der zum Jüngling, welcher in den Geboten bereits von Jugend auf sich geübt hatte, sagte: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, dann komme und folge mir nach."[3] Hat nun Jesus Christus damit einen gefährlichen Stand des Lebens geraten? Oder tritt derjenige in einen gefährlichen Stand, der aus Liebe zu Gott, um dessen Gebot der Liebe so vollkommen, so ungehindert wie möglich zu erfüllen, in einen Orden geht, um dort von allem entledigt dem armen Christus um so vollkommener nachfolgen zu können? Erwählt man damit ein Leben über Christus?[4] Wie jeder erkennen muß, stehen weder Luther noch Melanchthon mit seiner Bekenntnisschrift hier auf christlichem, sondern auf rationalistischem Standpunkt.

Die Bekenntnisschrift schließt das 27. Kapitel mit den dessen Inhalt resumierenden Worten ab: „So viele gottlose Meinungen hängen an den Gelübden: (1) daß sie rechtfertigen, (2) daß sie die christliche Vollkommenheit seien, (3) daß man damit die Räte und die Gebote halte, (4) daß sie ein Übermaß der Werke besitzen. Da dies alles falsch und eitel ist, so macht es auch die Gelübde nichtig."[5]

[1] Erl. 31, 293.

[2] Bekenntnisschrift, S. 183, 190.

[3] Matth. 19, 21.

[4] Wie Luther Weim. XXVIII, 104, predigt: „Wie kämen wir dazu, daß sein selbst erwähltes Leben und Werk vollkommener und seliger sollt sein als Christi, des Gottessohns, Leben und Werk?"

[5] S. 185, 190. Wegen Gerson, der unmittelbar vorher als Zeuge angerufen wird, s. oben im 8. Paragraph, woraus es sich ergibt, in welch trügerischer Weise man ihn herbeigezogen hat.

Die beiden ersten Sätze sind lutherische Lügen, die sich als solche aus der echten, in den vorhergehenden Paragraphen entwickelten katholischen Lehre erweisen. Der dritte Satz ist in dem im sechsten und achten Paragraphen dargelegten Sinne richtig und wurde weder von Luther noch von Melanchthon je widerlegt. Der vierte und letzte Satz beruht auf Luthers Verachtung der guten Werke und auf seiner Fälschung der katholischen Lehre, als würden sie verrichtet ohne und wider Christi Leiden und Verdienen, nur auf Grund seines eigenen Vermögens, — um zu zeigen, daß „kein Buchstabe so klein ist in ihrer (der Papisten) Lehre und kein Werklein so gering, es verleugne und lästere Christum, und schände den Glauben an ihn".[1]

Es wurde am Ende des sechsten Paragraphen erwähnt, Luther leugne in einem Briefe an Melanchthon nicht die Trugmittel, welche von ihm und den Seinen bei den Verhandlungen mit den Katholiken am Reichstage zu Augsburg 1530, obgleich er selbst nicht gegenwärtig war, angewendet wurden.[2] Die daselbst verfaßte Bekenntnisschrift des Luthertums ist durch solche Mittel zu stande gekommen, so insbesondere der 27. Artikel über die Orden, in dem katholische Lehrsätze in einer Form vorgelegt werden, daß man die Bekämpfung derselben als naturgemäß und christlich finden muß. Aber in solcher Weise ist die ganze Bekenntnisschrift abgefaßt.

Es ist ein wahrer Jammer, zu sehen, mit welchen Entstellungen der katholischen Lehren die Protestanten von Jugend auf bekannt werden, ohne daß sie je die richtige hören; welchen Ballast von Irrtümern sie selbst in ihrer Bekenntnisschrift fortwährend mit sich schleppen. Es war auch Melanchthon vorbehalten, Thomas v. Aquin für die Lehre von der „Mönchstaufe" verantwortlich zu machen, während Thomas, wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, sich nicht einmal des Ausdruckes „zweiter Taufe" bedient und überhaupt nur von der gänzlichen inneren Hingabe an Gott, nicht vom äußeren Akte allein, spricht. Wir wissen nämlich, daß Thomas nach Melanchthon das Gelübde der Taufe gleichstelle.[3] Schon im J. 1520 belehrt er einen Karthäuser wegen Thomas: „Was erhebet Ihr so sehr Euere Gelübde? Warum machte jener läppische Bruder Thomas v. Aquin so viel Wesens aus der Profeß, so daß dem, welcher auf Euere Worte schwört, alle Vergehen geschenkt sein sollen?"[4] Das

[1] Erl. 25, 43.

[2] S. oben S. 123.

[3] S. oben anfangs des Paragraphen, S. 196.

[4] Corp. Reform., I, 199, und dazu oben S. 195 f.

Epitheton „läppisch" fällt nur auf Melanchthon zurück. Bezüglich seiner Behauptung, Thomas sei von allem der Autor, hatte er einen gelehrigen Schüler, nämlich denjenigen, der sein Meister war, Luther. Es ist daher angezeigt, dieses gegenseitige Verhältnis im nächsten Paragraphen aufzudecken.[1]

B. Ritschls, Seebergs, Harnacks Auffassung des katholischen Lebensideals.

Auf den textus receptus der Bekenntnisschrift und auf Luthers falsche Behauptungen bauen sich die diesbezüglichen Aufstellungen der neueren protestantischen Theologen auf. Im folgenden sollen nur die hauptsächlichsten Typen derselben behandelt werden. Man weiß, welch bestimmenden Einfluß A. Ritschl auf die Entwickelung der neueren protestantischen Theologie geübt hat. Stieß er auch mit seinem Rationalismus auf starke Opposition, so doch weniger in seiner Auffassung des Mönchtums. Und welcher Art ist diese? Gründet sie sich auf die Kenntnis der katholischen Lehre?

Man höre und staune, wenn man von ihm hört: „Das katholische Christentum hat sein Lebensideal in dem Mönchtum, in der Verbindung der über Gottes allgemeines Gesetz hinausgreifenden Leistungen der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams (gegen die Ordensoberen). In diesen Tugenden erreicht man, wie es heißt, die im Christentum dargebotene übernatürliche Bestimmung der Menschen, welche in ihrer ursprünglichen Erschaffung nicht vorgesehen war; man tritt so in das Leben der Engel ein; der Mönchsstand, so verstanden, ist die christliche Vollkommenheit."[2] Was Ritschl da schreibt, ist zumal falsch und verworren.

[1] Auf Langs Tiraden einzugehen, lohnt sich nicht der Mühe. Dieser äußerst unfähige Theologe verstand es nur, Melanchthon nachzuäffen, indem er predigte: „Ergo Thomas Aquinas ineptissime mentitus est, quod per ingressum religionis et voti prestationem quis justificatur." Bei Usingen, De falsis prophetis, Bl. H iij. Ich zweifle, ob Lang jemals ein Werk des Thomas auch nur gesehen, geschweige gelesen hat.

[2] Geschichte des Pietismus, I, 38. Bereits S. 11 schreibt er: „Nun gilt in der katholischen Auffassung des Christentums das der Welt abgewendete Mönchtum für das eigentliche, vollkommene christliche Leben, neben welchem das verweltlichte Christentum der Laien, das nur durch passive Regelung durch die Sakramente angewiesen war, zunächst ganz zurückgestellt wurde" (von mir unterstrichen). Schon Joh. Gerhard (Loc. theol., t. VI, loc. 15, c. 9, ed. Cotta, Tubingae 1767, p. 159 sqq.) baut fast nur auf die durch Luther und die Bekenntnisschrift verschuldeten Entstellungen seine Polemik gegen Bellarmin auf. Keine bessere Auffassung treffen wir bei Martensen, Die individuelle Ethik (Gotha 1878), S. 503; Al. v. Oettingen, Die christliche Sittenlehre (Erlangen 1873), S. 632 f. Nach Kolde trifft

Es bedarf nun keines Nachweises mehr, daß die Behauptung, das katholische Lebensideal sei das Mönchtum, völlig irrig ist. Ein noch größerer Irrtum ist es, zu behaupten, daß dieses Lebensideal in Leistungen, die *über* Gottes Gesetz hinausgehen, nämlich in Armut, Keuschheit und Gehorsam, bestehe. Es zeigt aber von großem Unverstand, wenn Ritschl schreibt, in diesen „Tugenden" erreiche man die im Christentum dargebotene übernatürliche Bestimmung. Diese drei „Tugenden" sind für jeden Christen notwendig, nicht aber in der Weise, wie sie im Ordensstande aufgefaßt und geübt werden; auch erreicht man nicht durch sie *allein* die übernatürliche Bestimmung. Die Krone bildet Ritschls Schlußsatz: das Mönchtum, *so verstanden*, sei die christliche Vollkommenheit, — ganz im Sinne des textus receptus der Augsburger Bekenntnisschrift, nach welchem der Ordensstand die christliche Vollkommenheit *ist*.[1]

R. *Seeberg* gibt sich zwar den Anschein, als sei er positiver Theologe, im Grunde aber ist er rationalistisch. Was ist denn nach ihm das christliche Lebensideal? Es ist der status perfectionis, das mönchische Leben, das Leben der religiosi.[2] Die „evangelische Vollkommenheit" oder „das christliche Lebensideal" wird von Seeberg verwechselt mit dem Stand der Vollkommenheit, wie bei Ritschl, und dabei beruft sich der Verfasser auf Thomas und Bonaventura! Das „römische Lebensideal" besteht nur in Werken (also, wie Ritschl sagt, *Leistungen*), die Luther als unnatürliche, bloß gesetzliche Werke bezeichne![3] Es ist die „perfectio supererogationis". „Hiedurch wird der Schatz überschüssiger Werke geschaffen, hiedurch die Schaar der Heiligen als intercessores und mediatores *neben* Christus gestellt."[4] Und damit man ja nicht in die Richtigkeit von See-

---

Luther den Kernpunkt der Sache, daß er „aus der Absicht, die dem Gelübde zu Grunde liegt, nämlich durch eigene Leistung das Heil zu erwerben, das *Unsittliche* desselben klar macht" (Ausgabe von Melanchthons Loci communes, Leipzig 1900, S. 126. S. dazu oben S. 72 f.). Bei wem das Unsittliche liege, brauche ich Kolde wohl nicht mehr zu sagen.

[1] S. oben in diesem Paragraphen, S. 198 f. Ich habe wegen *Harnack*, über welchen weiter unten die Rede sein wird, absichtlich den Text der 1. Aufl. unverändert gelassen. S. auch sein Lehrbuch der Dogmengesch., III, 3. Aufl., S. 746, A. 2.

[2] Lehrbuch der Dogmengesch., II, 107, n. 6, verglichen mit S. 259 n. 2. Aus *Seebergs* Schrift: „Luther und Luthertum in der neuesten kathol. Beleuchtung", Leipzig 1904, S. 10 f., ergibt sich klar, daß er erst durch mich erfuhr, die Orden hätten kein anderes Lebensideal als alle Christen. Doch darüber in meiner Schrift: „Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung", Mainz, Kirchheim, 1904.

[3] S. 260, n. 2.

[4] S. 107.

bergs Darstellung, daß nach der Kirche die Heiligen Mittler neben Christus seien, Zweifel hege, zitiert er hierfür Thomas Suppl. qu. 72 a. 2, wo aber natürlich nichts davon steht, daß sie in demselben Range mit Christus intercessores sind.

Bezüglich des katholischen Lebensideals schreibt Seeberg aber noch ganz andere Sätze nieder, von denen jeder einen Irrtum enthält. Für den mittelalterlichen Christen war der Glaube die Unterwerfung unter das kirchliche Lehrgesetz(!). Die Sünde wurde vor allem in den sinnlichen Trieben der Natur gefunden(!). Das Natürliche als solches war böse(!). Da hätten nun Luthers Gedanken mächtig eingegriffen durch kraftvolle christliche Gedanken![1] Zuerst wird die katholische Lehre verzerrt, dann wird gegen die verzerrte losgeschlagen. Es ist das Verfahren Luthers. Darum wundert man sich auch nicht, wenn man von Seeberg hört, „die Schule habe plump sich ausgedrückt, daß Christus nur die partielle Ursache unserer Erlösung ist".[2]

A. Harnack steht ganz auf Ritschls Schultern. Nach ihm ist nämlich der wahre Mönch „der wahre, vollkommenste Christ", das Mönchtum „ist **das** christliche Leben"[3]: also wieder Ritschls Auslassung über das katholische Lebensideal, mit dem Unterschied, daß Harnack bedeutend verschwommener ist. Keine Präzisierung der Begriffe, kein Erfassen von Mittel und Zweck, Beurteilung mancher Einzelheiten nach vorgefaßten Allgemeinheiten, Aufstellung von Prämissen, die nicht stichhaltig sind, — das sind die großen Fehler Harnacks, die sich mehr oder minder durch seine Erörterungen über das Mittelalter hindurchziehen und insbesondere in seiner Betrachtung über das Mönchtum sich aufdrängen. Wir vermissen einen klaren Begriff, wenn er schreibt, die Reformation habe es für eine Vermessenheit erklärt, „sich durch ein für das ganze Leben abgelegtes Gelübde zur Askese zu verpflichten."[4]

[1] S. 258. S. dazu kurz unter A. Harnack, weitläufiger unten im Paragraph 13 über die Ehe.

[2] S. 163.

[3] Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 5. Aufl. Gießen 1901, S. 6. Von Harnack im Drucke also ausgezeichnet. Er stimmt in dem Schriftchen bezüglich der Darstellung des abendländischen Mönchtums, besonders aber hinsichtlich der Reformen von Clugny und des hl. Franz von Assisi, merkwürdiger Weise mit Ritschls Prolegomena, 2, in dessen Buche „Geschichte des Pietismus" (1880) so überein, daß ich niemand die Behauptung verübeln würde, Harnack habe Ritschl etwas zu sehr ausgeschrieben. Da aber Harnack Ritschl mit keinem Sterbenswörtchen erwähnt, muß man eben sagen, große Geister begegnen sich.

[4] Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 180. Und diese elende Askese! „Fasten und Askese sind Gott gegenüber ohne Wert, dem Mitmenschen nützen sie nichts" usw. Ebds. S. 175.

Schon seine obige Definition des wahren Mönches ist grundfalsch und zeugt von der protestantischen Unwissenheit in katholischen Dingen. Was ist denn der wahre Mönch? Er ist nach der im vorigen Paragraphen entwickelten katholischen Lehre jener Christ, welcher sich verpflichtet hat, nach der Vollkommenheit der Liebe *zu streben*, aber nicht, wie Harnack sagt, *der wahre, vollkommenste Christ*. Der wahre Christ ist, wer christlich lebt und in Benützung der Gnadenmittel und in Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe sein ewiges Endziel erreicht. Dieser Christ ist in der Welt und im Ordensstande. Der vollkommenste Christ ist derjenige, welcher jenes am vollkommensten tut. Und dieser Christ kann sich in der Welt und im Ordensstande finden; der Ordensstand erleichtert nur die Erreichung dieses Zieles. Es ist mithin völlig irrig, mit Harnack zu behaupten: das Mönchtum ist **das** christliche Leben. Und diese Auffassung des Mönchtums wird von Harnack als katholische geradezu vorausgesetzt, als selbstverständlich hingestellt,[1] während sie doch nur die protestantische Auffassung ist. Ohne weitere Untersuchung schließt Harnack: „Ist es dem evangelischen (!) Christen (d. h. dem Protestanten) auch gewiß, daß die christliche Vollkommenheit nicht in den Formen des Mönchtums zu suchen ist, so hat er es doch zu prüfen und seine Lichtgestalt festzustellen. Nur dann ist es in Wahrheit überwunden, wenn dem Besten, was es hat, ein Besseres übergeordnet werden kann. Wer es abschätzig bei Seite schiebt, kennt es nicht" usw.[2] Wer es aber nicht kennt, wer nicht einmal eine richtige Grundauffassung desselben hat, ist Harnack selbst; und er will es unternehmen, dem Besten in demselben etwas Besseres überzuordnen, untersuchen, wie viel vom Mönchtum zu lernen ist!

Ritschls, Seebergs und Harnacks völlig irriger Auffassung des Mönchs und des Lebensideals liegt eine andere ebenso falsche zu Grunde, die sie aber wiederum von Luther nach seinem Abfalle geerbt haben, nämlich, daß man nach katholischer Lehre in der Ehe nicht Gott dienen könne, das Eheleben nicht christlich, höchstens geduldet sei, die sinnlichen Triebe Sünde, die Natur an sich böse sei. Sie stehen hiermit auf dem Standpunkt, den Luther in seiner größten Raserei gegen die Kirche einnahm. Um den Faden

---

[1] Der Leser möge nun beurteilen, mit welchem Rechte *Harnack* in „Theol. Literaturztg.", 1903, Nr. 25, Sp. 691, behauptet, ich polemisiere „gegen die von Ritschl und mir (Harnack) vertretene Meinung, das Mönchtum sei nach katholischer Auffassung als Stand der Vollkommenheit das eigentliche katholische Lebensideal" usw. Aber auch das wäre als irrig zurückzuweisen! S. darüber meine Schrift „Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung", § 2, a.

[2] Das Mönchtum usw., S. 7.

meiner Untersuchung nicht zu unterbrechen, verlege ich die Erörterung in den 13. Paragraphen, obwohl das im vorigen Paragraphen darüber Gesagte eigentlich genügen könnte.

Übrigens spricht Harnack, aber ohne es zu wissen, doch wieder aus, daß das christliche Leben nach katholischer Lehre auch außerhalb des Mönchtums zu finden ist. Auf der einen und derselben Seite finden sich bei ihm die zwei Sätze: „In der großen Reform der Mönche von Clugny und ihres gewaltigen Papstes (Gregors VII.) erhebt das abendländische Mönchtum zum erstenmale den entschiedenen Anspruch, sich als die christliche Lebensordnung aller mündigen Gläubigen durchzusetzen und zur Anerkennung zu bringen"; dann: „Das Mönchtum ist (nach katholischer Lehre oder wenigstens der Kluniazenser des 11. Jahrhunderts) die höchste Form des Christentums".[1] Weiter oben hörten wir ihn aber sagen: „Das Mönchtum ist das christliche Leben". Wenn aber das Mönchtum nur die höchste Form des Christentums ist, dann gibt es doch noch eine Form desselben, die auch ein christliches Leben, obgleich nicht das höchste ist. Dann ist jedoch das Mönchtum nicht **das** christliche Leben, noch die christliche Lebensordnung aller mündigen Gläubigen.

So geht es, wenn man sich nicht genügend klar ist über die Grundbegriffe. Und nur ein Gerede ins Blaue ist es auch, wenn Harnack schreibt, die Kluniazenser mit ihrem Papste Gregor VII. hätten den Anspruch erhoben, ihr Mönchtum als die christliche Lebensordnung aller mündigen Gläubigen durchzusetzen, wie sich sogleich ergeben wird.

C. Harnacks Irrtümer betreffs des Lebensideals in den verschiedenen Ordensepochen.

Ich will nun gar nicht den von Harnack willkürlich gemachten Unterschied zwischen mündigen und unmündigen Gläubigen, welch letztere die Laien seien, berühren. Aber was hat es denn für eine Bewandtnis mit dem eben erwähnten Anspruch der Kluniazenser und ihres Papstes, oder mit ihrem Programm, das Harnack in dem Satze ausspricht: „jene Mönche hatten ein positives Programm vor Augen: **christliches Leben** der **gesamten** Christenheit",[2] d. h., „Leben nach mönchischer Regel"?[3] Diese Sätze beruhen lediglich auf Unkenntnis der Geschichte. Wo und wann haben denn die Kluniazenser des 11. Jahr-

[1] Ebd., S. 43 f.

[2] Ebd., S. 45. Von Harnack im Drucke also ausgezeichnet.

[3] Ebd., S. 44.

hunderts jenen Anspruch erhoben, oder dieses Programm aufgestellt? Wo sind die Beweise, die Urkunden? Schon E. Sackur schrieb vor einigen Jahren: „Unbeweisbar und ganz unwahrscheinlich ist es, daß das Kluniazensertum mit einem bestimmten Reformprogramm in die Weltgeschichte eintrat oder spezifische Forderungen agitatorisch durchzusetzen suchte. Es war eine idealistische Richtung, unbestimmt und abstrakt, die neben anderen mehr den Boden im Stillen vorbereitete, auf dem konkrete Wünsche zur Realität gelangen und praktischere Naturen wirken konnten, als daß sie imstande gewesen wäre, auf feste Ziele hinzuweisen oder selbst Persönlichkeiten wie Gregor VII. zu produzieren.“ [1]

Ganz richtig. Clugny hatte allerdings ein Ideal; aber dasselbe lag im Innern des Klosters, nicht außerhalb desselben. Der Mittelpunkt dieses Ideals war das liturgische Gebet; vor der Psalmodie mußte nach und nach alles weichen.[2]

Ganz konsequent; denn die Reform von Clugny erweist sich als Fortsetzung der Reform Benedikts von Aniane im 8. Jahrhundert, welcher ebenfalls das Chorgebet übermäßig in die Länge zog. Gerade im 11. Jahrhundert füllte in Clugny das Chorgebet mit den übrigen Ordensobservanzen in so exorbitanter Weise den Tag aus, daß Peter Damian, der unter Papst Alexander II. dahin als Legat gesandt wurde, an die dortigen Mönche schreiben konnte, sie hätten aus jenem Grunde in den langen Sommertagen kaum eine freie halbe Stunde gefunden, um unter sich im Klaustrum zu sprechen.[3]

---

[1] Die Kluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtl. Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, II (1894), S. 449.

[2] S. *U. Berlière* in Revue Bénédictine, 1901, p. 285.

[3] „Tanta erat in servandi ordinis continua jugitate prolixitas, tanta praesertim in ecclesiasticis officiis protelabatur instantia, ut in ipso cancri sive leonis aestu, cum longiores sunt dies, vix per totum diem unius saltem vacaret horae dimidium. quo fratribus in claustro licuisset miscere colloquium“ etc. Lib. VI. ep. 5 (Migne, Patr. l., t. 144, p. 380). Auch Mabillon, Ann. Ord. S. Ben., t. IV, p. 586 (Lucae, 1739) zitiert diese Stelle und macht die richtige Bemerkung, daß dieser Exzeß im Chorgebet zu großen Mißständen führte. In der Tat trug derselbe unter anderem viel zum Verfall der Klosterschulen im 12. Jahrhundert bei. Erst, wenn man das Wesen der Reform von Clugny richtig aufgefaßt hat, versteht man die Opposition des hl. Bernhard, sowie der übrigen Benediktiner (s. *Berlière*, Le cardinal Matthieu d'Albano in Revue Bénédictine, 1901, p. 280, sqq.); man versteht das Statut der Dominikaner, das Offizium soll breviter et succincte gebetet oder gesungen werden, sowie die Reformstatuten in den späteren Jahrhunderten.

Die Kluniazenser, meinen Ritschl[1] und Harnack,[2] seien bestrebt gewesen, die Weltgeistlichkeit zur Annahme des kanonischen, d. h. eines dem Mönchtum möglichst analogen Lebens zu bestimmen. Aber wo ist denn der Beweis? frage ich noch einmal. Einen einigermaßen direkten Einfluß auf den Weltklerus kann man für damals nur bei den Mönchen von Hirschau (unter Abt Wilhelm), welche Clugnys Gewohnheiten angenommen hatten, nachweisen; aber dieser Einfluß war nicht der Art, wie ihn Ritschl und Harnack konstruieren.

Für das von ihnen vorgegebene Streben der Kluniazenser in Frankreich kann kein anderer Beweis vorgeführt werden, als ihre Hypothese, daß Gregor VII., der die Reform des Klerus sich zur Aufgabe gemacht hat, ein Kluniazensermönch gewesen sei. Aber hat dies seine Richtigkeit? Im Gegenteil, es ist heutzutage vielmehr erwiesen, daß Gregor ein römischer Benediktiner, als daß er ein Kluniazenser war.[3] Es hat fast den Anschein, als glaubten Ritschl und Harnack, das ganze Mönchtum des 11. Jahrhunderts sei kluniazensisch gewesen, während doch die Kluniazenser-Reform sich damals noch auf den kleinsten Teil des Benediktinerordens erstreckt und selbst in Frankreich den Norden, sowie Belgien erst im 12. Jahrhundert ergriffen hatte.

Gesetzt übrigens den Fall, Gregor VII. sei wirklich Kluniazenser gewesen, hatte er die Reform des Klerus *als Kluniazenser* unternommen? Worin bestand denn zunächst die Reform Gregors VII.? In dem Verbote des Konkubinats der Priester und in der Ausschließung der Priesterehe, sowie in der Abschaffung der Simonie. Sind dies kluniazensische oder auch nur mönchische Importartikel? Und auf Grund *dieser* Art Reform soll es einem Geschichtsforscher erlaubt sein, mit Harnack zu behaupten, Clugny und „seinen großen Papst" beherrschten die Gedanken, die „mündigen" Bekenner des Christentums „*nach der mönchischen Regel zu disziplinieren*?"[4] So meint Harnack und spricht es öffentlich aus: „*Daher* jetzt die strenge Einführung des

[1] Gesch. des Pietismus, I, 12.

[2] Das Mönchtum usw. S. 50: „Clugny und seine Mönche hatten es mit ihrer Reform auf die Geistlichkeit abgesehen."

[3] S. *U. Berlière*, Revue Bénédictine, 1893, p. 339, 347. Nach Clugny kam Gregor erst, und zwar vorübergehend, nachdem er bereits Benediktiner war. S. auch *Grisar*, Una memoria di S. Gregorio VII e del suo stato monastico in Roma (Civiltà cattolica, ter. XVI, vol. III, 1895, p. 205 sqq.), wo er mit neuen Gründen aus der Inschrift auf der Bronzetür in St. Paul den römischen Monachat Gregors nachweist. Die Beweise sind aber noch nicht erschöpft.

[4] Das Mönchtum usw., S. 44, von mir unterstrichen.

Zölibats beim Klerus, daher der Kampf gegen die Simonie, daher die mönchische Zucht der Priester!“ [1]

Harnack zufolge brachte aber der „weltherrschende Mönch von Clugny“ noch andere Wunder hervor. Dessen Ideen gingen den Kreuzfahrern voran. „Und aus dem hl. Lande . . . brachten sie eine neue oder doch bisher nur selten [2] geübte Form der christlichen Frömmigkeit zurück — das sich Versenken in die Leiden und den Leidensweg Christi. Die negative Askese erhielt eine positive Form, ein positives Ziel: Eins zu werden mit dem Erlöser in inniger Liebe und in vollkommener Nachahmung.“ [3] Hätte Harnack gesagt, die alte seit dem Bestande des Christentums gepflegte Übung sei nun mehr gefördert worden, so ginge es noch an. Aber behaupten, diese Übung bestehe eigentlich erst seit Anfang des 12. Jahrhunderts, heißt das ganze Christentum wegleugnen. Wenn dann Forscher nach dem Schlag Harnacks vom Entstehen des Gratianischen Dekrets im 12. Jahrhundert sprechen, so erscheint ihnen wieder alles Versenken in Christus aufgehoben, sodaß dasselbe eigentlich nur ein paar Jahre gedauert hätte.

Nicht wissenschaftlicher spricht Harnack vom Verhältnis der Mönchsklöster zum Volke bis zum hl. Franz v. Assisi. „Das abendländische Mönchtum war bis zum Schlusse des 12. Jahrhunderts auch noch ganz wesentlich eine aristokratische Institution gewesen. Den Rechten der Klöster entsprach in den meisten Fällen die hohe Abstammung ihrer Insassen. Die Klosterschulen waren in der Regel nur für den Adel vorhanden. Dem groben und gemeinen Volk blieb das Kloster so fremd wie das Herrenschloß.“ [4] Zu dem nicht zu erweisenden Schlußsatz, daß erst der Heilige v. Assisi dem Volke das Evangelium zurückgegeben habe, dienen obige nicht erwiesene und nicht zu erweisende Behauptungen als Vordersätze. In der Tat, wo ist denn der Beweis zum Satze, das Mönchtum sei ganz wesentlich eine aristokratische Institution? Harnack bringt keinen, er setzt seine Behauptung einfach als

[1] Ebds. Ein „unmündiger“ Leser muß bei Lesung des Schriftchens von Harnack, besonders obiger Sätze, notwendig zur Überzeugung kommen, erst zur Zeit Gregors VII. sei der Zölibat der Priester „eingeführt“ worden. Solche Unkenntnis mute ich natürlich Harnack nicht zu; aber warum spricht er so verworren? Ich verweise deshalb um so lieber auf die schöne, exakte Abhandlung Funks, Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum, in seinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen, I (1897), S. 121 bis 155.

[2] Von mir unterstrichen.

[3] Das Mönchtum, S. 46.

[4] Ebds. S. 49 f.

wahr voraus. Aber der hl. Benedikt selbst, der Patriarch des abendländischen Mönchtums, zeugt gegen dieselbe.[1] Nicht weniger ist Harnacks Behauptung im Widerspruch mit den späteren Quellen.[2] Nur einzelne Abteien, wie Reichenau, Waldkirch, Säckingen, machten beim Niedergang des Ordens Ausnahmen. Hat übrigens Harnack beim Niederschreiben seines Satzes sich vor Augen gehalten, welche Unmasse von Abteien und Klöstern den Boden Frankreichs, Deutschlands und Italiens bis zum Schlusse des 12. Jahrhunderts bedeckt, und wie viele Insassen damals die einzelnen gehabt haben? Wenn auch alle damaligen Adeligen ins Kloster gegangen wären, so hätten sie nicht genügt, um die Zahl der Insassen der Abteien und Klöster zu erreichen.

Harnack und andere haben sich hier eines argen Verstoßes schuldig gemacht; sie ließen sich hauptsächlich[3] durch die Chroniken verführen, welche in der Regel allerdings nur vom Eintritt Adeliger sprechen. Warum? Etwa weil nur Adelige eintraten? Nein, sondern weil es nun einmal nur bei ihnen, nicht beim „Gemeinen" auffällt, wenn sie das Ordensleben erwählen. Es ist ja heutzutage noch ebenso. Als z. B. ich eingetreten bin, hat kein Hahn darnach gekräht, während die Zeitungen über den Eintritt eines meiner Mitnovizen, der einer alten Dogenfamilie von Venedig angehörte, wohl berichteten. Ich habe in den letzten Jahren schon oft das Urteil aussprechen hören: Bei den Benediktinern in Emaus und den Benediktinerinnen in St. Gabriel zu Prag sind nur adelige Insassen. Warum? Weil die Zeitungen in der Regel nur den Eintritt der Adeligen erwähnen. Tatsächlich gibt es aber daselbst mehr Nichtadelige als Adelige. Die Welt bleibt sich immer gleich.

Ähnlich verhält es sich mit Harnacks Behauptung, die Klosterschulen seien nur für den Adel vorhanden gewesen: natürlich wieder nur eine als wahr vorausgesetzte Behauptung, die großenteils auf derselben Grundlage, wie die eben besprochene, beruht. Die Chroniken berichten

[1] In Reg. c. 2 gibt er dem Abte bezüglich seiner Untergebenen die Mahnung: „quia, sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus, et sub uno domino equalem servitutis militiam bajulamus, quia non est apud eum personarum acceptio." Das 59. Kapitel der Regel hat die Überschrift: „De filiis nobilium vel pauperum, quomodo suscipiantur."

[2] Vgl. Migne, Patr. l. 133, 71; 141, 774; 142, 906; 149, 747.

[3] Ich sage: hauptsächlich; denn es gibt noch andere Gründe, z. B. daß man in manchen Epochen die hohen Ämter und Würden der Abteien mit Adeligen besetzt findet. Bei der Stellung, welche die Abteien mit ihren Äbten damals nach außen einnahmen, beim großen Besitze, der von den Adeligen herrührte, usw., ist dies begreiflich.

von Klosterschulen fast nur, wenn ein hoher Adeliger seine Söhne dahin, den Unterricht zu genießen, geschickt hat. Es war begreiflicher Weise in den verschiedenen Epochen verschieden. Aber eines ist sicher, daß der Benediktinerorden den Unterricht ohne Unterschied von Arm und Reich gerade in dem von Harnack so sehr betonten 11. Jahrhundert, nach der traurigen Epoche des 10. Jahrhunderts, gewährte.[1] Dem groben und gemeinen Volk soll ferner das Kloster so fremd geblieben sein wie das Herrenschloß? Wer hat es aber dann in jenen Jahrhunderten ernährt? Warum siedelte man sich überall um die Benediktiner-Abteien herum an, aus welchen Ansiedelungen die späteren Ortschaften entstanden? Warum das Sprichwort: Unter dem Krummstab ist gut leben? Wozu dienten die zu den Abteien gehörigen Xenodochien und Pfarrkirchen? etwa für die Adeligen? — Doch genug, da dieser Gegenstand nicht in den Rahmen meines Werkes gehört; ich habe ihn nur nebenbei berührt im Zusammenhang mit Harnacks Auslassungen.

Harnacks Erörterungen über den hl. Franz von Assisi und seine Schöpfung im 13. Jahrhundert sind nicht weniger verworren als die früheren; an Widersprüchen mangelt es auch hier nicht. Wir hörten ihn sagen, christliches Leben der gesamten Christenheit sei das Programm Clugnys im 11. Jahrhundert gewesen. Nun schreibt er fünf Seiten später:[2] „Franz v. Assisi hat zuerst dem Mönchtum eigen-

[1] In der gleichzeitigen Vita S. Guillelmi abbatis Divionensis heißt es von ihm: „Cernens vigilantissimus Pater, quoniam non solum illo in loco (Fiscamni), sed etiam per totam provinciam illam, necnon per totam Galliam in plebeiis maxime scientiam psallendi ac legendi deficere et annullari clericis, instituit scolas sacri ministerii, quibus pro Dei amore assidui instarent fratres huius officii docti, ubi siquidem gratis largiretur cunctis doctrinae beneficium ad coenobia sibi commissa confluentibus, nullusque, qui ad haec vellet accedere, prohiberetur: quin potius, tam servis quam liberis, divitibus cum egenis, uniforme caritatis impenderetur documentum. Plures etiam . . . utpote rerum tenues, accipiebant victum, ex quibus quoque nonnulli in sanctae conversationis monachorum devenere habitum" (Acta SS. Ord. S. Ben., saec. VI. p. 1ª, Venetiis, p. 290, n. 14). Über die äußeren Schulen in den Benediktiner-Abteien und den Unterricht für die Laien s. *U. Berlière*, Les écoles abbatiales au Moyen-âge; Écoles externes, in Revue Bénédictine, 1889. t. VI, p. 499 sqq.; p. 506 findet man die eben zitierte Stelle erklärt. In Deutschland und angrenzend daran gab es derartige äußere Schulen an den Benediktinerabteien z. B. in Gembloux im 11. Jh. (cf. Gesta abb. Gemblacens. in Mon. Germ., SS. VIII, p. 540 sq.), Tegernsee, Hersfeld usw. Unter den Besuchern derselben fanden sich immer auch Kleriker oder Priester, welche nicht dem Adel angehörten. Wer dies leugnet, möge das Gegenteil nachweisen.

[2] Das Mönchtum, S. 50.

tümliche Aufgaben für die ganze Christenheit zugewiesen." Wie reimt sich dies zusammen? Allerdings schränkt Harnack auf der Seite, auf welcher er von Franziskus spricht, um diesen herauszustreichen, das Programm Clugnys wieder ein. Die Kluniazenser hätten es mit ihrer Reform auf die Geistlichkeit abgesehen gehabt; Franziskus aber habe keine Unterschiede gekannt. Fünf Seiten früher hatten die Kluniazenser auch keine Unterschiede gekannt: die gesamte Christenheit, also Arme und Reiche, Klerus und Volk. Auch habe Franz von Assisi „nicht einen neuen Mönchsorden stiften wollen"; „zu einem Mönchtum wurde seine Stiftung wider seinen Willen."[1] Trotzdem soll er aber „dem Mönchtum" neue Aufgaben für die ganze Christenheit zugewiesen haben? Aber wann? Als seine Institution noch nicht „Mönchtum" war? Dann hat er dem „Mönchtum" überhaupt keine, nicht bloß keine neuen Aufgaben zugewiesen. Nachher? Aber wann wurde denn die Institution des hl. Franziskus zu einem „Mönchtum"? Ich bitte um die Begriffe und um Aufklärung. Auf solche Phantasieerzeugnisse werden dann Geschichtsepochen: Reform von Clugny, Franz von Assisi, aufgestellt! Je verworrener, desto origineller und geistreicher!

Wie das ganze Schriftchen, so scheint besonders der Abschnitt über Franziskus nur für solche Leser berechnet zu sein, die den Autor zu kontrolieren außer Stand sind. Solche nehmen allerdings ohne weiteres den Satz an, Franziskus habe „das Evangelium dem Volke zurückgegeben, das bisher nur den Priester und das Sakrament besaß".[2] Sie wundern sich nicht einmal, daß erst in der Tertiarierbruderschaft „der Gedanke leise wirksam wurde, daß der der Kirche aufrichtig gehorsame und innerliche fromme Laie der höchsten Güter teilhaftig wird, welche sie vermitteln kann"; daß das tätige christliche Leben dem beschaulichen gleichwertig sein könne.[3] Das ὕστερον πρότερον bei Harnack fällt ihnen gar nicht auf, wenn nämlich dieser dem Orden des hl. Franziskus dasjenige als eigentümlich zuschreibt, was sich zuerst in „dem ihm verwandten der Dominikaner" vorfand. Der Dominikanerorden ist nämlich der erste, welcher nur zum Zweck der Sorge für das Heil der Seelen, nicht bloß an einzelnen Pfarreien, sondern ohne an bestimmte Ortschaften gebunden zu sein, gestiftet wurde; diesen Zweck findet man im Prolog der ursprünglichen Konstitutionen ausgesprochen. Diesem Zwecke und um sowohl gute Prediger als Verteidiger des Glaubens zu bilden,

[1] Das Mönchtum, S. 50.
[2] Ebds.
[3] S. 51.

sollte das Studium, dem doch der hl. Franziskus, wie bekannt, nicht hold war, dienen. Der Dominikanerorden war der erste, welcher dasselbe durch Statuten regelte, und, um auf der Höhe der neuen Zeit zu stehen, die Seinen an die Universität Paris sandte. Die Franziskaner, die Benediktiner, die Zisterzienser, die Eremiten und Karmeliten folgten ihnen nur nach, ohne noch durch Statuten vorbereitet gewesen zu sein.[1]

Nur ein denkunfähiger Leser wird es Harnack glauben, daß „die schönsten mittelalterlichen Kirchengesänge aus dem Franziskaner- und Dominikanerorden stammen".[2] Wer dies behauptet, weiß nicht einmal, wie wenige derselben[3] auch nur zum Vergleiche herbeigezogen werden können mit der Menge jener aus früherer Zeit. Die großen Leistungen der Bettelmönche bedürfen nicht der Lobsprüche auf Kosten Anderer. Wahrheit über alles!

Aber ist es Wahrheit, wenn Harnack in seinem Schriftchen weiter schreibt: „Das, was Sakrament und Kultus bisher nicht schaffen konnten, Heilsgewißheit, wollte die Mystik der Bettelorden erzeugen; aber nicht außerhalb der kirchlichen Gnadenstätten. Das Auge sollte es lernen, den Heiland zu sehen, die Seele sollte durch sinnliche Eindrücke seiner Gegenwart zum Frieden kommen. Aber die ‚Theologie', die hier entstand, kündete auch von der religiösen Freiheit und Seligkeit der über die Welt erhabenen, ihres Gottes gewissen Seele. Sie hat in diesem Gedanken die evangelische (!) Reformation, wenn auch nicht begonnen, so ihr doch den Weg gebahnt."[4]

Ich fordere Harnack hier öffentlich auf — und das genüge als Antwort — mir eine sichere, klare, unanfechtbare Stelle aus den Mystikern,

---

[1] Ich verweise auf meine Einleitung zur Edition der alten Konstitutionen des Dominikanerordens im Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. d. Mittelalters, I, 165 ff. Auf einzelnes komme ich zu sprechen, wenn ich über die Entstehung des Luthertums handeln werde.

[2] S. 51. Alles von mir unterstrichen.

[3] Es können auch nur drei Autoren liturgischer Kirchengesänge in Betracht kommen: Jacopone von Todi (mit Stabat Mater), Thomas von Celano (mit Dies irae) und Thomas von Aquin (mit den dogmatischen Hymnen und der Sequenz für Fronleichnam). Was speziell die Dichtungen des Thomas von Aquin betrifft, vgl. das so gesunde Urteil A. Baumgartners in: Geschichte der Weltliteratur, IV, Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker (1900), S. 456 f. Sollte Harnack auf Kirchengesänge den Nachdruck legen, so stünde es noch schlimmer. Denn die wahrhaft schönen Choralmelodien stammen aus früherer Zeit; findet man im 13. und 14. Jahrhundert für neue Hymnen und Sequenzen schöne ernste Melodien, so sind sie den älteren entlehnt.

[4] S. 52.

besonders aus den deutschen, nachzuweisen, aus der sich die Richtigkeit seiner Behauptung, daß nämlich die Mystik die Heilsgewißheit erzeugen wollte, ergibt. Fürs erste beweist schon Harnacks Ausdrucksweise, daß er keinen richtigen Begriff von der Mystik besitzt. Was heißt denn das: die Mystik erzeugt, will erzeugen? Was versteht denn Harnack unter Mystik? Warum wirft er mit Wörtern und Phrasen so herum, deren Begriff und Sinn ihm so wenig klar sind? Zudem befindet er sich mit seiner Heranziehung der „evangelischen (!) Reformation" betreffs der Heilsgewißheit auf dem Holzweg, was ihm im Verlaufe des Werkes klar werden dürfte.[1]

Wie ist es endlich möglich, daß die ältere Mystik die Heilsgewißheit erzeugen wollte und in der Verkündigung der Seligkeit der über die Welt erhabenen, ihres Gottes gewissen Seele der „evangelischen Reformation" den Weg gebahnt, während nur letztere sie gegeben habe? Da nämlich nach Harnack die Heilsgewißheit das Höchste ist, was Luther der Seele verkündet hat:[2] wie kommt es dann, daß die sogenannten Mystiker des Protestantismus, wie z. B. Valentin Weigel, Jakob Böhme, anstatt beim Luthertum zu bleiben, innerlich mit demselben brachen, sich von ihm abwandten und an die ältere, katholische Mystik anknüpften?

Zum Schlusse noch ein Wort über Harnacks Auffassung des Jesuitenordens, soweit dies im Zusammenhang mit meiner Untersuchung steht. Man ist auf seine Erörterungen gespannt, wenn man den Satz liest: „Der Jesuitenorden ist das letzte und authentische Wort des abendländischen Mönchtums."[3] Mönchtums? Jawohl; denn in ihm „hat das Mönchtum gesiegt".[4] Aber wie? „Dieser Orden hat sich nicht in ein Institut der Kirche gewandelt, sondern die Kirche ist unter die Herrschaft der Jesuiten geraten. Das Mönchtum hat wirklich über die Weltkirche des Abendlandes den Sieg davon getragen."[5] Doch, Harnack möge verzeihen, wenn ich ihn vor allem um den Begriff des Mönchtums frage; denn obige Sätze beweisen, daß ihm der Begriff des Mönchtums unbekannt ist. Möge er also vorher studieren, und dann erst schreiben. Es ist der höchste Unverstand, von einem jesuitischen

---

[1] S. unten im weiteren Verlaufe.

[2] S. oben S. 109 und später.

[3] Das Mönchtum usw., S. 57.

[4] Ebds. S. 58.

[5] Ebds.

Mönchtum zu sprechen; haben doch nicht einmal die Dominikaner und Franziskaner zum Mönchtum im strengen Sinne des Wortes gehört.[1]

Und mit dieser Begriffslosigkeit spielt Harnack weiter. Der Jesuitenorden hat nach ihm den Laien „in seiner Mystik das zugänglich gemacht, was ihnen bisher versagt gewesen war".[2] Wir hören also hier aus seinem Munde auf einmal von einer Mystik des Jesuitenordens. Ich muß deshalb da den mehrfach gemachten Einwurf wiederholen: ich bitte um den Begriff! Denn obwohl ich über derlei Dinge mehr studiert zu haben glaube als Harnack, muß ich doch bekennen, daß mir von einer besonderen Mystik des Jesuitenordens nichts bekannt ist. Eine halbe Seite später erklärt er sich: „Askese und Weltentsagung sind hier zu Formen und Mitteln der Politik geworden, sinnliche Mystik und Diplomatie an die Stelle einfältiger Frömmigkeit und sittlicher Zucht getreten." Sinnliche Mystik! Herr Harnack, ich bitte um den Begriff!

Doch, wer bemerkt nicht, daß hier eine hohle Phrase die andere ablöst? Askese und Weltentsagung sind Formen und Mittel der Politik! Da frage ich denn doch wieder: Herr Harnack, was verstehen Sie denn unter Askese? Ich bitte um den Begriff! Askese, Weltentsagung, Mystik, Diplomatie, Politik, alles in einem Topf! Das sind doch Teufelskerle, diese Jesuiten. Und trotz der Askese und Weltentsagung, die er ihnen, wie wir alsbald sehen werden,[3] zuerkennt, ist die Diplomatie an die Stelle einfältiger Frömmigkeit und sittlicher Zucht getreten! Harnack ist sich gar nicht bewußt, welches Quid pro quo er damit gesagt hat, weil er eben nicht mit Begriffen rechnet. „Askese" und „sittliche Zucht" werden allerdings etwas verschieden geschrieben; aber jede christliche Askese, die bekanntlich auf übernatürlichen Gründen beruht, schließt die sittliche Zucht, welche auf dem Naturrecht beruht, in sich. Die Askese ist religiöse Zucht, die zur einfältigen Frömmigkeit dient und sie nährt. Der gesunde Menschenverstand — mehr braucht es dazu nicht — erkennt sofort die Widersprüche in Harnacks Phrasen; denn wenn man letzteren die wahren Begriffe unterstellt, so ergibt sich: Askese, welche sittliche Zucht in sich schließt und zur einfältigen Frömmigkeit dient und sie nährt, sowie die Weltentsagung be-

---

[1] Wenn sie im deutschen Mittelalter trotzdem ungenau hie und da Mönche genannt wurden, so geschah es, weil in ihren Orden manche religiöse Gebräuche, z. B. Chorgebet, Fasten, Habit, Tonsur, mit dem Mönchischen mehr oder weniger übereinstimmten. Aber nicht einmal dies ist bei den Jesuiten der Fall.

[2] Das Mönchtum, S. 57 f.

[3] Ebend. S. 57, und unten S. 218.

sitzen die Jesuiten; aber bei denselben Jesuiten sind Diplomatie und sinnliche Mystik an Stelle einfältiger Frömmigkeit und sittlicher Zucht getreten!

Wir wissen aber noch nicht, worin sich das neue Harnacksche Mönchtum von dem früheren unterscheidet. „Im Jesuitenorden", sagt er, „ist alle Askese, alle Weltflucht nur Mittel zum Zweck."[1] Aber zu welchem Zweck? Welches Lebensideal, welchen Zweck hat nach Harnack der Jesuitenorden? Es ist ein politisches Lebensideal, ein politischer Zweck: „Die Loslösung von der Welt reicht gerade so weit, als eine solche förderlich ist, um die Welt zu beherrschen; denn der ausgesprochene Zweck ist die Weltherrschaft der Kirche."[2] Wenn dies „die Ausbreitung des Reiches Christi über die ganze Welt" hieße, wäre es ganz recht. Aber es heißt bei Harnack immer politisch, d. h. die Kirche unter sich bringen und dann herrschen.[3] Wo ist das ausgesprochen? Ich bitte Harnack ernstlich um Aufklärung. Bis diese kommt — und ich werde nicht unterlassen, ihn zu mahnen — möge sich der Leser mit meiner Auffassung begnügen, daß der Jesuitenorden denselben partikulären Zweck besaß und besitzt, den ich am Ende des vorigen Paragraphen dem Dominikanerorden zugewiesen habe: Verteidigung des Glaubens gegen Un- und Irrgläubige, besonders die Sorge um das Seelenheil der anderen um der Ehre Gottes willen. Wenn Harnack mit seiner Aufklärung kommen wird, soll er mich auf dem Plan treffen, um ihm zu antworten.

„Wie dieser Orden entstanden ist", schreibt Harnack weiter, „war er das Produkt einer hohen Begeisterung, aber einer Begeisterung aus der Kirche heraus, die jede evangelische (!) Reformation bereits von sich gewiesen."[4] So werfen diese Herren mit Schlagwörtern herum! Evangelische Reformation! Daß Gott erbarm! Luther, den wir in den vorhergehenden Paragraphen bereits zur Genüge kennen gelernt haben, der evangelische Reformator! Was für ein Christentum konnte aus einem Manne mit solchen Prinzipien hervorgehen, als ein solches, wie es tat-

---

[1] Ebds. S. 57.

[2] Ebds. Von mir unterstrichen.

[3] In seiner Schrift „Das Wesen des Christentums" (4. Aufl.), S. 158, behauptet er dies ja auch von der Herrschaft der Kirche: „Das Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat (soll heißen imperat) ist politisch zu verstehen; er herrscht auf Erden, indem seine von Rom geleitete Kirche herrscht, und zwar durch Recht und Gewalt, d. h. durch alle die Mittel, deren sich die Staaten bedienen."

[4] Das Mönchtum usw., S. 58.

sächlich war und in meiner obigen Einleitung geschildert ist? Ein Luthertum, vor dem selbst sein Vater zurückgeschaudert und das er siebenmal ärger fand, als die von ihm gehaßte Gesellschaft unter dem Papsttum. Hatte die Kirche, wollte sie noch christlich bleiben, nicht die heilige Pflicht, diese evangelische Reformation von sich zu weisen?

Aber von welcher Begeisterung ist der Jesuitenorden das Produkt? Doch nur von derjenigen, welche die völlige Hingabe an Gott, mit welcher der hl. Ignatius die vierte Woche seiner Exerzitien abschließt, zur Grundlage und zum Inhalte besitzt: „Nimm hin, o Herr, und empfange von mir meine ganze Freiheit, mein Gedächtnis, meinen Verstand und all meinen Willen. Was immer ich habe und besitze: Du hast mir dies alles gegeben; Dir, o Herr, stelle ich alles wieder anheim. Alles ist Dein Eigentum, schalte damit nach Deinem völligen Belieben. Gib mir nur Deine Liebe und Gnade, denn sie genügt mir." Die Begeisterung mit dieser Grundlage und diesem Inhalte sollte auch die Mitglieder seiner Stiftung beseelen, welche sie hinwiederum anderen, deren Seelenheil zu fördern sie die Aufgabe hatten, beibringen sollten. Harnack möge auch daraus lernen, daß der Jesuitenorden nur ein einziges Lebensideal, die Liebe Gottes über alles, kenne, wie sich dies uns bereits am Schlusse des achten Paragraphen ergeben hat.

Harnack befolgt hinsichtlich seines Urteils über den Jesuitenorden gewissenhaft die Mahnung in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche:[1] „Wir Protestanten können über den Orden nur ein Urteil, zu ihm nur eine Stellung haben. Jede Anerkennung, jede Duldung, die wir seinen Prinzipien und seinem Wirken zuteil werden lassen, ist nicht eine Gerechtigkeit gegen ihn, sondern eine Gleichgültigkeit gegen unsere eigene geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, ein Verrat an unserer Kirche und ihrer rechtlichen Existenz. Er kennt keine Gleichberechtigung der Konfessionen, sondern nur die omnipotente Alleinherrschaft der römischen Kirche . . . Der Jesuitismus ist der schlechthinige Gegensatz des Protestantismus, eine den Seelen gefährliche, die Völker verderbende Karrikatur des Christentums." Der Protestantismus hat sich durch dieses Monitum selbst gerichtet, indem er offen ausgesprochen, daß es ihm gegenüber der Kirche und ihren Institutionen nicht um voraus-

[1] In der 2. Aufl. derselben VI, 641; die Mahnung hat G. E. Steitz zum Verfasser; Zöckler hat sich nicht geschämt, sie im VIII. Bd. der 3. Aufl., (1900), S. 784, wieder völlig approbierend abzudrucken, allerdings in einem von Ungeheuerlichkeiten und Unwahrheiten strotzenden Artikel, der seinesgleichen in der Literatur sucht.

setzungslose, vorurteilsfreie Forschung zu tun ist, ja daß die voraussetzungslose Forschung von vorneherein ausgeschlossen werden müsse. Darüber will ich hier kein Wort verlieren, daß nicht die Kirche oder eine ihrer Institutionen, auch nicht der Jesuitenorden, sich in Gegensatz zum Protestantismus gestellt haben. Die Kirche ist, der Protestantismus ist erst nach fünfzehnhundertjähriger Existenz der Kirche entstanden, und hat sich als Partei der Kirche entgegengestellt.

Harnack schließt sodann mit dem Hinweis auf Luther: „Die Geschichte weise über das Mönchtum hinaus auf die Predigt Luthers, daß der Mensch die Nachfolge Christi beginnt, der in seinem Beruf und Stand durch Glauben und dienende Liebe mitarbeitet am Reiche Christi.“[1] Was? Erst Luther hat dies gesagt? Luther hat dies nur der Kirche nachgesagt, wie nunmehr auch Harnack erkennen wird; Luther hat der Kirche eine von ihm verzerrte Lehre untergeschoben, um für sich die echt katholische in Pacht zu nehmen, nur mit dem Unterschiede, daß die Kirche wie auch ihr Stifter Jesus Christus nicht den lutherischen toten Glauben, sondern allein den lebendigen fordert.

11. Luther über die „Mönchstaufe“; Thomas v. Aquin, angeblicher Erfinder derselben.

Luther drückt sich in seiner Schrift über die Gelübde betreffs deren Verhältnisses zur Taufe teilweise zurückhaltender als später aus. Doch geht es ohne Entstellungen nicht ab, nämlich daß den katholischen Lehrern zufolge der Mensch durch seine natürlichen Werke Gnade und Sündennachlaß erlange, Christus geleugnet werde und man vom Glauben abfalle. Aber er beruft sich nicht auf Thomas, sondern auf das Hörensagen bezüglich des Satzes, daß, so oft ein Religiose durch eine noch so geringe Reue das Ordensgelübde in seinem Herzen erneuere, er ebenso oft in den Orden eintrete. Den Ordenseintritt habe jener, der dies gesagt, der Taufe gleichgestellt, aber dies täten alle.[2] Merkwürdig ist, oder vielmehr nicht merkwürdig, daß Luther die Vorwürfe, welche er gegen

[1] Das Mönchtum S. 60.

[2] Weim. VIII, 596: „His auribus audivi quosdam maximi nominis inter eos docere, religiosum esse hac gratia ditissimum, ut, quoties renovarit votum religionis in corde suo per contriciunculam aliquam, toties a novo ingrederetur religionem. Hoc autem ingredi baptismo aequabat, sicut aequant omnes.“ Kawerau zitiert aus der Anm. zu Bernhard De praec. et dispens., Migne, t. 182, p. 889, die zwei Briefe des hl. Hieronymus, ohne Quellenangabe,

die Gelübde erhob, hier, ohne es zu wissen, selbst zum Teil widerlegt. Er behauptete, wie wir bereits wissen, den Papisten zufolge hätten dieselben rechtfertigende Kraft, es würde durch sie Sündennachlaß erwirkt; hier bekennt er, es sei trotz der Gelübde Reue, also Buße, erfordert gewesen.

Luther schreibt weiter, alle stellten den Ordenseintritt der Taufe gleich. Nun war diese Lehre gerade in seinem Orden nicht sehr verbreitet. Als wenigstens der abgefallene Franziskaner Ägidius Mechler dem Augustiner-Eremiten Bartholomäus von Usingen, dem Lehrer Luthers, die Thomisten vorhielt, welche lehrten, der Eintritt in den Orden sei eine zweite Taufe, da antwortete Usingen, daß er dies mit den Thomisten abmachen solle, er selbst habe nie so etwas gelehrt oder geschrieben. Er wisse aus der Schrift, daß die Sünden durch die Buße nachgelassen würden, die Schrift spreche nicht vom Eintritt in den Orden.[1] Aber lehrten die Thomisten etwas anderes? Übrigens hatte Luther noch 1521 an der angeführten Stelle gar nicht die Thomisten im Auge, sondern gerade die Franziskaner, und zwar namentlich Heinrich Kühne, von dem er im Jahre 1533 (wahrscheinlich, wie gewöhnlich, mehr Falsches als Wahres berichtend) erzählt, daß er ihm und anderen jungen Ordensgenossen, als sie zu Arnstadt im Franziskanerkloster auf Besuch waren, über Tisch darüber einen Vortrag gehalten habe.[2]

Wenn Kühne, wie nicht zu zweifeln, seinen Ausspruch von der völligen Hingabe an Gott, von der Liebe Gottes über alles, selbst über das Theuerste, nämlich den eigenen Willen, verstanden hat, so hat er nur etwas ausgesprochen, dem der von Luther über alle Scholastiker erhobene Lieblingsschriftsteller, nämlich Tauler, schon längst vorher in kräftiger Weise Ausdruck gegeben hat.[3] Und da es sich bei Tauler um

[1] Libellus in quo respondet confutationi fratris Egidii Mechlerii monachi Franciscani. Erphurdiae 1524, Bl. g iij.

[2] Erl. 31, S. 280.

[3] Predigt am 22. Sonntag nach Pfingsten, korrigiert nach einer Kopie der verbrannten Straßburger Hs.; vgl. dazu die Frankfurter Ausgabe, II, 294. „Der wahre Minne hätte, der fiele mit seinem Urteile und mit all seinen Gebrechen in ein minniglicheſ Einsinken in Gott in seinen wohlgefälligen guten Willen, in einem wahren Ausgange alles eigenen Willens. Denn wahre göttliche Minne, die macht den Menschen verleugnend seiner selbst und alles eigenen Willens. Und davon so fällt der Mensch in diesem vor die Füße Gottes und begehrt des Urteiles von Gott in der Minne, daß Gottes Gerechtigkeit genug geschehe an ihm und an allen Kreaturen, daß Gottes Wille an ihm werde nach seinem allerliebsten Willen, wie er es ewiglich gewollt hat und in seinem ewigen Willen vorgeordnet hat oder noch ordnen will, es sei in dem Fegefeuer oder wie es ihm wohlbehagt, was oder wie oder wann oder wie lange oder wie schier,

die vollkommene Liebe handelt, die ja in sich die vollkommene Reue mit beschlossen hat, so konnte er nicht bloß vom Nachlaß der Strafe, sondern auch von dem der Sünde und Strafe sprechen. Selbst der Autor der von Luther zweimal herausgegebenen „Theologia deutsch" (im Jahre 1516 und 1518), von der er sagt, es sei ihm nächst der Bibel und Augustin kein Buch vorgekommen, daraus er mehr erlernt habe, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien,[1] trägt im Grunde keine andere Lehre vor.[2] Von der völligen inneren Hingabe an Gott bei Ablegung der Profeß, nicht aber vom bloßen Eintritt in den Orden und vom Anziehen des Ordenskleides, oder von der rein mechanischen Ablesung der Profeßformel verstanden auch die katholischen Zeitgenossen Luthers den Satz (nicht ein „Dogma"), daß, wer also die Profeß ablege, wie ein Kind bei der Taufe rein werde.[3] Ein solcher nimmt ja Gott zu seinem alleinigen Erb-

Herr, wie du willst. Ebenso, ob der Mensch (im Himmel) groß oder klein, nahe oder ferne sein soll — alles soll fallen in seinem (Gottes) Willen, und (der Mensch) soll sich freuen, daß Gottes Gerechtigkeit genug geschehe an seiner Kleinheit und an einem unwürdigen Menschen seiner Großheit und Hoheit, und minnet da. Und also wird eines anderen Gnade dein. Kinder, dies wäre wahre Minne. O, der in einen solchen Kehr könnte geraten an seinem letzten Ende, daß er also allzumal fiele in Gottes Willen und darin gefunden würde; hätte er alle die Sünde getan, die alle die Welt je tat, er führe ohne alles Mittel hin. Aber dies kann dir niemand geben als allein Gott, und wie kein sichereres noch besseres Sterben ist als hierin, so gibt es kein edleres noch nützeres Leben als hierin allzeit zu leben. Und hierin nähme der Mensch wunderlich zu ohne Unterlaß."

[1] Vorrede vom Jahre 1518; Weim. I, 378. Luther sagt auch, weder in lateinischer, griechischer noch hebräischer Zunge habe er Gott also gehört und gefunden, wie hier in deutscher Zunge.

[2] Theologia deutsch, ed. Pfeiffer, 2. Aufl. 1855, c. 8, p. 28: „Sobald der Mensch wieder einkehrt mit seinem Gemüt und mit ganzem Willen und seinen Geist kehrt in Gottes Geist über die Zeit, so wird das alles wiedergebracht in einem Augenblick, das früher verloren war. Und möchte das der Mensch zu tausend Malen an dem Tag tun, so würde da allezeit eine neue wahre Vereinigung."

[3] Um nur einige zu erwähnen, so gibt der bereits angeführte Dominikaner Markus von Weida im Jahre 1501 ausdrücklich die völlige Hingabe, das vollständige Opfer „des Alleredelsten und Besten, das der Mensch hat und das Gott über alles Gebet und Opfer am höchsten und liebsten annimmt: das ist das Herz und der freie Wille desselben", als Grund an. „Dies geschehe vorzüglich im Orden, wo man sich verpflichtet, künftighin nicht nach seinem Gefallen, sondern nach dem Willen Gottes und des Obern zu leben. Denjenigen, welche dort das Gelübde des Gehorsams recht ablegen, tut Gott auch die Gnade, daß er sie reinigt von allen Sünden, und sie sind bei ihm geachtet, als ein unschuldig Kind, das jetzund aus der Taufe gehoben wird." Bei Hasak, Die letzte Rose, S. 49 f. N. Paulus, Markus von

teil.[1] Darum sagt man: sich völlig Gott weihen. Nur wenn der Profeß dieser Begriff in Wirklichkeit unterliegt — und das ist die kirchliche Auffassung —, dann hat sie Wert vor Gott. Bereits der heilige Augustin schreibt: „Nicht das rühmen wir in den Jungfrauen, daß sie Jungfrauen, sondern daß sie Gott geweiht in frommer, tugendhafter Enthaltsamkeit Jungfrauen sind."[2] Nur so bewahrheitet sich der Ausspruch der Nachfolge Christi[3]: „Verlasse alles, und du wirst alles finden."

Luther hatte dies im Jahre 1516 noch halbwegs verstanden; im Jahre 1521 war ihm für derartiges das Verständnis völlig entschwunden. Wie in anderen Punkten, so wurde er auch in diesem ein Bekämpfer der Kirche und der Orden. Er wird nach 1521 über die „Mönchstaufe" sehr gesprächig, während er früher, seit 1516, als er sein „System" in den Grundzügen bereits fertig hatte, darüber nicht ein Wort verloren hatte. Nun aber weiß Luther auf einmal zu erzählen, daß er schon nach seiner Profeß an die Wirkungen derselben gemahnt worden sei. Harnack zitiert[4] „eine der charakteristischsten" Stellen, die einer Schrift Luthers vom Jahre 1533 entnommen ist:[5] „Mir ward auch also Glück gewünscht, da ich Profession getan hatte, vom Prior, Convent und Beichtvater, daß ich neu wäre als ein unschuldiges Kind, das jetzt rein aus der Taufe käme." Aber in welchem Orden, in welchem Kloster herrschte nach der Profeß

Weida, in Zeitschrift für katholische Theologie, XXVI, Jahrgang 1902, S. 253 f. Natürlich ist die völlige Hingabe in der Praxis selten der Fall, mithin auch die volle Wirkung. Auch Geiler v. Kaisersberg schreibt: „Das Ordensleben ist nach der Meinung der Heiligen gleichsam eine zweite Taufe, weil man in ihm wie in der Taufe allem, was weltlich ist, gänzlich und rückhaltlos entsagt." Dies geschieht aber nicht ohne, sondern mit Christus. „Gleichwie der Täufling das Leiden und Sterben Christi an sich darstellt, so ertötet auch der Novize bei seinem Eintritt .... das alte Leben, und wird mit einem neuen umkleidet und dem Leiden Christi gleichförmig gemacht." De Lorenzi, Geilers von Kaisersberg ausgewählte Schriften, I (Trier 1881), S. 278 f. Der 1468 verstorbene Dominikaner Johann Herolt (Discipulus) schreibt in seinem Sermones de tempore et de Sanctis (Argentinae 1484), sermo 121, P, ohne eigene Bemerkung nur die unten S. 232, Anm., reproduzierte Stelle aus Thomas 2. 2., qu. 189, a. 3 ad 3, ab, wo vom Erlaß der Strafe die Rede ist.

[1] Ps. 15, 5: „Dominus pars haereditatis meae et calicis mei, tu es qui restitues haereditatem meam mihi."

[2] De s. virginitate, n. 11: „Nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines."

[3] Imit. III, 32.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., III, 737.

[5] Erl. 31, S. 278 f. Es ist die Kleine Antwort auf Herzogs Georg Buch.

dieser Gebrauch? Bei Luthers Ordensgenossen in Erfurt, wo er Profeß ablegte, oder anderswo in Deutschland? Usingen, der ebenfalls in Erfurt ein paar Jahre später die Profeß machte, wußte, wie wir soeben gesehen haben, nichts davon. In der Tat, obwohl Luther zu Lebzeiten des Staupitz manches gesagt hat, was ihm von letzterem einen Vorwurf zugezogen hatte, so getraute er sich doch nicht, solches zu dessen Lebzeiten zu behaupten. Im Jahre 1533 war auch Usingen bereits tot[1]; Luther hatte mithin keinen Widerspruch mehr zu befürchten, denn die abgefallenen Ordensgenossen trieben es ärger als er selbst. Übrigens muß Luther selbst Zeuge dafür sein, daß dies bei ihnen in Erfurt nicht im Brauche war, denn sogar die Doktrin über die „zweite Taufe" war daselbst unbekannt. Als nämlich er und andere junge Mönche, seinem bereits zitierten Bericht zufolge, in Arnstadt aus dem Munde des Franziskaners Kühne die Worte darüber hörten: „da sperrten wir junge Mönche", wie er sagt, „Maul und Nasen auf, schmatzten auch vor Andacht gegen solch tröstliche Rede von unserer hl. Möncherei. Und ist also diese Meinung bei den Mönchen gemein gewesen." Und gerade Luther und seine Genossen wußten vorher nichts davon.

Natürlich gibt Luther der „Mönchstaufe" einen ganz andern Sinn, als sie in Wahrheit gehabt hatte, worüber im nächsten Paragraphen. Mit keiner Silbe erwähnt er die erforderte völlige innere Hingabe an Gott; er läßt den Leser in der irrigen Meinung, das bloße Annehmen des Ordens durch die Profeß genüge, und es handle sich ausschließlich um ein eigen, äußeres Werk des Ordensmannes. „Der (katholische) Stand der Vollkommenheit heißt nun eine Mönchskappe und Platte"![2] Da kann natürlich von keiner Hingabe die Rede sein.

Dies beweisen auch seine Anekdoten, die er zur Bestätigung anführt. Seine Quellen sind aber sehr verdächtig, denn zum Teil hat er sie selbst fabriziert. So z. B. begleitete er den Brief der Herzogin Ursula zu Münsterberg, in welchem sie über ihre und zweier anderer Flucht aus dem Kloster in Friedberg berichtet, mit einem den Inhalt des Briefes approbierenden Schreiben. Die Herzogin sagt nämlich in dem Briefe unter anderm: „Wir haben geglaubt, daß wir durch Annehmen des Ordens gefreit würden von Pein und Schuld, und daß es eine andere Taufe wäre. Und so oft wir in unserem Gemüte denselben Vorsatz erneuerten, daß wir gedächten, wenn wir es nicht getan hätten, wir

[1] Er starb am 9. September 1532. S. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen, S. 125.

[2] Erl. 7, 334.

wollten es noch tun, so erlangten wir Vergebung aller Sünden, welches man uns öffentlich auf der Kanzel verkündigt hat. Ist das nicht Gotteslästerung und göttlicher Wahrheit widersprochen?“[1] Dies ist echt lutherisch. Hat vielleicht Luther den Brief verfaßt? Ursula berichtet zwar, sie habe den Brief „ohne aller Menschen Rat und Hülfe geschrieben“.[2] Aber wozu diese Bemerkung, wenn sie nicht Angst gehabt hätte, man würde den wahren Verfasser erraten und aus Stil und Inhalt des Briefes Luthers Stil und Werk erkennen? Doch alle Hinterlist nützte nichts, um zu verdecken, daß ihr der Brief von Luther in die Feder diktiert wurde, was sich einem jeden, der einigermaßen lutherfest ist, von selbst aufdrängt. Durch die Schlauheit, den Brief zurückzudatieren (wie es Luther im J. 1520 mit jenem an den Papst getan hatte),[3] und zwar in eine Zeit, in der Ursula noch fest im Kloster saß, haben sie und Luther nur sich selbst verraten. Denn die Flucht fand im Oktober 1528 statt, der Brief, der nach der stattgehabten Flucht geschrieben wurde, ist vom 28. April desselben Jahres datiert! Diese Herzogin war eine Person würdig ihres Meisters, wie wir aus einer Gegenschrift erfahren, welche von den Nonnen jenes Klosters den 18. Februar 1529 verfaßt wurde.[4]

Aber nicht bloß ein Weib, sondern auch ein Mann, ja ein Meister der Theologie und Dominikaner, der Provinzial Hermann Rab,[5] mußte

---

[1] Erl. 65, 139.

[2] Ebds., S. 163.

[3] S. oben S. 125.

[4] Bruchstücke aus derselben wurden von Seidemann in Erläuterungen zur Reformationsgeschichte (Dresden 1844), S. 115 veröffentlicht. Die Herzogin, heißt es S. 116, sei über zwölf Jahre vom singen und lesen im Chore und aufstehen zur Metten dispensiert gewesen, seit acht Jahren sei sie zu keiner Hore mehr gekommen, ebenso sei seit fünf Jahren eine andere Abtrünnige zu keiner Mette mehr gegangen. Beide beschäftigten sich nur mit Luthers Sekte und Büchern, wogegen die übrigen bisweilen gesprochen und der Obrigkeit es angesagt hätten. Infolge davon wurden jene gegen Alle verbitterten Herzens, so daß, wenn zwei Schwestern miteinander sprachen, sie Verdacht faßten, man rede und handle gegen sie, trotzdem man sich gegen sie freundlich entschuldigte. Da die übrigen dem Luthertum nicht zustimmen wollten, hätte es nichts genützt, sie auf Händen zu tragen; sprach man gegen Lutherisches, selbst wenn es sie nicht betraf, wurden sie so entrüstet, als hätte man ihren Augapfel versehrt.

[5] Er war seit 1516 Provinzial der sächsischen Provinz und starb anfangs 1534; sein Nachfolger war Johannes Mensing. S. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1903), S. 9 ff. 15. 43. Enders, II, 71, ist hier sehr unkritisch.

Luther als Zeuge dienen. Luther veröffentlichte in der Tat eine Predigt desselben, welche dieser von der Kanzel herab vor Klosterfrauen über denselben Gegenstand bei Gelegenheit einer Profeß gehalten hatte.[1] Ist sie in all ihren Teilen echt? Luthers Autorität kann wahrhaftig nicht mehr ins Feld geführt werden. Sehen wir also zu. Der Text der Predigt ist lateinisch. Also in jener Zeit vor Klosterfrauen in Sachsen eine lateinische Predigt? Und Rab konnte doch deutsch schreiben und sprechen, wie sich aus seinem Briefe ergibt, den er an die Klosterfrau Katharina von der Plawnitz, im Dominikanerinnenkloster zu Kronschwitz im Weimarischen, gegen Luthers Anhängerin Katharina von Friesen, Klosterfrau daselbst, im Jahre 1527 geschrieben hat.[2] Woher bekam denn Luther die Predigt? Er sagt, sie sei nur bruchstückweise während der Predigt nachgeschrieben worden.[3] Von wem? Natürlich von einem der Freunde Luthers, der ihm die Exzerpte übermittelt hat. Daß aber Luthers Freunde nicht auf mehr Glauben oder größere Zuverlässigkeit Anspruch machen können, als er selbst, liegt auf der Hand. Dies vorausgesetzt, begreift man, wie sich gerade diese „Bruchstücke" für Luthers Bemerkungen und Schimpfereien eignen mußten. Den Nonnen, beziehungweise jener, die die Profeß ablegte, wird gleich anfangs aus Aristoteles Politik ein Text gepredigt. Dann hören sie: es sei groß, Gott für Erbauung von Kirchen Zeitliches zu opfern, denn dadurch hoffe man Vergebung seiner Sünden zu erlangen; aber größer ist es, wenn jemand Gott seine Seele durch sein Wahlvermögen und seinen eigenen Willen opfert, wie der Ordensmann tut, der dadurch vollen Nachlaß erlangt, als empfange er die Taufe,[4] usw. So geht's weiter, alles wie erwünscht für Luthers Randglossen: es bedürfe nicht Christi, nicht des Glaubens, keiner Gnade, nur des eigenen Werkes; die Taufe und an Christus glauben sei nichts im Vergleich zu diesen Opfern; nicht durch Christus, sondern durch Verleugnung Christi und durch eigenes Werk hoffe man die Sündenvergebung usw.

[1] Ein Originaldruck ist in der Vat. Bibl., Pal. IV, 121, mit der Überschrift: Exemplum theologiae et doctrinae papisticae. Auch in Opp. lat. var. arg., VII, 21, wo das falsche Datum 1523. Der Sermo beginnt: Incipit sermo eximii magistri nostri I (statt H) R. provincialis Ord. Praedicatorum.

[2] Herausgegeben in: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen theologischen Sachen auf das Jahr 1721 (Leipzig), S. 700 ff. Nunmehr teilweise bei Paulus a. a. O., S. 12 ff.

[3] „Sermo . . . frustillatim . . . ex ore dicentis excerptus."

[4] „ . . . qui offert deo animam per liberum arbitrium et propriam voluntatem, sicut facit religiosus, qui per hoc consequitur plenariam remissionem, quasi susciperet baptismum."

Ist es nun unwahrscheinlich, daß Luther oder seine Gesinnungsgenossen die Predigt, wenn auch nicht ganz fabriziert, so doch an einzelnen Stellen gefälscht haben?[1] Dahin gehören unter anderen jene über die Sündenvergebung, über die Opferung der Seele durch den freien Willen. Was soll letzteres auch heißen? Es ist zu unsinnig, als daß es einem alten Theologen nur konnte angedichtet werden. Die Seele opfert man gerade durch das Gelübde des Gehorsams, indem man den freien Willen opfert.[2] Luther hat das wohl gewußt; aber in seinem blinden Hasse erdichtete er diese Stelle, um dann dazu die Randglosse zu machen: „Die Gnade ist nicht notwendig, es genügt der freie Wille", „der Religiose ist ein Gegner Christi und ein sakrilegischer Verderber des Glaubens". Die Stelle über die „Mönchstaufe" muß zur Randglosse herhalten: „Siehe da die glorreichen Wiedertäufer! Du siehst, wie sie der Taufe, ja Christo selbst ihre abenteuerlichen Erdichtungen sakrilegisch und blasphemisch gleichstellen."[3] Wenn etwas, so beweist diese Glosse, daß Luther die Welt weismachen wollte, nach der Lehre der Mönche oder der Kirche verliere man durch die Sünde die Taufe, man falle in den Stand der Erbsünde zurück; die neue Taufe sei die Mönchstaufe ohne Christi Blut, nur durch eigen Werk, darum sind sie Wiedertäufer.

Nun, und wer ist denn nach Luther der Erfinder dieser Mönchstaufe, ja der Mönchstaufe überhaupt? Luther weicht in Beantwortung dieser Frage in nichts von Melanchthon, der Thomas von Aquin als den Schuldigen bezeichnet, ab, ja er ist hierin sein Schüler geworden, wie er sonst sein Lehrer war. Ihm ist in den Jahren nach 1521 ebenfalls Thomas v. Aquin derjenige, welcher nicht bloß den einfachen Ordenseintritt der Taufe gleichsetzt, sondern auch derjenige, der dies zuerst getan

---

[1] Merkwürdig ist auch, daß Luther nur die Anfangsbuchstaben, teilweise falsch, von Hermann Rab bringt. Warum so mysteriös? Sonst ist das nicht seine Manier, wie jeder weiß. Ja, im Werke verschweigt er sogar die Anfangsbuchstaben und sagt, der sermo sei „a quodam magni nominis dominicastro in coenobio quodam huius regionis miserrimis illis puellis, quas nonnas vocamus, non multo ante hos dies praedicatus ad commendandum nonnarum institutum". Also auch das Kloster wird nicht genannt, ganz gegen Luthers Gewohnheit, wenn er schimpft.

[2] Das wußte ein Theolog aus der katholischen Lehre, die der hl. Thomas in Ep. ad Philipp. c. 2, lect. 3 also widergibt: „Obedientia inter alias (virtutes) est maxima. Nam offere de rebus exterioribus est magnum, sed maius si de corpore, maximum autem si de anima et voluntate tua, quod fit per obedientiam. 1. Reg. 15: Melior est obedientia quam victimae, et auscultare magis quam offere adipem arietum."

[3] Am Rande der genannten Predigt.

hat.[1] Dieses führt Luther besonders im Jahre 1533 aus: „Solch schändliche, lästerliche Lehre von der meineidigen, treulosen, abtrünnigen Mönchentaufe haben sie erstlich von Sankt Thoma Predigerordens, der doch selbst an seinem Ende auch verzweifelt und sprechen mußt wider den Teufel: ich glaube, was in diesem Buche — er meinte die Bibel — steht.[2] Von dem haben sie es in alle Orden, in alle Klöster und in aller Mönche Herzen getrieben, und so manch feine Seele ihr Leben lang gemartert und endlich durch Verzweiflung in den Abgrund der Hölle gestoßen, sodaß ich die Möncherei wohl mag nennen — als ein erfahrner Mönch, der mit großem Ernst ein Mönch sein wollte — ein höllisch Giftküchlein, das mit Zucker überzogen ist." [3]

Hat aber Luther recht? Ist Thomas der Erfinder der „Mönchstaufe"? Nichts weniger als das. Die richtige Lehre darüber geht auf die Vitae Patrum, also in das Ende des vierten Jahrhunderts zurück.[4] Erst fast tausend Jahre später erschien der hl. Thomas auf dem Plan.

Thomas beruft sich hinsichtlich des Verhältnisses der Wirkungen der Ordensprofeß zu den Wirkungen der Taufe zweimal[5] auf die genannten Vitae.[6] Mit demselben Rechte hätte er zwei Briefe des hl. Hieronymus dafür zitieren können,[7] in denen dieser die Profeß mit dem Taufbund

---

[1] Weim. XIV, 62, 23 (zum J. 1523); vgl. Z. 5. Und 1524 schreibt er: „Sie werfen solche Stände auf, durch welche man soll selig werden, wie Thomas, der Predigermönch, unverschämt geschrieben hat: wenn einer in einen Orden geht, daß es also viel sei, als wenn er jetzt aus der Taufe käme. Da verheißen sie Freiheit und Vergebung der Sünden durch eigene Werke. Solch Lästerung muß man hören" usw.

[2] Dies ist eine Lüge! Woher hat Luther dieselbe? In den alten Legenden ist für sie auch nicht der geringste Stützpunkt.

[3] Erl. 31, 279. Es ist „Die kleine Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch" aus dem Jahre 1533. Ähnlich spricht dann Luther auch später, z. B. in: Schmalkaldische Artikel, Erl. 25, 143.

[4] Nicht zwar in der lateinischen Übersetzung, die in Bezug auf das sechste Buch erst aus dem 6. Jahrhundert stammt, wohl aber im griechischen Original. S. bei Migne, t. 73, Proleg., p. 42, 49.

[5] 2. 2. qu. 189, a. 3 ad 3, und ebenso 4 Sent., dist. 4, qu. 3, a. 3, qu. 3.

[6] Bei Migne, Patr. l., t. 73, p. 994: „virtutem, quam vidi stare super baptisma, vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spiritualem."

[7] In Ep. 39 (n. 3) tröstet er c. 384 Paula über den Tod ihrer Tochter, die nach dem Tode ihres Mannes „propitio Christo, ante quatuor ferme menses secundo quodam modo propositi se baptismo laverit, et ita deinceps viverit, ut calcato mundo, semper monasterium cogitarit" (Migne, Patr. l., t. 22, p. 468). Noch deutlicher spricht er im Jahre 414 an die Jungfrau Demetrias, ep. 130, n. 7 (Migne, l. c., p. 1113): „Nunc autem quia saeculum reliquisti, et secundo post baptismum

vergleicht, da man da wie dort dem Teufel und seinen Werken sowie seiner Welt entsage. Der hl. Bernhard greift diesen Gedanken auf, mehr um ihn des weitern zu erörtern und genauer dahin zu bestimmen: man solle nicht bloß dem Teufel und seinen Werken, sondern auch der Welt und seinem Eigenwillen entsagen. Der Taufbund soll nicht bloß erneuert, sondern auch verstärkt werden, indem wir desjenigen uns gänzlich entledigen, was uns wieder in die Botmäßigkeit des Teufels, dem wir in der Taufe entsagt haben, gebracht hat.[1] Wir wissen aus dem ersten Paragraphen, daß auch Luther noch im Jahre 1519, als er noch ungetrübter dachte, die Gelübde und das Ordensleben mit dem Taufbund in Verbindung brachte: sie dienten dazu, „seiner Tauf End zu gewinnen".[2]

Andere Lehrer vor Thomas der Kürze halber im Texte übergehend,[3] frage ich, welches war die Ansicht des hl. Thomas? Vor allem ist zu konstatieren, daß er darüber immer nur nebenbei und zwar mit wenigen

---

gradu inisti pactum cum adversario tuo dicens ei: ‚Renuntio tibi, diabole, et saeculo tuo et pompae tuae et operibus tuis', serva foedus quod pepigisti . . ."

[1] Sermo 11 De diversis (Migne, t. 183, p. 570, n. 3): „Irritum fecimus foedus primum: tibi peccavimus, Domine, satanae et operibus eius obligantes denuo nosmetipsos, jugo iniquitatis colla ultronee submittentes et subicientes nos miserae servituti. Itaque, fratres mei, rebaptizari nos convenit, secundum foedus inire necesse est, opus est professione secunda. Nec iam sufficit abrenuntiare diabolo et operibus eius, mundo pariter abrenuntiandum est et propriae voluntati . . . non resarcire tantummodo foedus primum, sed etiam roborare solliciti, ipsis quoque affectibus pariter abrenunciamus." Vgl. ibid. Sermo 37, n. 3, besonders aber De praecepto et dispens., c. 17. n. 54 (Migne, t. 182, p. 889): Vergleich zwischen erster und zweiter Taufe. Alles geht auf die vollkommene Entsagung, auf die Verähnlichung mit Christus, auf die Erneuerung und Bekräftigung des Taufbundes hinaus.

[2] S. oben S. 39.

[3] So z. B. Peter Damian, Opusc. 16, c. 8 (Migne, Patr. l., t. 145, p. 376): „Legisti aliquando vitae monasticae propositum secundum esse baptisma? Sed quia hoc inveniri in dictis patrum perspicuum est, negare licitum iam non est." Odo von Cluny sagt ebenfalls: „Sicut in libro Gerontico dicitur: eadem datur gratia in monachico habitu, quae et in albis baptismi." (Migne. l. c., t. 133, p. 554). Odo beruft sich also wie der hl. Thomas auf die Stelle in den Vitae Patrum (βίβλος τῶν ἁγίων γερόντων). Spätere Literatur s. oben S. 221, Anm. 3; 222, Anm. 3, und bei Rosweid in seiner Ausgabe der Vitae Patrum (bei Migne, t. 73, p. 182 f.). Ich führe dazu noch an den berühmten Pariser Theologen Jodocus Clichtove (Freund Jakobs Faber von Etables). Derselbe sagt in dem von ihm verfaßten „Sermo de commendatione religionis monastice", den sein einstiger Schüler, der Kluniazenser Gottfried d'Amboise im Generalkapitel zu Clugny am 13. April 1513 hielt, unter anderem: „Quod enim vite genus religionis professione, in sue

Worten handelt.[1] Sodann gilt weder ihm, noch überhaupt Einem die Lehre darüber als Glaubens- oder als ein allgemein überlieferter Lehrsatz, sondern als Meinung; ja, der hl. Thomas gebraucht nicht einmal das Wort des hl. Hieronymus, Peters Damian oder des hl. Bernhard von der zweiten Taufe, er zitiert nur approbierend sowohl in den Sentenzen als in der Summa die oben gebrachte Stelle aus den Vitae Patrum, und knüpft daran seine Bemerkungen; er schränkt sogar in seiner Summa die Aussage genannter Quelle, daß man durch den Eintritt in einen Orden dieselbe Gnade erhält wie die Getauften, ein, indem er sagt: „Würden die Eintretenden aber auch nicht von jeder Strafe, die sie verdient, befreit"[2] usw. Das eigentliche Fundament ist für ihn wie für jeden anderen das Sakrament der Taufe; was immer sonst Taufe genannt wird, hat den Namen nur relativ, d. i. im Verhältnis zur Wirkung des Sakramentes,[3] nicht aber zum Wesen und zur Würde der Taufe, die ja den unauslöschlichen Charakter einprägt. Es handelt sich, wenigstens bei der sogenannten zweiten Taufe, um Analogie, nicht um Synonymie. Und obwohl Thomas als junger Magister in seiner ersten Schrift gegen Wilhelm von St. Amour, stillschweigend im Anschluß an den hl. Bernhard, sagt: „Gleichwie der Mensch in der Taufe durch die religiöse Verpflichtung des Glaubens an Gott gebunden wird und die Sünde stirbt, so stirbt einer durch das Ordensgelübde nicht nur der Sünde, sondern auch der Welt, damit er Gott allein lebe in jenem Werke, in welchem er sich durch Eidschwur verpflichtet hat, Gott in Zukunft zu dienen",[4] so hat er doch nirgends in seinen Werken, so weit-

prime institutionis decore conspecte, praestantius invenias aut congruentius ad salutem aut expeditius ad capessendam viam vite? Id apertissime Bernardi comprobat testimonium in lib. de praec. et dispens. (c. 17) dicentis: Audire vultis a me, unde inter cetera penitentie instituta monasterialis disciplina hanc meruerit prerogativam, ut secundum baptisma nuncupetur" etc. Ms. Bibl. Mazarine, n. 1068, fol. 159 b.

[1] An den bereits angeführten Stellen.

[2] 2. 2. qu. 189, a. 3 ad 3: „Legitur in Vitis Patrum (libro 6, libello 1, n° 9), quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenae, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio terrae sanctae."

[3] 4. Sent., dist. 4 qu. 3, a. 3, qu. 1: „Dicitur aliquid baptismus secundum proportionem ad eundem effectum, et sic dicitur baptismus poenitentiae et baptismus sanguinis", wie der Lombarde davon spricht.

[4] Contra impugnantes Dei cultum et religionem, c. 1, n. 2: „Sicut autem in baptismo homo per fidei religionem Deo ligatur, peccato moritur: ita per votum religionis non solum peccato, sed saeculo moritur, ut soli Deo vivat in illo opere, in quo se Deo ministraturum devovit fidei."

läufig er auch über das Ordensleben geschrieben und so häufige Gelegenheit sich geboten hat, den Ausspruch getan, daß, wenn einer in den Orden gehe, dies soviel sei, als wenn er gerade aus der Taufe käme, oder daß das Klosterleben der Taufe gleich käme.

So einfach hingestellt, wäre ja der Satz auch falsch, wenigstens sehr mißverständlich. Der bloß äußerliche, materielle Eintritt in den Orden tut's nicht. Wer mit schwerer Sünde belastet die drei Gelübde ablegt, erhält nicht bloß nichts, sondern wälzt Gottes Zorn auf sich;[1] und der hl. Thomas sagt ausdrücklich: es gibt solche im Stande der Vollkommenheit, die eine unvollkommene oder gar keine Liebe besitzen, wie viele Bischöfe und Ordensleute, die im Zustande der Todsünde sich befinden, während viele gute Seelsorger eine vollkommene Liebe haben.[2] Er, wie alle übrigen katholischen Lehrer verlangen die ehrliche, völlige Hingabe an Gott; denn „das ist das Gemeinsame aller Orden, daß der Einzelne in denselben sich gänzlich hingeben soll, Gott zu dienen",[3] sodaß der Eintretende, oder derjenige, welcher Profeß ablegt, nichts vom Äußeren oder Inneren zurückbehält, sondern von allem und von sich in Wahrheit ein Opfer macht. Sie verstehen es von der inneren Gesinnung, vom Akte der vollkommenen Liebe, der sich durch die drei Gelübde betätigt. Die gänzliche Hingabe an Gott schließt aber in sich die Versöhnung mit Gott und setzt sie voraus; den noch abzubüßenden Strafen für die bereits vergebenen Sünden wird je nach dem Grade der Liebe und der Hingabe und des Opfers genug getan.[4]

---

[1] Vgl. Cajetan in 2. 2. qu. 189, a. 3.

[2] De perfect. vitae spirit., c. 26. Das ist eine alte Lehre, und es hat nichts Verfängliches, daß ein Altvater „multos de habitu nostro monachali euntes ad supplicium, et multos laicorum euntes in regnum dei" in einer Vision gesehen hat (Vitae Patrum, Migne, t. 73, p. 806). Diese Vision bekräftigt vielmehr die kathol. Lehre, daß der Eintritt in den Orden, das Anziehen des Ordenskleides, die Profeß allein nicht genügen, es müsse auch das Innere dem Äußeren entsprechen. Es ist echt lutherisch, daß Luther (Weim. VIII, 657) auch diese Stelle, die er natürlich wieder in seiner Weise fälscht (als sei dir Hölle angefüllt — infernum repletum — von Ordensleuten, die in dieselbe haufenweise — turmatim — stürzen), gegen die Kirche benützt, als habe Gott dies geoffenbart, „ut erroris operationem tunc ingredientem ostenderet et differret". Solches Gerede läßt Kawerau wieder ohne Bemerkung hingehen.

[3] 2. 2. qu. 188, a. 1 ad 1.

[4] Nachdem Thomas in 4. Sent. dist. 4, qu. 3, a. 3, qu. 3, ad 3, die Stelle aus Vitae Patrum angeführt: „Sed hoc non est, quia talis a satisfactione absolvatur, sed, quia eo ipso, quod suam voluntatem in servitutem redigit propter Deum, plenarie pro omni peccato satisfecit, quem cariorem habet omnibus rebus

Wer auf seine Flagge das epikuräische Prinzip geschrieben hat: Man kann seiner Natur nicht widerstehen, wer als ersten Grundsatz annimmt, die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, der versteht diese Lehre nicht; denn er hat kein Verständnis mehr von Selbstüberwindung, von Selbstverleugnung, vom Opfer, er hat jeglichen Widerstand gegen den alten Adam, alles Wirken mit der Gnade aufgegeben, — und das war bei Luther der Fall.

Doch schließen wir. Luther hat, als er Thomas den Erfinder der „Mönchstaufe" genannt hat, entweder seine Leser getäuscht, oder er hat nur seine Unwissenheit bekundet. Vielleicht ist beides der Fall. Übrigens kannte er die Vitae patrum, er kannte Bernhards Schrift De praecepto et dispensatione, er zitiert sie sonst öfters. Warum nun diese Winkelzüge, und dazu noch eine völlig irrige Darstellung der Lehre selbst?

12. Die katholische „Mönchstaufe" nach Lutherscher Darlegung ein Abfall von der Taufe Christi.

Der Reformator manöverierte sehr gut, wenn er alles auf Thomas von Aquin schob; er wußte wohl, daß Thomas nach dem hl. Augustin der in der Kirche am meisten geschätzte Lehrer war. Wie Luther vor keinem Mittel zurückschreckte, wenn es galt, die Kirche zu bekämpfen, so scheute er auch vor nichts zurück, um Thomas verächtlich zu machen, obwohl er ihn, wie sich im Laufe des Werkes ergeben wird, gar nicht kennt. Seine Vorwürfe auf ihre Richtigkeit zu prüfen, oder sich in der katholischen Lehre besser zu unterrichten, hat derjenige nicht von nöten gehabt, der, wie wir im sechsten Paragraphen gesehen, auch die Lüge als ein zweckdienliches Mittel betrachtete.

Die Behauptung Luthers,[1] die Lehre von der Mönchstaufe sei von Thomas durch die Mönche in alle Orden, in alle Klöster, in aller Mönche Herzen getrieben worden, verdient gar keine Berücksichtigung mehr. Wenn

---

mundi, de quibus tantum posset dare, quod eleemosynis omnia peccata redimeret, etiam quantum ad poenam." 2. 2. qu. 189, a. 3 ad 3: „Rationabiliter autem dici potest, quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis (sec. illud Daniel. 4, 24: Peccata tua eleemosynis redime): multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quae excedit omne genus satisfactionis." Wie aus beiden Stellen erhellt, nimmt Thomas „remissio peccatorum" für „remissio poenae pro peccatis". Dazu vgl. De perf. vit. spirit., c. 11, und oben S. 76 die Ausführung aus Lavacrum conscientiae.

[1] S. oben S. 228.

er aber schließt, die Lehre von der „Mönchstaufe“ habe so manche Seele ihr Lebenlang gemartert und endlich durch Verzweiflung in den Abgrund der Hölle gestoßen, so verdient diese Behauptung eine nähere Erwägung; denn die sogenannte „Mönchstaufe“ im katholischen Sinn, nämlich die vollkommene Hingabe, das ernst vollbrachte innere Opfer seiner selbst an Gott, kann niemand martern, in Verzweiflung bringen und in den Abgrund der Hölle stürzen; das ist nur möglich, wenn jemand sich etwas vorbehalten hat, z. B. Stolz, Hochmut und Falschheit, oder wenn er nach und nach Gott treulos wird und wieder zurücknimmt, was er für immer Gott geopfert hat. Was versteht also Luther unter der katholischen „Mönchstaufe“?

Was wie im vorigen Paragraphen Luther in den Randglossen zur Predigt des Hermann Rab sagen hörten, läßt uns schon ahnen, daß er der „Mönchstaufe“ einen völlig irrigen, ja gottlosen Begriff unterschiebt. Und in der Tat ist dem auch so. Im Grunde ist es derselbe Begriff, den er heimtückisch allen guten Werken unterlegt, daß man die Taufe durch die Sünde verloren, und nun durch die Werke Gott versöhnen müsse: „Sobald wir die Kinderschuhe ausgezogen, und kaum aus dem seligen Bad gekommen sind, haben sie (die Papisten) alles wieder weggenommen durch solche Predigt: „O Du hast längst die Taufe verloren, und das Westerhemd beschmutzt durch die Sünde; Du mußt nun denken, daß Du Deine Sünden büßest und genug tuest, so viel fastest, betest, walleſt, stiftest, bis solange Du Gott versöhnest, und also wieder zu Gnaden kommest.“ Er spricht demgemäß dort auch von einer „Werktaufe“, indem die Papisten „die Taufe Christi wahrhaftig und mit der Tat aufheben“, „unsere Werke anstatt der Taufe setzen, und damit auch eine Wiedertaufe nicht durch Wasser, sondern durch Werke anrichten. Wie sie denn unverschämt ihre Möncherei und Klosterleben der Taufe verglichen haben“.[1] Die ganze Rotte der Mönche hätte „ihre Taufe vergessen, sind ins Kloster gegangen und haben eine Kappe angezogen und sich selbst solche Zeichen gemacht, darin sie Gott haben finden und treffen wollen, und vorgegeben, das sei die rechte Weise Gott zu dienen und den Himmel zu erlangen“.[2]

Er schreibt auch, durch die „Mönchstaufe“, in der man „rein und unschuldig werde“, sei man von der Taufe Christi geradezu abgefallen; denn der Sinn des Gelübdes sei gewesen: „Lieber Gott, ich

[1] Erl. 16, 89. 90. 93 f. zum Jahre 1535. Ähnlich Erl. 49, 166 hinsichtlich des Verlustes der Taufe und des Eintrittes ins Kloster.

[2] Erl. 19, 86.

bin durch Deines lieben Sohnes Taufe und Wort bisher gewiß gewesen, daß Du mein gnädiger Gott seiest; aber davon will ich nun abfallen und eine neue Mönchstaufe meiner eigenen Werke annehmen."[1] Denn, schreibt er daselbst, „unter dem Papsttum ist die hl. Taufe Christi und das Reich Christi mit all seiner herrlichen Gnade unbekannt und nicht verstanden gewesen, weshalb man sich auf Werke und eigenes Verdienst hat kehren müssen. Denn sie halten die Taufe für ein zeitlich Werk, das nun längst vergangen und durch folgende Sünde verloren sei, und nicht für eine ewige beständige Verheißung der Gnaden, unter und in welcher wir ohne Unterlaß bleiben, und ob wir fallen, wieder dazu kommen. Aber solches kann kein Papist verstehen."[2] Oder wie er etliche Jahre später schreibt, daß der Papst und die Seinen, da bei ihnen „die Taufe und christliche Stände ein gering Ding sei, besondere, höhere Stände und Orden annehmen, eine höhere Mönchstaufe machen mußten".[3] Dabei stellt er dies alles als völlig gewiß hin, „ob's gleich zweimal erstunken und dreimal erlogen ist", um in seiner Sprache zu sprechen.[4]

Luther gebraucht auch deshalb schelmisch den Ausdruck „Mönchstaufe", damit der Gegensatz zur „Taufe Christi" um so greller hervortrete, zugleich aber die Meinung erweckt werde, beide gehörten derselben Ordnung an.

Wer hat aber dies gelehrt? Der hl. Hieronymus und der hl. Bernhard sahen „die zweite Taufe", wie nicht anders zu erwarten ist und bereits oben bemerkt wurde,[5] als Erneuerung und Bekräftigung des christlichen Taufbundes an; alle anderen, die darüber geschrieben haben, kommen gar nicht einmal in Betracht. Aber welche Dreistigkeit gehörte von seiten Luthers dazu, zu behaupten, die Taufe sei nach katholischer Lehre nur ein zeitliches, vergängliches Ding, sie werde durch die Sünde verloren und nicht wieder gewonnen? Hat Luther nichts gehört von dem unauslöschlichen Charakter, den die Taufe nach katholischer Lehre dem Christen gibt, der nicht einmal in den Apostaten verloren geht, wie der hl. Augustin sagt?[6] Die Taufe geht nie verloren, denn die Taufe hat ihre Wirkung von der Kraft des Leidens Christi, wie gerade der

[1] Erl. 31, 292.
[2] Ebds., S. 292 f.
[3] Erl. 49, 88 f.
[4] Erl. 23, 133.
[5] S. oben S. 228.
[6] Contra ep. Parmeniani, l. 2, c. 13, n. 29.

hl. Thomas mit der Kirche lehrt. Gleichwie nun die Sünden nach der Taufe die Kraft des Leidens Christi nicht aufheben, so heben sie auch die Taufe nicht auf.[1] Die schweren Sünden verhindern nur die Wirkung der Taufe,[2] so daß die Taufgnade (aber nicht unwiederbringlich) verloren geht, und der Taufbund gelöst wird. Die Wiederanknüpfung mit Gott geschieht jedoch nicht durch die „Mönchstaufe" oder die „Möncherei", sondern durch das Sakrament der Buße.[3] Dasselbe hat aber immer das Blut Christi und die bereits erhaltene Taufe als unerläßliche Voraussetzung. Durch die „Möncherei" wird die Erneuerung oder vielmehr die Bekräftigung des Taufbundes erleichtert, sie ist aber nicht notwendig dazu.

Ich habe früher[4] erörtert, daß Luther über ein Jahr nach seinem Abfall, im Jahre 1521, vorgab, im Ungewissen zu sein, mit welchem Gemüte er selbst gelobt habe. Acht Jahre später weiß er schon mehr: „Ich bin für meine Person ins Kloster nicht gelaufen, daß ich dem Teufel dienen sollte, sondern, daß mit meinem Gehorsam, Keuschheit und Armut ich den Himmel verdiene."[5] Wieder weitere vier Jahre später, also zwölf Jahre nach 1521, da weiß er noch viel mehr, und er versteigt sich gegen sein besseres Wissen zu der geradezu abenteuerlichen Behauptung: „Was habe ich gelobt, da ich meine Möncherei gelobt habe? Ich habe müssen freilich diese Meinung geloben: Ewiger Gott, ich gelobe dir ein solch Leben, darin ich nicht allein deines lieben Sohnes Tauf, Blut und Leiden gleich bin, und damit hinfüro seines Blutes und Leidens nichts bedarf, und mir wohl selbst hinfüro durch meine Werk einen Weg machen will zu dir. Er darf mein Weg nicht sein und hat schändlich gelogen, da er spricht: Niemand kommt zum Vater denn durch mich;

---

[1] 3 p. qu. 66, a. 9 ad 1: „Baptismus operatur in virtute passionis Christi. Et ideo sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari." Thomas spricht hier die allgemeine Lehre aus.

[2] Ibid.: „impediunt effectum baptismi".

[3] Ibid.: „poenitentia superveniente tollitur peccatum, quod impediebat effectum baptismi". Man vgl. auch, was darüber das bereits oben S. 76, Anm. 3, angeführte Lavacrum conscientiae aus dem 15. Jahrhundert sagt. Es versteht sich von selbst, daß der bekannteste Theologe des Eremitenordens in Deutschland zur Zeit Luthers, der ihn noch persönlich kannte, Johann v. Paltz, nichts von einer Mönchstaufe wußte, durch die die verlorene Taufgnade wieder gewonnen werde, sondern von dem Sakrament der Buße. Suppl. Celifodine (Erphordie 1504), fol. Lij.

[4] S. oben S. 75.

[5] Erl. 36, 409, vom Jahre 1529.

sondern ich will auch andere Christen, so dein Sohn zu dir bracht sollt haben, durch meine Werk (so ich ihnen mitteile und verkaufe um ein Scheffel Korn) zu dir bringen und selig machen. Und ich will der Weg sein, durch welchen deine armen Christen und Heiligen zu dir kommen. — Daß solches die Meinung sei gewest meines Gelübdes, kann kein christlich Herz leugnen, denn es ist die offenbarliche Wahrheit, daß wir unsere Mönchstaufe für unsere Heiligkeit gehalten haben, und unsere guten Werke dem gemeinen Christenmenschen mitgeteilt und verkauft haben. Das ist am hellen Tage und die Steine müssen Ja dazu sagen!"[1] Hier zeigt es sich, in welchen Abgrund Luther nach und nach gestürzt ist. Im Jahre 1521 hatte er bezüglich eines Punktes[2] noch so viel Ehrgefühl, daß er nicht wagte, zu sagen, er selbst habe in solcher Weise das Gelübde abgelegt, ja er mußte gestehen, daß man dies nicht einmal von allen andern behaupten könne. Nach 12 Jahren, im Jahre 1533, da war kein Hin- und Herschwanken mehr, er hatte bereits jede Scham verloren und demgemäß die Stirn zu schreiben, er habe gelobt, er bedürfe Christi Blutes und Leidens nicht mehr, da sein Leben nun der Taufe und Christi Blut und Leiden gleich sei, Christus sei nicht mehr der Weg, Luthers Werke seien sowohl für ihn als für andere mit Ausschluß Christi der Weg zum Vater![3]

Nun erst kann man Luthers Falschheit betreffs der Auslegung von Bernhards Perdite vixi völlig verstehen und es wird niemand wunder nehmen, daß Luther gerade in einer Schmähschrift vom Jahre 1533 am ausführlichsten darüber spricht.[4] Durch jene Worte, die wir oben erörtert haben,[5] ist St. Bernhard, sagt Luther, „gleichwie ich selbst in der Wahrheit ein rechter Apostata und ein meineidiger verlaufener Mönch. Denn obgleich er die Kappe nicht hat abgeworfen, noch aus dem Kloster gelaufen, noch Weib genommen, so spricht doch hie sein Herz: er möge und wolle nicht auf seine Möncherei, sondern allein auf Christi Verdienst und Recht selig werden." Hätte der hl. Bernhard dafür gehalten, „daß

---

[1] Erl. 31, S. 285 aus der bereits zitierten Kleinen Antwort vom Jahre 1533.

[2] Denn, daß man nicht bloß die Mönchsgelübde viel mehr gepriesen habe als die Taufe Christi (Weim. VI, 440), sondern daß man durch das Gelübde die Taufe widerrufe, schrieb er schon damals. S. oben S. 72.

[3] S. dazu oben S. 62 ff., wo ich die Gebete zitiert habe, welche bei Luthers Profeß über ihn gebetet wurden, und in denen der Orden nur als ein Weg zu Christus bezeichnet wird.

[4] Erl. 31, 287 f.

[5] S. oben S. 40 ff.

seine Mönchstaufe genug gewesen wäre, und ihn wie ein unschuldig Kind aus der Taufe daher rein gemacht hätte, . . . so müßte er also gesagt haben: Wohlan, lieber Gott, ich muß jetzt sterben. Hier komme ich mit meiner Mönchstaufe und Ordensheiligkeit, ich bin rein und unschuldig, tut auf alle Tore im Himmel, ich habe wohl verdient . . . Aber da will St. Bernhard nicht hinan, er fällt zurück, läßt Möncherei fahren, und ergreift das Leiden und Blut Jesu Christi. Auf solche Weise haben zuletzt alle Mönche müssen apostasieren, ihre Mönchstaufe verlassen und meineidig werden, oder sind alle zum Teufel mit Kappen und Platten gefahren."

Es bedarf nunmehr für einen Verständigen und Vorurteilslosen nicht mehr der Bemerkung, daß diese ganze Ausführung Luthers de subiecto non supponente, über eine imaginäre Sache ist. Interessant ist jedoch, daß er, nachdem er in derselben Schrift zehn Seiten vorher den hl. Thomas zum Erfinder „der meineidigen, treulosen, abtrünnigen Mönchstaufe" gemacht, hier bereits den hl. Bernhard „lange in der Mönchstaufe leben" und derselben entsagen läßt. Der „Reformator" spricht, wie so oft an anderen Orten, gerade wie er es im Augenblick braucht. Das ist uns nichts Neues mehr.

Wenn Luther aus der Taufe ein Argument gegen die „Möncherei" aufstellen wollte, so *mußte* er lügen, denn die wahre katholische Lehre bot keine Handhabe. Luther hat eben gelogen, und gerade er ist es, der wie kein anderer vor ihm die Würde der Taufe niedergedrückt hat; denn schon seit 1516 bewirkt nach ihm die Taufe keine Sündentilgung in der Wiedergeburt, da die Erbsünde ihm zufolge auch noch nach der Taufe bleibt, und nur nicht angerechnet wird. Wenn Luther konsequent bleiben wollte, mußte er gerade dasjenige sagen, was er in schalkhafter Weise den Katholiken vorwarf. Und in der Tat schreibt er in seiner Kirchenpostille: „Die nicht wider ihre Sünden streiten, sondern darin einwilligen, *die fallen gar wiederum in die Erbsünde und werden, wie sie vor der Taufe sind gewesen.*"[1] Also geht nach ihm die Taufe verloren! Man ist demnach nicht bloß in der Sünde, sondern *in der Erbsünde*; Luther sagt es ja, und damit kein Zweifel entstehe, setzt er hinzu, wie *vor* der Taufe. Aber dann muß doch die Taufe wiederholt werden? Gott bewahre! Der Glaube genügt! Aber wenn der Glaube in *diesem* Falle genügt, warum soll er nicht auch *das erste Mal* genügen? Wozu denn die Taufe? Die Annahme derselben ist überhaupt im lutherischen System eine große Inkonsequenz.

[1] Erl. 15, S. 55.

13. Luthers Lüge, der Ehestand sei vom Papst als sündhaft verdammt. Luthers zersetzende Lehrsätze über die Ehe.

Luthers Behauptung, der Ehestand sei vom Papste verboten und verdammt, baut sich auf die schon im sechsten Paragraph erörterte, von Luther ausgesprochene Unwahrheit auf, den Papisten zufolge sei der wahre Gottesdienst nur im Mönchstand zu finden, man müsse, um gerechtfertigt zu werden, um der Hölle und Gottes Zorn zu entrinnen, um Sünde zu büßen, die Welt fliehen und ins Kloster gehen; die Gelübde seien als zum Heile notwendig betrachtet worden.[1]

So schreibt Luther auch 1527: „Wer (den Papisten zufolge) mit Gott und geistlichen Dingen umgehen wolle, der dürfe kein ehelich Mann oder Weib sein, und also (haben sie) die jungen Leute von dem Ehestand geschreckt, daß sie nur in Hurerei ersäuft würden . . . Daher ist's kommen, daß sie das ehelich Leben nicht für einen christlichen Stand noch für ein gut Werk gehalten."[2] „Hätte Gott es nicht verhindert, so würden alle Weiber gelobt haben, daß ihre Söhne und Töchter ‚Kleriker' werden; (jede dachte:) Ich war nicht keusch und Jungfrau, die Kinder sollen es wieder hereinbringen."[3] Ein heiliger Stand sei nach ihnen nur der Mönchsstand; im Ehestand dagegen lebe man der Welt.[4]

Ist aber dem also, dann gibt es keinen Platz mehr für den Ehestand, es ist um ihn geschehen. Wollte Luther seine Prämissen aufrecht erhalten, so war er förmlich gezwungen, sich zu der weiteren Unwahrheit zu bekennen, der Ehestand sei von der Kirche verboten, ja von ihr als unchristlich verdammt worden. Und er verstand sich auch dazu. Allerdings lag es anfänglich in seinem Interesse, nur zu behaupten, der Ehestand sei vom Papst verboten, nicht aber daß er verdammt sei.

A. Die Ehe sei vom Papste verboten, aber nicht verdammt.

Als Luther seine Schrift über die Mönchsgelübde verfaßte, war es ihm unter anderem auch darum zu tun, zu erweisen, daß die Ehe den Mönchen mit Unrecht verboten sei. Das Gelübde der Enthaltsamkeit gründe sich ja auf das Verbot der Ehe für Mönche. Dieses Verbot werde aber von St. Paulus als Abfall vom Glauben bezeichnet. Luther führt zum Erweise die Schriftstelle 1. Tim. 5, 1—3 an, in welcher

---

[1] S. oben S. 71 ff. und S. 155, sowie unten S. 242.
[2] Weim. XXIV, 55.
[3] Ebds. XXVII, 24.
[4] Ebds. S. 26.

Paulus von jenen spricht, die in den letzten Zeiten vom Glauben abfallen würden, welche unter anderem verbieten zu heiraten und gewisse Speisen zu essen.[1] Luther schließt, daß er auf Grund dieser einen Stelle alle Mönche von ihren Gelübden zu lösen wage, wie er dies bereits früher betreffs der Weltpriester getan habe.[2] Die Paulinische Stelle sei nicht gegen die künftigen Tatianer gemünzt, wie die Papisten vorgeben, denn Tatian habe die Ehe nicht bloß verboten, sondern auch als schlecht und sündhaft verdammt. Der Papst und die Papisten verdammten weder Speise noch Ehe, sondern sie verböten selbe nur. Mithin seien unter jenen, von welchen der hl. Paulus spricht, nicht die Tatianer, sondern Papst und Papisten zu verstehen. Luther ist von seiner Erklärung der Schriftstelle so entzückt, daß er am Schlusse alle Welt mit den Worten apostrophiert: „Hat hier jemand noch etwas zu erwidern? Ist das nicht völlig klar und unwiderleglich?“[3] Ähnliche Phrasen wendet der „Reformator“ gerne an, wenn seine Argumente schwächer als je sind. Und so war es auch hier.

Wer sind nach St. Paulus jene, denen zukünftige Häretiker die Ehe verbieten werden? Etwa solche, welche die Enthaltsamkeit oder die Jungfräulichkeit für immer der Ehe vorgezogen haben? Gewiß nicht, denn da wäre er mit sich und demjenigen, was wir ihn im 6. Paragraphen[4] über die Jungfrauschaft lehren hörten, im Widerspruch. Er konnte nur solche meinen, denen es freistand, sich zu verehelichen oder enthaltsam zu bleiben; denn letzteres ist nicht Pflicht. Dem gegenüber gilt, was derselbe hl. Paulus lehrt: melius est nubere quam uri.[5]

Aber auf richtige Erfassung und Erklärung der Schriftstellen kam es Luther nicht an. Er sah nur auf die Worte, er behandelte sie rein mechanisch, sonst hätte er das Gegenteil seines Zweckes erreicht. Er ging darauf aus, die Kirche so verächtlich wie möglich zu machen, ihre Lehre als schriftwidrig darzustellen. Darum wiederholt er auch diesmal fortwährend dieselbe Lüge, wie er es in anderen Dingen macht. Im Jahre 1522 kommt er neuerdings auf die zuerst angeführte Paulinische Stelle zurück, daß Lehrer kommen würden in Gleißnerei, die da „lehren Teufelslehren, verbieten die Ehe und Speise, die Gott geschaffen hat. Siehe da nennt er selbst Teufelslehrer, die die Ehe verbieten. Und redet hie

[1] Weim. VIII, 596.
[2] Ebds., 597.
[3] Ebds., S. 597 f.
[4] S. oben S. 81 f.
[5] 1. Kor. 7, 9.

nicht, wie das Lügenmaul zu Dresden sagt, von den Tatianern. Die Tatianer verboten nicht die Ehe, sondern verdammten sie als sündlich Ding. Aber St. Paulus sagt hie von denen, die sie nur verbieten, und nicht verdammen oder sündlich achten .... Der Papst sagt nicht, wie die Tatianer, daß Ehe böse oder Sünde sei; item nicht: daß Fleisch, Eier, Milch böse oder Sünde seien, sondern verbietet sie nur zum Schein der Geistlichkeit, wie hier St. Paulus sagt"[1] usw. Auf dieselbe Stelle zielt er wieder hin, wenn er das Jahr darauf schreibt: „Junker Papst hat die Ehe verboten, da solche kommen mußten, die die Ehe verbieten. Der Papst hat gemacht, daß der Mann nicht Mann sei, und das Weib nicht Weib."[2] Auch im Jahre 1527 leuchten noch, wenigstens teilweise, ähnliche Ideen durch.[3]

Es ist gar nicht notwendig, hier weiter auf das Ungereimte von Luthers Beweisverfahren einzugehen, da er selbst es bald darauf umgestoßen hat, wie sich aus dem nächsten Absatz ergibt.

B. Die Ehe sei vom Papst als sündhafter, unkeuscher Stand verdammt.

Wer die Unwahrheit sagt und lügt, der weiß später nicht mehr, was er früher behauptet hat. So ging es auch Luther; er selbst legte sich die Falle und fing sich darin. Wenn er seit 1521 schrieb, der Papst habe die Ehe nur verboten, nicht aber verdammt oder für sündlich Ding gehalten, wie die Tatianer, so hört man schon 1527: „Es war schier eine Schande, daß eine Magd oder ein Knabe einander zur Ehe genommen haben, als wäre es nicht christlich."[4] „Den Ehestand geben sie dem Teufel."[5] Bald nachher wird es ärger.

Während nämlich Luther noch 1530 behauptet, der Papst habe Frauenliebe, d. i. den Ehestand nicht geachtet, ja verboten,[6] schrieb er bereits ein Jahr später, der Papst verdamme (wie die Tatianer) die Ehe; die Scholastiker hätten diesen Stand nur von außen angesehen und von ihm geredet, „als wäre er wie ein anderes gemeines unzüchtiges Leben."[7] Mithin muß Luther nach seinen eigenen Prinzipien zugestehen, daß Paulus in seiner oben (A) zuerst angeführten Stelle nicht die Papisten

---

[1] Wider den falschgenannten geistlichen Stand, Erl. 28, 194.
[2] Weim. XIV, 157.
[3] Ebds., XXV, 19.
[4] Ebds., XXIV, 123 f.
[5] Weim. XXVII, 26. Und 1528: „Sie haben ihn vernichtet." Erl. 63, 273.
[6] Erl. 41, 294.
[7] Ebds., 17, 271.

im Auge gehabt habe. Von nun an wird's immer wüster, besonders jedoch im Jahre 1533. Hatte er einstens gepredigt, der Papst verachte, *hasse* und fliehe den Ehestand,[1] so geht er in seiner kleinen Antwort an Herzog Georg von Sachsen noch viel weiter, indem er daselbst unter anderem nachweisen will, daß der Ordensmann durch das Gelübde der Keuschheit *der Ehe als Unkeuschheit entsage*. Seine Beweisführung ist folgende: „Was habe ich gelobt mit meiner Keuschheit? Ich habe die Ehe verlobt. Denn was außer der Ehe Unkeuschheit ist, als Ehebruch, Hurerei, Unreinigkeit 2c., das darf ich nicht im Kloster verloben (d. i. geloben, es nicht zu tun), es hat sie mir zuvor Gott verboten, dem Laien sowohl als den Mönchen. Ja eben mit solchem Gelübd habe ich Keuschheit verlobt, denn Gott selbst nennt den Ehestand eine Keuschheit, Heiligung und Reinigkeit (1. Thess. 4, 3 f., Hebr. 13, 4). Nun solche Heiligung, Reinigkeit und ehrliche Keuschheit habe ich verlobt, als sei es eitel Unkeuschheit, und ich könne nicht keusch sein, ich verlobe denn solche Keuschheit, von Gott gepriesen, und ehrlich zu halten geboten. Darum ein Mönch, der nichts mehr in seiner Keuschheit verloben kann denn den Ehestand, muß von Not wegen den Ehestand als eine Unkeuschheit verloben. Was durfte er sonst Keuschheit geloben? Weil er aber das tut, so lästert und lügenstraft er erstlich Gott, sein Geschöpf und sein Wort, der solchen Stand ehrlich, keusch, rein und heilig preist; darnach schändet er alle Welt im ehelichen Stande, und muß seinem Gelübde nach, so es recht ist, Vater- und Mutterstand Unkeuschheit, und alle Kinder in der Ehe geboren (müssen) Kinder der Unkeuschheit sein und heißen, gleich als wärens Hurenkinder . . . Ist das nicht ein lästerlich, erlogen, schändlich Gelübde getan? Heißt das nicht Blindheit?“[2] Jawohl, ist nicht das, was Luther hier sagt, lästerlich und verlogen, das Zeichen äußerster Blindheit?

Allerdings gelobt derjenige, welcher das ewige Gelübde der Keuschheit ablegt, auch die Enthaltung von allen inneren und äußeren Akten gegen die Tugend der Keuschheit, zu welcher Enthaltung er schon durch das Gebot und die Tugend der Keuschheit verpflichtet ist, sich aber durch sein Gelübde noch aufs neue verpflichtet. Aber dies, worum es sich bei Luthers Trugschluß gar nicht handelt, ist nur eine Folge des vorzüglichen, ersten Gegenstandes beim Keuschheitsgelübde des Religiosen, nämlich der Enthaltung von der Ehe, des Verzichtes auf jene fleischlichen Genüsse, die in der Ehe nicht unkeusch, *sondern erlaubt sind*. Darum

[1] Ebds. 1, 161.
[2] Erl. 31, 297.

gebrauchten manche Scholastiker lieber den Ausdruck votum continentiae, das Gelübde der Enthaltsamkeit,[1] ja selbst virginitatis, Jungfräulichkeit,[2] als den Ausdruck votum castitatis, das Gelübde der Keuschheit, und gaben als ersten Begriff des Keuschheitsgelübdes den Verzicht auf die Ehe an.[3] Und so wird der Ausdruck auch von Luther im Jahre 1518 erklärt, als er noch nicht so vom Hasse gegen die Kirche geleitet war.[4] Im Jahre 1533, als ihm kein Mittel mehr schlecht genug war, die Kirche verächtlich zu machen, schreckte er selbst vor der Verleumdung nicht zurück, die Ordensleute entsagten dem Ehestande als etwas Unerlaubtem und Unkeuschem, während sie denselben doch einfach nur als etwas weniger Vollkommenes dem Vollkommeneren, d. i. der Jungfräulichkeit, nachstellten.

Luther ist durch seinen Ausspruch von 1533 im völligen Widerspruch mit seiner 1521 und in den folgenden Jahren gemachten Aussage, der Papst verbiete nur den Ehestand, verdamme ihn aber nicht oder erkläre ihn als sündhaft. Luther wußte gleicherweise damals noch nichts davon, daß man durch das Keuschheitsgelübde der Ehe als einem unkeuschen Stand entsage. Noch 1523 bezeichnete er als Frucht und Nutzen der Virginität auf Erden, daß man Gott um so besser pflegen könne; „denn ein ehelich Mensch kann sich nicht ganz ergeben zu lesen und zu beten, sondern er ist, wie hier (1. Kor. 7, 33) St. Paulus spricht, zerteilt, das ist, er muß einen großen Teil seines Lebens darauf verwenden, daß es sich schicke, wie er mit seinem Gemahl recht fahre, und ist also wie Martha an viel Sorge gebunden, die das eheliche Leben fordert. Eine Jungfrau ist aber unzerteilt in solcher Sorge, sie kann sich ganz an Gott geben. Trotzdem will aber der Apostel darum den Ehestand nicht verdammen: er sagt nicht, daß ein ehelich Mensch . . . abgeteilt sei von Gott, sondern daß er zerteilet ist und viel Sorge trägt und nicht immerdar beten und mit dem Worte Gottes umgehen kann; wiewohl seine Sorge und Arbeit auch gut ist, so ist doch viel besser, frei sein zu

---

[1] Vgl. z. B. S. Thomas, De perfect. vitae spirit., c. 8. 9, wo er nur den Ausdruck „propositum continentiae" im Sinne von „a matrimonio abstinere" gebraucht. Vorzüglich s. 2. 2., qu. 186, a. 4: utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis, und zwar wieder nur in Beziehung auf das matrimonium. Ebenso S. Bonaventura, 4 Sent., dist. 38, a. 2, qu. 1; qu. 3, usw.

[2] S. Thomas, Contra retrah. a religionis ingressu, c. 1, und 2. 2. qu. 186, a. 4.

[2] S. Thomas, Contra impugn. religionem, c. 1: „votum castitatis, per quod abrenuntiatur conjugio".

[4] De decem praeceptis, Weim. I. 483, 21: „Sacrilegium, quod est cum religiosus, sacerdos, monialis et omnes alii, qui deo continentiam voverunt, fornicantur."

beten und Gottes Wort zu treiben; denn damit ist er viel Leuten in der ganzen Christenheit nütze und tröstlich".[1] Trotz dieser Vorzüge der Virginität, der Ehelosigkeit, besonders für die Diener und Verkünder des göttlichen Wortes, lehrt Luther, verdammt Paulus nicht den Ehestand. Was folgt aber daraus? Daß auch Kirche und Papst den Ehestand nicht verdammen, wenn sie die Jungfräulichkeit höher stellen, und daß der Ordensmann den Ehestand nicht für Sünde und Unkeuschheit hält, wenn er demselben für immer entsagt.

Luthers späterer Vorwurf gegen Kirche und Papst ist ein völlig oberflächlicher, längst abgedroschener und von jeher widerlegter. Demselben liegt die völlig irrige, von Luther gegen die Kirche erdachte Idee, die er nicht bloß hinsichtlich der Ehe, sondern auch in anderen Punkten vertritt,[2] zu Grunde, daß nämlich die Anerkennung eines Standes als des besseren, höheren, vollkommeneren, die Verurteilung eines jeden andern als eines bösen und verwerflichen zur Folge habe. Diese falsche Grundidee vertreten auch heute noch die protestantischen Theologen in gewissen Fällen gegenüber der Kirche.[3] Aber schon der hl. Augustin schreibt in Bezug auf das Thema, das uns hier beschäftigt: „Jegliche Keuschheit, die eheliche und die jungfräuliche, hat bei Gott ihr Verdienst. Denn obwohl letztere größer, erstere geringer ist, so ist doch jede Gott angenehm, da jede ein Geschenk Gottes ist."[4] Dadurch, daß man das eine höher stellt, wird das andere nicht verdammt. „Etwelche, die in der hl. Schrift das Lob der Jungfräulichkeit lasen, verdammten eben deshalb die Ehe; und solche, welche daselbst die keusche Ehe gepriesen fanden, stellten ihr infolge davon die Jungfrauschaft gleich."[5] Der hl. Kirchenlehrer hat hier solche im

---

[1] Weim., XII, 138 f.

[2] S. z. B. oben S. 188.

[3] Z. B. Ziegler, Gesch. der Ethik (1886), II, 300; Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch., II, 258. „Die Sünde", sagt Seeberg a. a. O., bezüglich des angeblichen katholischen Lebensideals, „wurde von allen in den sinnlichen Trieben der Natur gefunden. Das Natürliche als solches war böse." Und nun die Nutzanwendung: „Hier haben Luthers Gedanken mächtig eingegriffen!" Seeberg erkannte nicht, daß Luther nur auf den von ihm geschaffenen Popanz losgeschlagen hat.

[4] Sermo 343, n. 4. Den ganz gleichen Gedanken wiederholt er De bono conjugali. n. 9. 27. 28, und sonst öfters.

[5] De fide et operibus, n. 5: „Quidam intuentes in scripturis sanctae virginitatis laudem, connubia damnaverunt; quidam rursus ea testimonia consectantes, quibus casta coniugia praedicantur, virginitatem nuptiis aequaverunt," etc.

Auge, die wie Luther und die protestantischen Theologen immer in das andere Extrem fallen, um gegen die Kirche zu operieren. Scheint denn der hl. Augustin tatsächlich nicht von Luther und seinen Anhängern zu sprechen, wenn er schreibt, man habe sich gerühmt, dem Jovinian nicht damit antworten zu können, daß man die Ehe lobe, sondern nur, daß man sie tadele?[1]

Nicht weniger klar äußert sich der hl. Hieronymus, welcher die Jungfräulichkeit mit Lobsprüchen überhäuft. Er antwortet auf den Einwurf: „Du wagst die Ehe herabzusetzen, die doch von Gott selbst gesegnet worden ist?" mit den Worten: „Das heißt doch nicht die Ehe herabsetzen, wenn man der Jungfrauschaft den Vorzug gibt. Niemand vergleicht das Schlechte mit dem Guten."[2] „Soll es denen", schreibt der hl. Ambrosius, „welche ihren Gatten frei wählen können, nicht auch erlaubt sein, Gott jedem andern vorzuziehen?"[3] Wie Christus lehrt, man solle die Ehe nicht verwerfen, da er sie ja billigte, so lehrt er auch,[4] daß das Streben nach jungfräulicher Keuschheit der Ehe vorzuziehen ist, denn nur da sagte er: wer es fassen kann, der fasse es.[5] „Keiner also, der den Ehestand erwählt hat", schließt er, „möge die Jungfräulichkeit tadeln, und keiner, welcher der Jungfräulichkeit folgt, verdamme den Ehestand."[6] Dieselben Grundsätze walten auch in der Scholastik ob. Die Ehe und die Sorge um das Zeitliche, schreibt der hl. Thomas, sind nicht Hindernisse der Liebe Gottes, mithin sündhaft und verdammenswert, sondern nur Hindernisse der freieren und leichteren Betätigung der Liebe.[7] Keine anderen Grundsätze vertritt die Liturgie. Schon im alten Sacramentarium Leonianum[8] wird bei der Weihe der

[1] Retract. l. 2, c. 22, n. 1.

[2] Ep. 22 (ad Eustochium), n. 19: „Dicat aliquis: et audes nuptiis detrahere, quae a deo benedictae sunt? Non est detrahere nuptiis, cum illis virginitas antefertur. Nemo malum bono comparat. Gloriantur et nuptae, cum a virginibus sint secundae. Crescite, ait (Gen. 1, 28) et multiplicamini et replete terram" etc.

[3] De virginitate, c. 5, n. 26: „Quibus licet sponsum eligere, non licet deum praeferre?"

[4] Matth. 20, 30.

[5] De virgin., c. 6, n. 31.

[6] Ibid. n. 34: „Nemo ergo vel qui coniugium eligit, reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur, condemnet coniugium. Namque huius sententiae adversarios interpretes damnavit jam dudum ecclesia", nämlich die Häretiker Tatian, Marcion, Manichäus, und überhaupt die Gnostiker.

[7] S. oben S. 140, Anm. 3.

[8] Ed. Ch. Lett Feltoe (Cambridge 1896). Da heißt es p. 140: „Hoc donum in quasdam mentes de largitatis tuae fonte defluxit, ut cum honorem nup-

Jungfrauen darauf aufmerksam gemacht, daß die Ehre und Würde der Ehe durch kein Verbot vermindert werde und die ursprüngliche Benedeiung über den hl. Ehestand fortdauere, auch wenn demselben höhere Seelen entsagen und nicht dasjenige wählen, was in der Ehe geschieht, sondern was durch sie bezeichnet wird.[1]

Wie gesagt, davon wollte Luther in seiner späteren Periode, besonders seit 1533, nichts mehr wissen; er scheut sich nicht einmal mehr, sich als einstigem Mönch eine Ansicht beizulegen, die er als solcher nicht gehabt, sondern geradezu bekämpft hat, indem er schreibt: „Die Papisten haben den Ehestand als von Gott *verdammt* verboten“;[2] „die verpesteten Papisten und Häretiker haben aus allen Worten und Handlungen der Eheleute Todsünden gemacht. Und ich selbst, *da ich noch Mönch war*, hatte dieselbe Ansicht, *daß der Ehestand ein verdammter Lebensstand sei*.“[3] Ein Jahr vor seinem Tode predigte er, der Ehestand „soll nicht, wie der Papst samt den Seinen tut, *als ein stinkender und unreiner Stand verdammt und verworfen werden*“. Ja, „so es in des Papstes Hand und Gewalt stünde, Menschen zu schaffen, so würde er kein Weibsbild schaffen, noch sein lassen in der ganzen Welt. Was wollte denn daraus werden? Es müßten die Menschen vergehen.“[4] Luther straft sich selbst Lügen; denn wie wir anfangs dieses Paragraphen gesehen, hat er noch 1521 und die Jahre darauf ausgesprochen, der Papst habe den Ehestand *nicht* verdammt, noch ihn für Sünde gehalten. Wenn Luther als Häretiker dem Papst

---

tiarum nulla interdicta minuissent, ac super sanctum coniugium initialis benedictio permaneret, existerent tamen *sublimiores animae*, quae in viri ac mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum, nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed diligerent quod nuptiis praenotatur. Agnovit auctorem suum beata virginitas et, aemula integritatis angelicae, illius thalamo, illius cubiculo se devovit, qui sic perpetuae virginitatis est sponsus, quemadmodum perpetuae virginitatis est Filius.“

[1] Vgl. auch *Isidor. Hispal.*, De eccles. officiis, l. 2, c. 20, n. 2 (Migne, Patr. l, t. 83, p. 810): „Non tamen coniugiorum honorabilis torus et immaculatum cubile sine fructu est; nempe soboles inde sanctorum, et quod laudatur in virginitate, coniugii est. Ideoque nec peccatum nuptias dicimus, nec tamen eas bono virginalis continentiae vel etiam vidualis coaequamus.“

[2] Opp. exeg. lat., VI, 279, um 1540.

[3] Ibid., p. 283; „Pestilentissimi papistae et haeretici fecerunt peccata mortalia ex omnibus dictis et factis coniugum. Atque ipse ego, cum essem adhuc monachus, idem sentiebam, coniugium esse damnatum genus vitae.“

[4] Erl. 20, 47. Die Predigt hielt er zu Merseburg „auf des ehrwürdigen Herrn Sigmunds von Lindenau, des Stiftes Mersburg Dechants, Hochzeit“.

dies noch zugestand, so konnte er kurz vorher als Mönch den Ehestand nicht als verdammt und als Sünde angesehen haben; dieses Argument wäre ja viel wirksamer gewesen, als die Behauptung, der Papst habe den Ehestand nur verboten. Aber so ist es beim „Reformator"; nach 1530, von welcher Zeit an er seine Taktik gegen die Katholiken bedeutend verschärfte, machte er selbst aus seinem früheren Ordensleben einen Roman, wie im zweiten Band nachgewiesen werden wird.

Im Jahre 1539 äußert er sich: „Die Papisten halten die Ehe für lauter Unreinigkeit und Sünde, darin man Gott nicht dienen könne." „Papst, Teufel und seine Kirche ist dem Ehestand feind . . . der Ehestand ist (nach ihnen) Hurenwerk, Sünde, unrein, von Gott verworfen. Und obgleich sie gleichwohl daneben sagen, er sei heilig und ein Sakrament, *das lügen sie aus falschem Herzen*. Denn wenn sie ihn heilig und für ein Sakrament hielten, würden sie den Priestern nicht die Ehe verbieten."[1] Wer lacht nicht über diese seltsame Logik des Reformators? Er hatte damals schon vergessen, was er 1523 geschrieben, daß der eheliche Mensch an viele Sorge gebunden ist, die das eheliche Leben fordert,[2] oder, wie er sich bereits 1521 äußert, daß Christus und Paulus den Zölibat loben, weil die Ehelosen, von den Sorgen und Mühen des Fleisches befreit, *leichter* und *freier* dem Worte und dem Glauben obliegen können Tag und Nacht: während ein Ehemann davon durch die häuslichen Sorgen abgehalten wird und zerteilt ist.[3] Gerade auf Grund der Aussprüche des Heilands (Matth. 19, 12) und des Apostels Paulus (1 Kor. 7, 7. 32—34) wurde von jeher der Virginität ein höherer sittlicher Wert zugeschrieben und sie tauglicher für den Dienst Gottes und die Verkünder des Evangeliums gehalten; man erkannte auf Grund derselben eine gewisse Verbindung zwischen der Ehelosigkeit und der Tätigkeit für das Reich Gottes. *Ohne zu wollen, hat dies*, wie wir soeben sahen, *auch Luther ausgesprochen*. Deshalb wurde der Zölibat schon in den ersten Jahrhunderten von einem großen Teil des Klerus tatsächlich beobachtet, ehe er noch eine gesetzliche Form erhalten hatte. Geschah nun dadurch der Heiligkeit des Ehestandes Eintrag? Wir hörten bereits Luther darauf verneinend antworten: „Trotzdem will der Apostel darum den Ehestand nicht verdammen."[4]

---

[1] Erl. 25, 369, 373.
[2] S. oben S. 242.
[3] Weim. VIII, 585, und oben S. 81 f.
[4] Oben S. 242.

Um seine Lüge und seine Widersprüche zu verdecken, beschuldigt er die Kirche der Lüge und des Widerspruchs. So wirft er ihr kurz vorher vor: „Ihr wollt der Kirchen Herren sein, was ihr sagt, soll recht sein. Die Ehe soll recht sein und ein Sakrament, wenn ihr wollt; wiederum soll die Ehe Unreinigkeit sein, d. i. ein beschissen Sakrament, die Gott nicht dienen könne, wenn ihr wollt.“ [1] Durch diesen unflätigen Vorwurf will der „Reformator“ die Aufmerksamkeit von seinem Gebaren, seinen Karren je nach Belieben umzuwenden, ablenken. Wenn er dann weiter schreibt: „Weil sie den Priestern die Ehe verbieten, müssen sie den Ehestand für unrein und Sünde halten, wie sie auch klärlich sagen: Mundamini, qui fertis vasa Domini“,[2] so täuscht er wieder; denn er mußte wohl wissen, daß sich diese Stelle nicht auf die Enthaltsamkeit von der Ehe bezieht, sondern (wie auch die von ihm anderwärts angeführte: Mundi estote)[3] sowohl im alten wie im neuen Testament auf die Sorge und Pflicht der dem Altardienste Geweihten, sich reinen Herzens und Gewissens zu befleißen.[4] Wenn er dann schließt: „So sei diesmal Esel-Papst und Papst-Esel mit seinen Eselsjuristen empfangen“,[5] so brandmarkt sich dieser „Reformator“, wie so oft, als gemeinen Menschen.

Luther bleibt dabei nicht einmal stehen; er weiß sogar, daß „der Papst in seinen Büchern den Ehestand einen sündlichen Stand nenne, darin Gott kein wohlgefälliger Dienst könne geleistet werden“.[6] Statt Luther mögen die Protestanten mir antworten, wo dies der Papst ausspreche. Zum Antecedens paßt der folgende Schluß: „Der Papst-Esel

---

[1] Erl. 25, 374. Bei Luther ist so Vieles „beschissen und beschmissen“.

[2] Ebds. S. 373. Luther zitiert nur: Mundamini qui fertis. Der Herausgeber Irmischer wußte nicht, was damit anfangen, noch daß die Stelle aus Is. 52, 11 genommen ist.

[3] Opp. exeg. lat., I, 169. Die Schriftstelle ist Levit. 11, 44.

[4] Dies ist so wahr, daß Scholastiker, wie Petrus de Palude und Gabriel Biel, auf Grund der Stelle Mundamini forderten, diejenigen, welche zum Sakrament der Ehe hinzutreten, müßten um so mehr rein sein: „Qui in mortali contrahit per verba de presenti, peccat mortaliter pro eo, quod indigne suscipit sacramentum. Esai. LII: mundamini qui fertis vasa domini. Multo magis qui suscipitis sacramenta, que sunt vasa gratie.“ Vgl. Biel, Sermones de tempore et de Sanctis (Hagenau 1520), fol. 20. Luther bleibt sich dagegen bis kurz vor seinem Tode gleich, indem er noch 1545 lügt: „Mit dem Spruch: ‚Reiniget Euch, die Ihr des Herrn Geräte tragt‘, wollen sie ihren Zölibat, daß Priester nicht ehelich sein sollen, verteidigen und den Ehestand als unrein verdammen . . . Rein sein, heiße unehelich und ohne Weib sein“, usw. Erl. 20, 49 f. Lügnern ist nicht beizukommen.

[5] Erl. 25, 373.

[6] Erl. 44, 376.

sieht nur die äußerliche Gestalt und Gleichheit an, und nicht den Unterschied des Weibes und einer Hure. Denn der Ehestand ist ein reiner und heiliger Stand, nicht für sich, sondern um des Wortes willen, so Gott darüber gesprochen. Sonst wäre er wohl so unrein, als der Hurenstand. Aber weil Gott spricht: Du sollst ein Ehemann und ein Eheweib sein, so sind sie gebenedeit, mehr denn eine Nonne. Denn der Eheleutestand ist in Gottes Wort gegründet, das sieht der Papst-Esel nicht an."[1] Das schrieb er im Jahre 1539. Im Jahre vorher aber bekennt er sich zum geraden Gegenteil: „Der Papst erkennt, daß der eheliche Stand eine gute Ordnung Gottes und ein göttlich Ding sei"; aber in einem Atemzuge schreit er, der Papst sei viel ärger als jene Ketzer, die den ehelichen Stand als einen Ehebruch hielten, und wollten, daß kein Christ sich in den ehelichen Stand begebe; so verdamme auch der Papst den Ehestand als einen fleischlichen und sündhaften Stand, man solle nicht ehelich sein. Gerade deshalb hätten die „frommen Bischöfe in der Kirche genug zu tun gehabt, daß sie den Ehestand erhielten, und haben darum aus dem Ehestand ein Sakrament gemacht".[2] Nun wissen wir es: Dem „Reformator" zufolge hat sich der Ehestand in der Kirche gegen den Papst nur durch die Bischöfe erhalten, indem sie aus ihm ein Sakrament gemacht hätten! Er wußte, wie die bereits faulen Priester und Mönche könnten gefangen werden; diese ließen sich auch schnell überzeugen, daß sie dem Ehestande als einem sündhaften, unkeuschen Stand entsagt hätten, und nun ihn erwählen könnten.

C. Luthers Lüge betreffs seiner früheren Ansichten über die Ehe.

Kehren wir aber zur Stelle vom Jahre 1540 zurück, in welcher sich Luther auf sein früheres Mönchtum beruft und sagt, er habe den Ehestand für einen verdammten Lebensstand gehalten. Er sucht dies zu erweisen: „Wir disputierten, ob es erlaubt sei zu lieben oder um eine ehrbare Jungfrau zu werben; ob es Sünde sei, mit seiner Gattin zu scherzen. Ich war höchst verwundert über die Ansicht Bonaventuras, des heiligsten unter den Mönchen, wenn er sagt: Es ist keine Sünde, wenn jemand um eine Frau wirbt, ja, es sei erlaubt. Er sagt auch, der Gemahl dürfe mit der Gemahlin scherzen. Ich hätte eine ganz andere, seines Standes würdigere Sentenz erwartet; denn ich selbst faßte es nicht

[1] Ebds.
[2] Ebds. S. 170.

anders auf als die Juden."[1] Luther fängt sich auch mit diesen Worten wieder selbst. Hatte denn der hl. Bonaventura hierin unter den Scholastikern eine ihm eigentümliche Ansicht? Nicht im geringsten, wie sich weiter unten ergeben wird. Woher hat aber dann Luther, der nach Seeberg[2] ein „durchgebildeter scholastischer Theologe" war, der „gründliche scholastische Studien getrieben hat", sein Urteil genommen? Auf wen konnte sich Luther mit der Behauptung berufen, er habe den Ehestand und was drum und dran hängt, als Mönch nicht anders aufgefaßt als die Juden?

Ja, schon zur Zeit, als er ein „junger Knabe"[3] war, habe man wegen des gottlosen, unreinen Zölibats den Ehestand als unehrlich gehalten, so „daß ich meinte, ohne Sünde könne man nicht an das Leben der Eheleute denken".[4] Dies schreibt Luther 1536—37. Er war damals schon so herunter, daß er gar nicht mehr das Bewußtsein hatte, zu welch sittlich verdorbenem Jungen er mit diesen Worten, sollten sie einen Sinn haben, den kleinen Luther stempelte. An welches Leben der Eheleute kann man kaum ohne Sünde, wenigstens länger, denken? Jeder weiß es, und ich brauche es nicht zu sagen. Und davon soll der „Knabe" Luther schon etwas gewußt haben? Wenn dies wahr wäre, was würde es beweisen? Aber vielleicht meint der spätere Luther, der Knabe Luther habe es für Sünde gehalten, überhaupt an die Eheleute zu denken, weil nach katholischer Lehre der Ehestand ein sündhafter Stand sei? Dann kommen wir wieder auf die bereits erörterte Lüge zurück, für die der Luther des Jahres 1540 den Mönch Luther ins Feld führte. Die Absicht ist klar. Er wollte sagen: „Schauet, ich weiß es ja aus meiner eigenen Erfahrung, als ich noch im Papsttum, sei es als Mönch, sei es als Jüngling vor meinem Eintritt in den Orden, gelebt habe, daß nach damaliger papistischer Lehre und Auffassung der Ehestand als ein sündhafter, verdammter Stand gegolten hat." Das wirkte bedeutend mehr.

---

[1] Opp. exeg. lat., VI, 238. Der hl. Bonaventura schreibt Sent. IV., dist. 31, a. 2, qu. 3: „Licet viris cum uxoribus iocari et etiam delectari (et veniale est), ita tamen quod faciant affectu maritali." Ebds., a. 1, qu. 1, lehrt er: „coniugium bonum est." Was folgt daraus? „Ideo appeti potest." S. dist. 30, dub. 6.

[2] Die Theologie des Joh. Duns Scotus, S. 680; Lehrb. der Dogmengesch. II, 206.

[3] Opp. exeg. lat., I, 169: „Me puero" wird in Luthers Tischreden, ed. Förstemann, IV, 152, übersetzt: „Und sprach Luther: als er ein junger Knabe gewesen wäre."

[4] Opp. exeg. l. c.: „ut putarem, sine peccato de coniugum vita me non posse cogitare."

Luther fing sich aber selbst in der von ihm gelegten Falle; denn die vom Mönch Luther verfaßten Schriften strafen die Aussagen des abgefallenen Mönches Luther Lügen. Der Mönch Luther hat seine vielfach schöne Schrift Über die zehn Gebote, wenigstens bezüglich der Hauptpunkte, ganz unbefangen und voraussetzungslos seit 1516 bis 1518 vorgetragen und geschrieben, so daß wir mit Sicherheit erfahren können, welches seine damalige Ansicht war. Was er daselbst bei Behandlung des 4. und 6. Gebotes über Ehe und Ehestand sagt, spiegelt die katholische Lehre seiner Zeit wieder, und nie erfahren wir, daß seine eigene Auffassung von ihr verschieden sei, im Gegenteil beide werden identifiziert.

Die Erlaubtheit der Ehe wird von Luther in jener Schrift überall vorausgesetzt, nirgends wird auch nur leise angedeutet, der Ehestand sei vom Papste verboten oder gar verdammt worden, trotzdem Luther beim 6. Gebot die Jungfräulichkeit über alles lobt, und den Gelübdebruch sowohl bei Ordensleuten als bei Priestern als Sakrileg brandmarkt.[1] An der ersten Stelle führt er aus, daß im alten Testament (aus den bekannten Gründen) die Jungfrauschaft die größte Schande war, im neuen dagegen die höchste Zierde sei, wenigstens für jene, die nicht die Absicht zu heiraten haben. Welche sich aber die Ehe vornehmen, besäßen allerdings in Wirklichkeit nicht eine so große Zierde, sie könnten aber eine ebenso große haben, wenn sie zur Jungfräulichkeit angespornt werden, worüber viele vieles und herrliches geschrieben haben; denn die Jungfrauschaft könne einer Jungfrau nicht wieder restituiert werden[2] usw.

Luther spricht hier mit anderen Worten dasselbe aus, was wir oben aus Ambrosius, Augustin und Hieronymus, sowie aus dem Sacramentarium Leonianum gehört haben. Die Jungfräulichkeit ist höher als der Ehestand; deshalb ist jedoch letzterer nicht Sünde oder verdammt oder heruntergesetzt. Wie könnte sonst Luther behaupten, wenn eine Jungfrau sich vornähme zu heiraten, so habe sie nicht eine solche Zierde wie jene, welche zu heiraten entsagt haben? Wäre der Ehestand Sünde und verdammt, dann hätte eine Jungfrau, die sich zu verheiraten vornimmt,

---

[1] Weim. I, 488, 489. S. oben. S. 242, Anm. 4.

[2] „Tunc (olim in lege) virginitas summum erat opprobrium, nunc autem summa gloria, tunc damnabile dedecus, nunc incomparabile decus, iis saltem, qui non proposuerunt nubere. Nam qui proponunt matrimonium, non habent actuale tantum decus, sed possunt habere, si ad virginitatem animentur, de qua multi multa et magnifica scripserunt, quia vere nulli virgini potest fieri restitutio. Sane tamen hoc intellige, quia volenti non a deo tenetur, invitae autem non potest tolli, potest autem induci et sic tolli.“ Weim. I, 488.

nicht bloß gar keine Zierde, sie beginge vielmehr durch das Streben nach der Ehe, d. h. nach etwas Sündhaftem, von Gott Verbotenem, eine Sünde.

Darum nimmt es uns nicht wunder, daß derselbe Luther als Mönch und Professor nicht bloß die Erlaubtheit und die Güte des Ehestandes vorausgesetzt und schöne Grundsätze darüber entwickelt, wie die Eheleute gut, friedlich und verdienstvoll für das Reich Gottes mit einander leben sollen, sondern daß es ihm auch gar nichts Neues ist oder als unerlaubt erscheint, wenn ein Jüngling um eine Jungfrau wirbt, oder eine Jungfrau einen Jüngling als Gatten zu erhalten strebt; er gibt vielmehr der Jungfrau Lehren, wie sie es machen soll, um sicherer zu ihrem Ziele zu gelangen. Ein Jüngling, sagt er, werde abgeschreckt, eine Jungfrau zur Frau zu nehmen, die so viel auf Putz hält. „Willst Du einen Jüngling mit Liebe fangen", sagt er der Jungfrau, „so höre diesen höchst nützlichen Rat: sei eingezogen und sittsam, schmücke Dich mäßig, sprich wenig und wirf nicht Deine Augen auf sein Antlitz. Der höchste Schmuck einer Jungfrau und Frau ist die sittsame Schüchternheit; diese reizt und fängt mehr das Herz der Männer als aller Schmuck; sie befestigt überdies die Ehe, während die durch äußern Putz hervorgerufene fleischliche Liebe bald Überdruß an der ehelichen Verbindung bringt, weil sich eine solche Liebe nicht auf gute Sitten, sondern auf nichtigen Putz gründet. Mache es so, wie ich geraten, und Du wirst einen Mann erhalten, und zwar, unter Gottes Segen, viel schneller, als durch jenen ausgelassenen Abgrund von Dingen, wodurch man den Huren gleicht" [1] usw.

Soll das die Sprache desjenigen Mönches sein, der, nach der Behauptung des späteren Luther, im Geiste seiner Zeit den Ehestand für einen verdammten Lebensstand und die Äußerungen des hl. Bonaventura über das Werben als sonderbar, kaum vereinbar mit dem Stande eines Bettelmönches gehalten habe? Auf Grund der schön ausgelegten Stellen 1. Kor. 11, 7 und 1. Pet. 3, 7 sagt der Mönch Luther, die Frau soll den Mann, der am Namen und Amte Gottes teilnimmt, ehren; die Männer aber sollen sich würdig zeigen und den Frauen beiwohnen nicht um der Befriedigung der fleischlichen Lust willen, sodaß der Unterschied zwischen Frau und Hure aufgehoben werde, wie die Tiere und die Heiden es machen, sondern der Mann soll die Frau als das schwächere Gefäß in Ehren halten und in ihr eine Miterbin der Gnade des Lebens erblicken.[2]

[1] Weim. I, 456.
[2] Ebds. S. 457.

Gerade das ist es, was zur Zeit Luthers in manchen Diözesen Deutschlands der katholische Pfarrer zum Bräutigam bei Einsegnung der Ehe sagte. Nachdem er denselben ermahnt hatte, daß ihn „Gott zum Haupt und Verweser seiner Braut gesetzt hat", sprach er ihn an: „Auch sollet Ihr euere Beiwohnung bei ihr mit Vernunft in Zucht und Heiligkeit halten, und ihr als des schwächeren Gefäßes verschonen, als die auch ein Miterb ist der Gnaden des Lebens, damit eure Gebete nicht verhindert werden."[1] Man wich kein Pünktlein breit von der Lehre des hl. Petrus ab.

Auch im darauffolgenden Jahr, 1519, führt Luther in seiner Predigt am 2. Sonntag nach Epiphanie über den Schrifttext: Nuptiae factae sunt[2] keine andere Sprache, obwohl er infolge seiner Lehre über die Begierlichkeit bereits übers Ziel hinausschießt. Nichtsdestoweniger straft der Mönch Luther auch in diesem Sermon den späteren Luther Lügen, welcher behauptete, zur Zeit des jungen Luther sei es die völlige Überzeugung aller gewesen, daß, wer ein heiliges, Gott gefälliges Leben führen wollte, nicht in den Ehestand treten dürfe, sondern ehelos leben und das Keuschheitsgelübde ablegen müßte.[3] Der Mönch Luther trägt als eine alte, auf die Schrift gegründete Wahrheit vor: „Weder Christus noch die Apostel haben die Keuschheit (d. i. Enthaltsamkeit) gebieten wollen, sie haben sie aber doch geraten und einem jeglichen anheimgegeben, sich selbst zu prüfen: kann er sich nicht halten, daß er ehelich werde; kann er aber von Gottes Gnaden, so ist besser die Keuschheit."[4] Ganz im Geiste der Kirche sagt er: „Darum bitt Gott, daß er Dich zu einem Stande schickt, welcher ihm gefällt und Dir selig ist."[5] „Jene, welche sich in den Ehestand geben wollen, sollte man lehren, mit

---

[1] So z. B. in Agenda ecclesie Moguntinens. (Moguntiae 1551), fol. 75[b]. Erzbischof Sebastian sagt im Vorwort, es hätten die früheren Agenden vorgelegen, deren Exemplare zu verbraucht und selten geworden seien. Dieselbe Mahnung finden wir in Agenda ecclesiae Wirceburgens. (Wyrzeburgi 1564), fol. 50. Bischof Friedrich macht hinsichtlich der Ausgabe eine ähnliche Bemerkung wie der Erzbischof von Mainz. Doch ist zu erwähnen, daß in den früheren Agenden die deutschen Anreden noch nicht abgedruckt sind; sie wurden aber gehalten, wie sich dies aus dem S. 259 f. zu erwähnenden Surgant ergibt, sowie aus Bemerkungen, wie z. B. in der Agenda secundum rubricam Numburgen. diocesis, Basilee impressa (1519), fol. 34[b]: „hoc vulgariter, ut moris est, ab eisdem (sponso et sponsa) diligenter inquirat. Postea iterum in vulgari commendet viro mulierem et e converso".

[2] In beiden Rezensionen, Weim. II, 166 ff.; IX, 213 ff.

[3] Opp. exeg. lat., I, 169.

[4] Weim. II, 168.

[5] IX, 214.

rechtem Ernst Gott zu bitten um eine eheliche Gemahlin . . . Ein Weib wird allein von Gott gegeben, je nachdem ein jeglicher würdig ist, gleichwie Eva allein von Gott dem Adam gegeben wurde."[1] „Es soll einer den Herrn Christus bitten und sprechen: ‚Siehe Herr, da bin ich, Du weißt, daß ich vergiftet bin in meinem Fleisch und bedarf Deiner Hilfe; ich bitte Dich, Du wollest mir ein Weib geben, das Dir gefällt und mir seliglich ist.'"[2]

Mit der katholischen Kirche anerkannte der Mönch Luther als Zweck der Ehe das dreifache Gut: des Sakramentes, des Verbündnisses der Treue und der Nachkommenschaft.[3] Er beruft sich hiefür ausdrücklich auf die Lehrer: „Nun haben die Doktores drei Güter und Nutzen gefunden im Ehestand,[4] durch welche die sündliche Lust, die mit unterläuft, vergütet und nicht verdammlich wird." Er zählt dann die genannten drei Güter auf, erklärt sie, besonders das des Sakramentes, und zwar auf Grund von Ephes. 5, 32, und schließt anknüpfend an das Wort des hl. Paulus, die Ehe sei ein großes Sakrament: „Der eheliche Stand bedeutet fürwahr große Dinge. Ist das nicht ein großes Ding, daß Gott Mensch ist, daß Gott sich den Menschen gibt und will sein sein, wie der Mann sich dem Weibe gibt und sein ist? . . . Siehe, um der Ehre willen, daß die Vermischung Mannes und Weibes ein so großes Ding bedeutet, muß der eheliche Stand solche Bedeutung genießen, daß die böse fleischliche Lust, welcher niemand ohne ist, in ehelicher Pflicht nicht verdammlich ist, die sonst außerhalb der Ehe allzeit tödlich ist, wenn sie

---

[1] Weim. II, 167.

[2] IX, 215.

[3] Bereits der hl. Augustin De gen. ad litt., l. 9, c. 7, n. 12, schreibt: „Id quod bonum habent nuptiae, et quo bonae sunt nuptiae, peccatum esse nunquam potest. Hoc autem tripartitum est: fides, proles, sacramentum." Die Erklärung dieses dreifachen bonum durch den hl. Augustin wurde die Grundlage für die Späteren. So trug auch Augustins Glosse: in prole attenditur, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur" dazu bei, daß sich mehr oder weniger alle Lehrer, besonders Prediger, bei Behandlung dieser Frage mit den Grundsätzen der Kindererziehung beschäftigen, wie auch bei Behandlung des vierten Gebotes, wo zugleich die Erörterung über das Verhältnis des Herrn zum Diener und umgekehrt ihren Platz fand. Augustins Stelle kannten alle, wenigstens aus des Lombarden Sent. l. 4, dist. 31.

[4] Von diesen drei Gütern ist auch in den bereits erwähnten Agenden die Rede, und zwar in der Ansprache an die Brautleute. So auch in der Agenda sec. rubricam eccl. Salisburg. (Salisburgi 1557), fol. 54—56: „Vermanung den Eheleutten vor der Zusammengebung." 1. Punkt, Gen. 2, 24; 2. Punkt, Matth. 19; 3. Punkt, Gründe der Einsetzung: Fortpflanzung, Reinheit, Vorbild der Kirche.

vollbracht wird. Also deckt (!) die hl. Menschheit Gottes die Schande der bösen fleischlichen Lust. Darum sollte ein ehelicher Mensch solchen Sakramentes acht haben, daß man die heiligen Dinge ehret, und sich mäßig hielte in der ehelichen Pflicht, auf daß nicht der fleischlichen Lust, wie die Tiere tun, unvernünftig Folge geschehe."[1]

D. Die kirchliche Praxis und Tradition widerlegen die von Luther vorgebrachten Verleumdungen.

Aber woher schöpfte denn der Mönch Luther seine Auffassung von der Erlaubtheit, Würde und Heiligkeit der Ehe? Sehr einfach: aus der katholischen Lehre und Liturgie. Die katholische Lehre lernte er schon in der Schule als „junger Knabe"; denn er predigt 1531: „Wer weiß nicht, daß der Ehestand von Gott gestiftet und eingesetzt, im Paradies geschaffen und auch außerhalb des Paradieses bestätigt und gesegnet ist, wie solches Moses anzeigt: 1. Mos. 1. 2. und 2. Kapitel? Das weiß jedermann wohl. Ich habe auch die Worte nachreden lernen."[2] Ja, wo denn, wenn nicht in der Schule? Also auch der spätere Luther straft unwillkürlich dasjenige, was er vom Knaben Luther gesagt hat, als Lüge. Als Mönch brauchte er nur im Missale seines Ordens die Missa pro sponso et sponsa anzusehen,[3] wenn

---

[1] Weim. II, 168. Hier blickt Luthers unkatholische Lehre durch, daß die Erfüllung der ehelichen Pflicht immer schwere Sünde sei, und Gott dieselbe nur zudecke, worüber weiter unten E.

[2] Erl. 18, 270 (1531).

[3] Für die Zeit Luthers zitiere ich das Missale des Eremitenordens, handschriftlich in Bibl. Angel. in Rom, n° 1098 (am Schlusse), aus dem Ende des 15. Jhdts., und den Druck Venetiis 1501, wo die Missa fol. 229 steht. Ich will daraus für die Protestanten (die Katholiken wissen es ja ohnehin; sie bedienen sich aber in ihrer Polemik gegen Luther und Lutheraner zu wenig der kath. Liturgie) nur einiges anführen: Introitus (aus Tobias, c. 7 u. 8): Deus Israel coniungat vos et ipse sit vobiscum, qui misertus est duobus unicis, et nunc, Domine, fac eos plenius benedicere te. Psalm. 127: Beati omnes qui timent Dominum, qui ambulant in viis ejus. Oratio: Deus qui tam excellenti misterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesiae sacramentum praesignares in foedere nuptiarum, praesta quaesumus, ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione potius impleatur. Epistel Ephes. 5, 22—23; Evangelium Matth. 19, 3—6. Dazwischen Graduale: Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tuae, filii tui sicut novellae olivarum etc., aus Ps. 127. Post Septuages. Tractus: Ecce sic benedicetur omnis homo, qui timet dominum. Benedicat tibi dominus ex Syon et videas bona Jerusalem omnibus diebus vitae tuae. Et videas filios filiorum tuorum,

ihm im Brevier das schöne Offizium unius s. mulieris nicht genügte, um sich zu sagen, der Ehestand werde in der katholischen Kirche hoch geachtet; es wird in der genannten Messe nur die Heiligkeit desselben gelehrt und der Segen Gottes über das Brautpaar erfleht, das nicht bloß Kinder und Kindeskinder bis zur dritten und vierten Generation sehen, sondern unter Gottes Schutz und in Nachahmung heiliger Eheleute im Ehestand zum himmlischen Vaterlande gelangen soll. Luther fand die ganze Anschauung der Kirche seiner Zeit so schön im Stillgebete der Messe ausgedrückt: „Nimm auf, o Herr, wir bitten, das Opfer, welches dir für der Ehe heiligen Bund dargebracht wird."

Die Brautmesse las Luther im Missale seines Ordens, und sie stand in dem des Römischen Ritus und in vielen anderen.[1] Wie konnte der

pax super Israel. Nach dem Pater noster Gebete über Bräutigam und Braut; über letztere spricht der Priester: Deus, per quem mulier iungitur viro et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, quae sola nec per originalis peccati penam, nec per diluvii est ablata sententiam: respice propitius super hanc famulam tuam, quae maritali jungenda consortio tua se expetit protectione muniri. Sit in ea iugum dilectionis et pacis, fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis ut Rachel viro suo, sapiens ut Rebecca, longaeva et fidelis ut Sara. Nihil in ea ex actibus suis ille autor praevaricationis usurpet. Nexa fidei mandatisque permaneat uni thoro iuncta, contactus illicitos fugiat. Muniat infirmitatem suam robore disciplinae. Sit verecundia gravis, pudore venerabilis, doctrinis coelestibus erudita. Sit foecunda in sobole, sit probata et innocens, et ad beatorum requiem atque ad coelestia regna perveniat. Et videant ambo filios filiorum suorum usque ad tertiam et quartam generationem et ad optatam perveniant senectutem. Per Dom. Wer diese Brautmesse, welche heutzutage noch dieselbe ist, in deutscher Übersetzung kennen lernen will, der findet sie im „Seelen-Gärtlein. Vollständiges Gebetbuch für kath. Christen". Augsburg-München, Huttler, 1877, S. 304—309. Ein Teil davon, besonders des Gebetes über die Braut, steht schon im Sacramentarium Gelasianum (worüber in der nächsten Anm.), im Sacramentarium Leonianum (Hschr. des 6.—7. Jhdts.) ed. Lett Feltoe, p. 141 f., und wurde nie mehr unterlassen.

[1] Oben ist nur von der Brautmesse die Rede, welche Luther in seinem Missale vorfand. Aber es gab in älterer Zeit verschiedene, worüber *Martène*, De antiquis ecclesiae rit., lib. 1, c. 9. Die actio nuptialis aus dem Sacramentarium Gelasianum (Migne, Patr. l., t. 74, p. 1213 sqq.; dazu U. *Chevalier*, Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy, Paris 1900, p. 354 sq.) zählt zu den ältesten, und sie widerlegt nicht weniger als die eben zitierte Brautmesse die Lügen des späteren Luther. Auch zu Luthers Zeit gab es in verschiedenen Diözesen verschiedene Brautmessen, wie sich z. B. aus Manuale curatorum sec. usum eccles. Roskildens. (ed. J. *Freisen*, Paderborn 1898, nach einem Druck von 1513), p. 18 ff.; aus Liber Argendorum eccles. et dioc. Sleszwicens. (ed. J. *Freisen*, ebds. nach einem Druck von 1512), p. 65 ff., ergibt. Überall finden sich aber die in der vorstehenden Anm. zitierten schönen Gebete über Bräutigam und Braut.

abgefallene Mönch Luther behaupten, erst nun, d. i. durch ihn, wisse man, „daß es ein heiliger und guter Stand sei, wenn ein Mann und ein Weib bei einander im Ehestand friedlich leben"?[1] Schon in seinem einstigen theologischen Schulbuch, in den Sentenzen des Lombardus, las der Mönch Luther, daß der Ehestand eine „gute" Sache sei, nicht bloß weil Gott ihn eingesetzt, sondern auch weil Christus bei der Hochzeit in Cana zugegen war und die Ehe durch Wirken eines Wunders empfohlen, und nachher dem Manne verboten hat, sein Weib, außer wegen Ehebruchs, zu verlassen.[2]

Die Eheleute selbst konnten es Luther sagen, daß sie bei Einsegnung ihrer Ehe in der Kirche aus dem Munde ihres Pfarrherrn an Stelle der Kirche schon gleich beim Beginne der heiligen Handlung die an sie gerichteten Worte in deutscher Sprache hörten: „Damit ihr diesen heiligen Stand mit mehr Trost annehmen und in gebührlicher Ehr halten könnet, sollt ihr wissen, daß der Ehestand nicht eine geringe Zeremonie oder schlechter Gebrauch, von Menschen eingesetzt, sondern der heiligen Sakramente eines ist, durch die der allmächtige Gott zum Heile seiner Gläubigen den reichen heilsamen Schatz seiner Gnaden mildiglich und in viele Wege austeilt."[3] Jene Eheleute hätten ihm gesagt, daß sie nur vom „heiligen von Gott verordneten 'Ehestand" hörten,[4] und derselbe Pfarrherr zum Volke gesprochen habe: „Weil diese zwei Eheleute hier öffentlich den heiligen Ehestand nach Gottes Ordnung bewilligt und angenommen . . ., so wollen wir aus christlicher Lieb ihnen zu diesem gottseligen Stand Gottes Gnade und alles Heil, Glück und Wohlfahrt wünschen und den allmächtigen Gott von Herzen bitten, daß er bei diesen zwei Eheleuten seine göttliche Gnade erzeigen und seine Einsetzung an ihnen mildiglich handhaben wolle . . . auch sie vor Sünde und allem Unrat behüten" usw.[5]

[1] Opp. exeg. lat., I, 170.

[2] 4. Sent., dist. 26, wo Hugo v. St. Viktor, Summa Sent., tr. 7, c. 2 mit dem Satze: „quod autem res bona sit coniugium, non modo ex eo probatur" etc. zitiert wird.

[3] Agenda ecclesiae Moguntinensis (Moguntiae 1551), fol. 71 b (s. dazu oben S 252, Anm. 1). Ebenso in der Würzburger Agenda ecclesiastica vom J. 1564, fol. 45 b. Diese deutsche Ansprache war sehr verbreitet; in ihren Grundzügen findet man sie auch noch in der späteren Auflage (1572) von Forma vernacula lingua copulandi rite desponsatos et legitime proclamatos, per I. Leisentritium, eccl. Budissenen. decanum (Budissinae), p. 5 ff., und sie ist noch heutzutage in der Diözese Mainz im Gebrauch.

[4] Agenda eccl. Mogunt., fol. 74.

[5] Ebds., fol. 77; Wirceburg., fol. 51.

Von jeher wurde ferner von den Predigern am 2. Sonntag nach Epiphanie (d. i. 1. Sonntag nach der Oktav), an dem das Evangelium von der Hochzeit zu Cana in Galiläa vorgelesen wird, über die Würde und Heiligkeit des Sakramentes der Ehe,[1] über die Kindererziehung, über das Familienleben usw., gehandelt. Luther selbst hielt sich nur an die Sitte jener Prediger. Unter denselben trifft man weder im 15. noch anfangs des 16. Jahrhunderts auch nur Einen an, welcher die Behauptung des späteren Luther, der Ehestand werde in der Kirche als ein sündhafter, unerlaubter Stand verdammt, irgendwie rechtfertigen würde; im Gegenteil sahen sie unter Berufung auf Beda den Umstand, daß Christus sein erstes Wunder auf der Hochzeit wirkte, geradezu als Beweis an, daß Christus die kommenden Häretiker wie die Tatianer, Marcianer usw., welche dem Ehestande feind waren, verdammt hat.[2] Wegen Raummangels kann ich nur auf einige aus der Menge der mittelalterlichen Prediger (zumeist in der Anmerkung) kurz hinweisen, die sämtlich die Würde und Heiligkeit des Sakramentes der Ehe preisen. Mehrere sprechen vom Orden des Ehestandes. So schon im 13 Jahrhundert Berthold von Regensburg, indem er predigt: „Gott hat die heilige Ehe mehr geheiligt als irgend einen Orden, den die Welt je gewann, mehr als die Barfüßerbrüder oder Predigerbrüder oder grauen Mönche, die können sich einesteils mit der heiligen Ehe nicht messen. Da man dieses Ordens nicht entraten kann, so hat ihn Gott geboten; andere Orden hat er geraten" usw.[3] Einzelne, wie der Dominikaner Bruder Peregrinus (13.—14. Jahrh.), nennen die Eheleute glücklich (felices), weil sie Gott selbst, welcher den Ehestand eingesetzt, „zum Abte besitzen".[4]

[1] Interessant ist diesbezüglich die Predigt über das genannte Evangelium des *Radulphus Ardens* (11. Jh.) in Migne, Patr. l. t. 155, p. 1742 Vgl. z. B. p. 1743: „Quid est conjugium? Legitima coniunctio maris et feminae, individuam vitae consuetudinem retinens. Si igitur coniugium legitimum est, utique bonum est. Quae sunt bona coniugii? Tria, fides scil., sacramentum et proles." Und p. 1744: „Accessuri igitur sponsus et sponsa ad sacramentum nuptiarum debent de praeteritis poenitere excessibus, et peccata sua confiteri. Non enim potest novam vitam inchoare, qui veterem non deponit hominem. Nec potest recipere benedictionem, qui in corde suo reservat iniquitatem" etc.

[2] Sehr schön *Johannes de Turrecremata*, Quaestiones Evangeliorum tam de tempore quam de Sanctis (Ausgabe Hain 15713), auf eben diesen Sonntag.

[3] S. weitläufiger darüber Michael, Gesch. des deutschen Volkes, II, 172.

[4] In seinem Sermon am 1. Sonntag nach der Oktav von Epiphania unter seinen Sermones de tempore et de Sanctis (Ausgabe bei Hain 12580). In den Sermones mag. Nicolai de Niise, s. pagine professoris, fr. Min. de observ. patris et provincie Francie provincialis vicarii. De tempore hyemale (Hagenau 1510)

Der Kraft meines Beweises wird durch den Umstand nichts genommen, daß ein Prediger häufig die Predigtsammlung des anderen benützte und abschrieb und dieselben Gedanken vortrug wie der Vordermann. Im Gegenteil, der Beweis wird dadurch verstärkt, da es sich ja ergibt, daß man in der Kirche immer bei derselben Lehre blieb. Denn glaubt jemand, daß ein Prediger des 15. oder 16. Jahrhunderts die Predigt über die Ehe eines Verfassers des 13. Jahrhunderts benützt und abgeschrieben hätte, wenn die kirchliche Lehre im 15. eine andere geworden wäre als im 13.?

---

stehen fol. 83b—89b für den 2. Sonntag nach Epiphanie nicht weniger als sechs Predigten über Ehe und Ehestand, die, sei es über die Würde der Ehe, sei es über die Vorbereitung zu einem so großen Sakrament, das man im Zustande der Gnade empfangen müsse, handeln, oder auch darüber belehren, daß in diesem Sakramente die Gnade gegeben werde, usw. Dieser Nikolaus v. Nizza, dessen Kommentar über die Sentenzen auch in Deutschland sehr verbreitet war, starb, als Luther bereits vier Jahre im Orden war. Als letzterer noch zwölfjähriger Knabe war, starb der deutsche Scholastiker Gabriel Biel, welcher sehr gesuchte Predigten hinterließ (z. B. Sermones de tempore et de Sanctis, Hagenau 1520). Eine ganz ausgezeichnete Predigt ist die am 2. Sonntag nach Epiphanie über die Ehe. Zu den vorzüglichsten von Gottes Vorsehung zum Heile des Menschen gegebenen Gütern rechnet er die Einsetzung des Sakramentes der Ehe. Fol. 19: „Inter cetera bona, que pro homine divina providentia, cui cura est de nobis, ordinavit, non minimum immo precipuum est matrimonii sacramentalis institutio, quo convenienti ordine humana species conservatur, individua multiplici adiutorio consolantur, contra carnis incentiva et fomitis tyrannidem remedium prestatur, ad summa dei collata nobis beneficia intelligendum illuminativa significatio instituitur, et ad politicum homo convictum sacramentali gratia roboratur, in quo magna et singularis dei cura pro nobis carnalibus declaratur. De cuius matrimonii commendatione, quemadmodum denique in matrimonio vivendum sit, nunc pauca dicenda sunt. Nuptias itaque esse licitas ad litteram satis probat Christi matris et discipulorum presentia ac primi miraculum per Christum exhibitio: si tamen secundum legem nuptiarum coniuges conversentur, ut ibi maneat Jesus cum matre et discipulis domini.“ Dies wird ausgeführt, andere Punkte werden erörtert und dann auf die Kindererziehung übergegangen. Biel lehrte nichts Neues. Sein älterer Zeitgenosse, der Augustiner-Eremit Gottschalk Hollen, nennt (und er war nicht der erste) den Ehestand einen Orden, welcher den Orden der Benediktiner, Franziskaner und Augustiner in so fern übertreffe, als er von Gott selbst gestiftet worden sei. Die Eheleute dürfen ihre Regel noch weniger brechen als die Ordensleute. Super epistolas dominicales, Hagenau 1517; dom. 5. post epiphan. (vgl. auch Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen, S. 180, wo es in der vorletzten Zeile der 4. Anm. praeter statt propter heißen muß). Diesem Gedanken begegnete ich am frühesten bei den bereits erwähnten Berthold von Regensburg und Bruder Peregrinus. Ihn nahmen Spätere auf: im 15. Jahrhundert der Dominikaner Joh. Herolt (am selben Sonntag nach Epiphanie, Ausg. Nürnberg 1480; über ihn Paulus in Ztschr. f. kathol. Theol. XXVI, S. 439), sowie die älteren Zeitgenossen

Was ich von den Predigern gesagt habe, gilt auch von den zu Luthers Zeit in Deutschland allgemein verbreiteten praktischen Handbüchern für die Pfarrherren, wie z. B. von dem von Michael Lochmayer verfaßten Parochiale curatorum, das im Abschnitte über die Ehe sich zumeist nur auf Scholastiker und Kanonisten aufbaut, und vom Manuale curatorum des Joh. Ulrich Surgant. Besonders letzteres ist interessant, da es als Formulare deutsche Anreden enthält. Surgant spricht nur vom „Sakrament der heiligen Ehe" oder vom „heiligen Sakrament der Ehe";[1] er nennt es „das löblich Sakrament der Ehe", „das löblich würdige Sakrament der Ehe".[2] Der Priester solle die beiden Eheleute auf die drei Güter der Ehe aufmerksam machen: „Treue, Frucht und Unzerteilsamkeit", welche drei Güter „Der gulden Mahelring" bedeute.

Luthers, der Passauer Kanonikus Paulus Wann (Hain 16144), und der Franziskaner Pelbartus von Temesvar in seinen (Pomerii) Sermones reportati de tempore (Hagenau 1502, serm. 27). Wann bringt auch acht Gründe für die Würde der Ehe, der letzte ist der oben S. 245, Anm. 1, ausgesprochene, daß sie das Paradies mit Bürgern fülle und Jungfrauen erzeuge. Johann Nider zählt in seinen Sermones de tempore am genannten Sonntag nicht weniger als 14 Güter des Ehestandes auf (Sermo 13. Ausg. Hain 11799). Der Mystiker Heinrich Herpf aus dem Franziskanerorden trägt im 16. Sermo, und zwar an demselben Sonntag, nur die Lehre des hl. Thomas, auf den er sich wiederholt beruft, vor (Ausg. Hain. 8527). Eine schöne Predigt über die Ehe ist die 37. in den Sermones thesauri novi de tempore (Argentine 1489); in ihr wird auch auf Grund von 1. Tim. 4, 1—3 das Verbot der Ehe als Häresie bezeichnet und gesagt: „ideo voluit Christus interesse ad ostendendum hoc sacramentum salvificum et non criminosum, ut dixerunt Tatiani; si enim nuptiis rite celebratis culpa adesset, nunquam Christus interesset". Dies wird besonders in Socci Sermones de tempore (Argent. 1485), wo serm. 52 bis 54 über die Ehe handeln, ausgeführt. Doch schließen wir; noch länger dabei verweilen hieße Wasser ins Meer tragen. Einen „Spiegel des ehelichen Ordens" schrieb der ältere Zeitgenosse Luthers, der Dominikaner Markus v. Weida, über den bereits oben im 7. Paragraphen berichtet wurde. Alle behandelten zugleich die Kindererziehung. Dieser wurden im Mittelalter sogar verschiedene Schriften, teilweise von großen Gelehrten, gewidmet, sowie der Kunst des Regierens, dem öffentlichen und Familienleben, usw. Man braucht nur die Augen offen zu halten und mit redlichem Willen zu forschen, dann wird man der Kirche gerecht. Die Protestanten mögen auch sehen, daß nicht erst Luther, sondern viele vor ihm von einem ehelichen Orden, oder wie Raulin (Itinerarium Paradisi, Lugd. 1518, fol. 93 sq.) vom Ordo matrimonii a Deo institutus, vom Ordo matris Dei gesprochen haben. Gott sei gewesen „minister primus, quando adduxit Evam ad Adam". Raulin erörtert nicht weniger als zwölf dignitates matrimonii.

[1] Manuale curatorum, Argentine 1506, und mit derselben Foliierung Basilee 1508. Verfaßt hat es Surgant laut der Vorrede im Jahre 1502. S. die Nachweise zu obigen Epitheta fol. 93b, 94b f., 99.

[2] Ibid., fol. 98b, 99.

Das Wie? wird dann erklärt. Der Pfarrherr soll die Mahnung geben: „Und seitdem euch Gott der Allmächtige zusammengeordnet hat, so soll euch nichts scheiden, weder Lieb noch Leid, Gesundheit oder Krankheit, Freundschaft oder Feindschaft, bis an den Tod, nach Inhalt des göttlichen Rechts. Darum gehört der Mahelring von dem Bräutigam der Gesponsen zu geben an das vierte Fingerlein der linken Hand, da das Herzäderlein seinen rechten Gang hinhat, in Anzeigung, daß euere Herzen ganz miteinander vereint sein sollen als Ein Herz und Ein Leib. Und bedeutet uns das hl. Sakrament der Ehe die Vereinigung unseres lieben Herrn Jesu Christi mit der heiligen christlichen Kirche, welche Kirche ohne alle Befleckung der Sünden Gott den Herrn soll liebhaben, wie er sie unübertrefflich lieb hat. Und also soll euere Liebe in Gott gekrönt und geordnet sein, miteinander tugendlich ohne alle Befleckung der Sünden je mehr und je mehr zu allen Zeiten beharren." [1] Wie jedes Sakrament so soll auch das der Ehe „eine sondere Gnade von Gott erlangen".[2] Aber gerade deshalb „soll der Mensch keine Versperrung der Gnaden haben, sondern er soll vorher bereut und gebeichtet", „ein rein Gewissen und eine gute Meinung" [3] haben.

Weit entfernt also, daß in der katholischen Kirche zu Luthers Zeit der Ehestand als sündhafter Stand angesehen wurde, galt er gerade als ein heiliger Stand, zu dessen Annahme ein sündenreines Herz von den Eheleuten gefordert wurde,[4] sodaß der Priester nach der Kopulation zu Gott das Gebet richten konnte, er möge beide segnen, „damit sie in deiner Liebe beharren, in deinem Willen bestehen, in deiner Liebe leben und alt und vermehrt werden." [5] Die katholische Kirche hat wahrhaftig nicht die Herzensreinheit von den Eheleuten gefordert, um einen

[1] Ibid., fol. 98[b] f.

[2] Ibid., fol. 99. Dazu vgl. unten S. 265, Anm. 5. Die berühmte Summa Angelica (Argentine 1502), fol. 211[b] sagt: confert, si digne contrahitur, gratiam gratum facientem.

[3] Manuale, fol. 94[b].

[4] Dies wird auch in den alten Diözesan-Agenden gefordert, z. B. in Agenda Maguntinensis (1513), fol. 40[b]: „Expedit omnino, ut volentes contrahere matrimonium prius confiteantur peccata sua, ut penitentiali absolutione mundati non ponant obicem gratie sacramentali, et eo salubrius inchoare valeant novum vivendi statum." So schon Radulphus Ardens. S. oben S. 257, Anm. 1.

[5] Manuale curatorum, fol. 97. Diese Gebete nahm Surgant nur aus den Agenden, z. B. auch die Oratio, in welcher steht: „Augeat (Deus) incrementa frugum iustitie vestre, ut cum iustis Deum timentibus securi astare mereamini in die iudicii." Vgl. Agenda sec. ritum et ordinem eccl. Wormaciens. (s. l. et a.) nach fol. d iiij.

sündhaften, sondern um einen reinen, heiligen Stand anzutreten. Dies sollte doch auch einem Protestanten einleuchten.

Aber auch in deutschen Postillen des ausgehenden Mittelalters, die dem lesekundigen Volke zur frommen Lektüre an Sonn- und Feiertagen dienten, wie heute meinetwegen Goffine oder Guéranger, finden wir keine andere Anschauung von der Ehe, als daß sie ein heiliges Leben sei, und man sie in großen Ehren halten soll.[1] Dieselben Lobsprüche erhält die Ehe in den deutschen Ehebüchlein der Epoche vor Luther,[2] sodaß es rein lächerlich ist, ja förmlich an Wahnsinn grenzt, wenn erst Luther die „Papisten" belehren will, Adam und Eva seien aus Einrichtung und Anordnung Gottes mitsammen verbunden worden.[3]

Es existiert ferner nicht Ein Scholastiker von Namen, welcher in diesem Punkte sei es von der Ansicht Hugos von St. Viktor und des Lombarden,[4] sei es überhaupt von der gesamten kirchlichen Tradition abgewichen wäre. Gibt es auch in Einzelnheiten Differenzpunkte, so herrscht doch nur Eine Stimme bezüglich der Erlaubtheit, Güte, Würde, Heiligkeit des Sakramentes der Ehe.

Noch weniger konnte sich natürlich der spätere Luther auf einen Papst berufen, welcher den Ehestand verboten oder gar verdammt und allen die Weltflucht geraten hätte. Im Gegenteil, als z. B. in der Bretagne es solche gab, „welche Männer und Frauen zu bereden suchten, daß die Jungfrauschaft, das Witwentum und der Zölibat notwendig zum ewigen Heile seien", da erhob Pius II. am 17. Dezember 1459 seine Stimme dagegen, ordnete eine strenge Untersuchung über diese „Irrtümer im christlichen Glauben" an und befahl, daß die Schuldigen strenge bestraft würden.[5] Ungefähr um dieselbe Zeit erinnert der Kardinal Nikolaus von Cues, Bischof von Brixen, seine Diözesanen, daß das Sakrament der Ehe von Gott im Paradiese eingesetzt und im neuen Testament um so heiliger zu verehren ist, als die Wahrheit des durch die Ehe Bezeichneten, nämlich die Vereinigung Christi mit der Kirche, die Figur

---

[1] S. die Nachweise bei Paulus, Die Ehe in den deutschen Postillen des ausgehenden Mittelalters, in der Liter. Beilage Nr. 14 zur „Köln. Volksztg." 1903.

[2] Paulus ebdf. Nr. 20. Vgl. auch die diesbezüglichen Lehren des Theodorich Engelhus bei Langenberg, Quellen u. Forsch. zur Gesch. der deutschen Mystik, S. 101 f., 103, 156.

[3] Opp. exeg. lat., IV, 70.

[4] S. oben S. 256.

[5] Arch. Vat., Reg. Pii II., n° 502, fol 232b sq.; *Raynald*, Ann. ad an. 1459. n° 30; *D'Argentré*, Coll. jud., l. 2, p. 253.

des alten Testamentes an Würde übertrifft.[1] Die bisherige katholische Lehre bezüglich der Würde und Heiligkeit der Ehe haben auch die Konzilien in Deutschland vor dem Konzil von Trient dargelegt, so, um nur eines und das wichtigste zu nennen, das Provinzial-Konzil von Mainz im Jahre 1549.[2]

Hat aber der spätere Luther vielleicht in den von ihm hochgeschätztesten Mönchen einen Stützpunkt, in jenen, welche die Jungfrauschaft über alles gepriesen haben? Man sollte es glauben, denn an wen hätte er sich sonst noch anklammern können? Und doch muß schon von vornherein der hl. Bonaventura ausgeschieden werden, da ihn, wie wir gesehen, auch Luther durch die bereits oben angeführten Worte ausscheidet. Aber was sagt der hl. Bernhard, dem nach protestantischer Ansicht Christentum und Mönchtum für ein und dasselbe gegolten hat, der mithin, wenn irgend einer, gelehrt haben müßte: nicht Welt, sondern Weltflucht, nicht in den Ehestand, sondern ins Kloster, wo man allein Gott wohlgefällig dienen kann? Was hören wir jedoch von ihm? Er wendet sich gegen gewisse Häretiker seiner Zeit, welche die Ehe verbieten, und führt gegen sie als Abgefallene von der katholischen Kirche gerade die Stelle aus 1. Timoth. 4, 1—3 an, welche, wie wir anfangs des Paragraphen ausgeführt haben, Luther gegen Papst und Papisten lügenhaft anwendet. Nur durch Eingebung des Teufels, sagt St. Bernhard weiter, verböten sie die Ehe, und stellten sich, als täten sie dies aus Liebe zur Keuschheit, während es von ihnen nur geschieht, um die Unsittlichkeit zu nähren und zu vermehren. „Nimm von der Kirche die ehrbare Ehe und das unbefleckte Bett (Hebr. 13, 3), erfüllst Du sie nicht mit Concubinarii, Unkeuschen . . . und mit aller Art von Unreinen? Erwähle nun das eine von beiden, nämlich, daß entweder all diese Scheusale von Menschen gerettet werden, oder daß die Zahl der zu Rettenden nur auf die wenigen Enthaltsamen beschränkt sei. Keines von beiden geziemt sich für den Erlöser“[3] usw. Was folgt daraus? Gerade die katholische Lehre, welche ein nicht geringerer Lobredner der Jungfräulichkeit und des Mönchs-

---

[1] Dokument in der Agenda seu liber obsequiorum iuxta ritum et consuetudinem diocesis Brixinensis (1543), fol. 61 b: „Sacramentum matrimonii in primordiis a Deo in paradiso institutum, in novo testamento tanto sanctius est venerandum, quanto veritas significati eius, Christi scilicet et ecclesie, supra figuram veteris testamenti digne exaltatur.

[2] S. Constitutiones Concilii provincialis Moguntini . . . anno Dom. MDXLIX celebrati (Mognntiae 1549), fol. 244b sqq.

[3] Sermo 66 in Cant. (Migne, Patr. l., 183, p. 1094, n. 2, 3).

standes als Bernhard, nämlich der hl. Basilius der Große, schon im 4. Jahrhundert bezeichnend in dem über die Entsagung der Welt handelnden Sermon ausgesprochen hat: „Der gütige, für unser Heil besorgte Gott hat das Leben der Menschen in zwei Lebensweisen geschieden: in den Ehestand und in den jungfräulichen Stand, damit, wer den Kampf der Jungfräulichkeit nicht zu bestehen vermag, sich mit einer Frau verbinde, aber so, daß er wisse, er werde Rechenschaft geben müssen über seine Enthaltsamkeit und Heiligkeit, sowie über die Ähnlichkeit mit jenen Heiligen, die im Ehestand gelebt und Kinder erzeugt haben." [1]

Der spätere Luther hat also wieder gelogen, als er der katholischen Kirche vorwarf, sie verbiete, ja sie verdamme als sündhaft den Ehestand, und verlange, ja gebiete die Weltflucht, das Verlassen des öffentlichen Lebens usw. Diese Behauptungen samt allen Trugschlüssen sind auch in die Bekenntnisschrift des Luthertums übergegangen.[2] Es wäre doch endlich an der Zeit, daß solches Zeug auch den Protestanten zu toll würde.

E. Gerade nach Luthers Prinzipien ist der Ehestand ein sündhafter und unerlaubter Stand.

Luthers Lüge tritt um so greller hervor, als gerade er, nicht die Kirche, den Ehestand zu einem unlautern, sündhaften Stand herabgewürdigt hat, im Grunde also ihn verdammt, ohne daß dieser „scholastisch wohlgebildete Mann" es bemerkt hätte. Bereits in seiner Schrift Über die Mönchsgelübde schreibt er: „Gott rechnet den Eheleuten die eheliche Pflicht, die doch nach Ps. 50, 7 eine Sünde ist und völlig rasend, sich in nichts unterscheidend vom Ehebruch und der Hurerei, soweit die Brunst und die scheußliche Lust in Betracht kommt, durchaus nicht an, und zwar aus lauter Barmherzigkeit, da es für uns unmöglich ist, dieselbe zu meiden, obgleich wir derselben zu entbehren verpflichtet sind." [3] Das Jahr darauf schreibt er:

---

[1] Migne, Patr. gr., t. 31, p. 628.

[2] S. wegen Luther auch oben S. 155, wegen Melanchthon in der Augustana, oben S. 201 aus dem 16. Artikel.

[3] Weim. VIII, 654. Kawerau hat im Texte die schlechte (3.) Rezension gewählt, und das Verbum vocant eingeschoben: Tale est et illud opus, quod debitum coniugale (vocant): cum teste psalmo L. sit peccatum . . . nihil differens ab adulterio . . . quantum est ex parte ardoris . . ., prorsus non imputat coniugibus, non alia causa nisi sua misericordia" etc. Aber da würde sich auf „tale est et illud opus" der Ausdruck „quod debitum coniugale" beziehen, und „prorsus non imputat coniugibus" hinge in der Luft. In der Tat verhält es sich jedoch so: „tale est illud opus" steht in der Verbindung mit den unmittelbar vorher genannten opera

„Trotz der Lobpreisung des ehelichen Lebens will ich nicht der Natur gegeben haben, daß keine Sünde da sei, sondern ich sage: daß Fleisch und Blut da sei, durch Adam verderbt, in Sünden empfangen und geboren (Ps. 50, 7), und daß keine Ehepflicht ohne Sünden geschieht; aber Gott verschont ihrer aus Gnaden, darum, daß der eheliche Orden sein Werk ist, und behält auch mitten und durch die Sünde all das Gute, das er darin gepflanzt und gesegnet hat."[1] Im nächsten Jahre wiederholt er, Gott habe die Ehe gesegnet, obgleich er wußte, daß „die Natur verderbt, voller böser Lust, solchen Segen nicht ohne Sünde vollbringen könne". „Gott deckt die Sünde zu, ohne welche die Eheleute nicht sein können", schreibt er noch später.[2]

Wer macht also den Ehestand zu einem bloß geduldeten, ja zu einem sündhaften Stand? Die Kirche? Nein! Der Mönch Luther hat uns darüber bereits zur Genüge aufgeklärt. Die Kirche lehrt nicht, „daß keine Ehepflicht ohne Sünde geschieht", das lehrt vielmehr der abgefallene Mönch Luther,[3] welcher zugleich die Ehe durch seine niedrige Auffassung herabwürdigt, und zwar so, daß ihm zufolge zwischen Ehestand und Hurerei kein Unterschied bestehen würde, möchte Gott nicht ein Auge zudrücken.

Dies schreibt er ausdrücklich an der oben zuerst angeführten Stelle, und er wiederholt es öfter, und fast noch drastischer. Der eheliche Akt ist nach ihm dem hurerischen materiell gleich; nur per indulgentiam liegt kein Ehebruch und keine Pollution vor. „Weil", fährt er fort, „von Gott aus die Verbindung angeordnet ist, so rechnet Gott das nicht an, was dort Häßliches und Unreines ist."[4] Die beiderseitige Ver-

---

dei, in denen Luther die misericordia und bonitas dei zeigt, und er will sagen: ein ähnliches Werk Gottes ist, daß er das debitum coniugale, während es doch Sünde ist, durchaus nicht imputiert, und zwar aus Barmherzigkeit. Sollte die 3. Rezension von Luther herstammen, so hat er später den Abschnitt nur flüchtig gelesen, ohne darauf zu achten, daß er selbst früher das verführerische quod nach opus nicht als relatives Pronomen („welches"), sondern als Konjunktion („daß") gebraucht hat. Kawerau hätte doch darauf achten sollen.

[1] Vom ehelichen Leben, Erl. 20, 87 (vom J. 1522).

[2] Weim. XII, 114 (vom J. 1523). Opp. exeg. lat. IV, 10.

[3] K. Eger, Die Anschauung Luthers vom Beruf (1900), hat, völlig unfähig Luthers Prinzipien zu durchschauen, und unwissend in der kathol. Lehre, behauptet, nach katholischer Auffassung sei der Ehestand von Gott bloß geduldet. Nein, so lehrt vielmehr gerade Luther!

[4] S. die zuerst angeführte Stelle, und Opp. exeg. lat., VI, 285: Concessit deus securitatem quamdam, sed secundum indulgentiam. Et sic intelligenda est Augustini sententia: „qui amat uxorem, securus exspectat extremum diem." Quo-

bindung ist nur eine Konzession per indulgentiam divinam, sagt Luther, doch ist im beiderseitigen Fleisch die Sünde.[1] Wer setzt also den ehelichen Akt dem hurerischen materiell gleich? Die Kirche? Die Scholastik? Gerade das Gegenteil. Die Scholastik ging nie vom Grundsatze ab, den der hl. Augustin ausspricht: „Der eheliche Akt um der Kindererzeugung oder um Erstattung der ehelichen Pflicht willen enthält keine Schuld oder Sünde."[2] Denn die Ehe ist von Gott selbst eingesetzt zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und das Gebot der Kindererzeugung hat Gott auch nach dem Falle gegeben,[3] welchem Gebote jedoch nicht ohne den ehelichen Akt entsprochen werden kann. Schon daraus folgt, daß, wenn alles in richtiger Weise und in der von Gott gesetzten Ordnung geschieht, die Sünde ausgeschlossen sei. Ja, weit entfernt, daß es sich, dies vorausgesetzt, um eine Sünde handle, kann der eheliche Umgang sogar verdienstvoll werden, wie der hl. Thomas nachweist,[4] und andere ausführten.[5] Viele Scholastiker sprachen nur

modo? Secundum indulgentiam; si abesset illa, esset adulterium et pollutio. Sed quia divinitus coniunctio haec ordinata est, ideo non imputat Deus, quidquid ibi foedum est aut immundum. Luther faßt das Paulinische (1. Kor. 7, 6) secundum indulgentiam ganz falsch auf. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und mit Vers 7 schließt die Interpretation von indulgentia als Nachlaß der Schuld aus; sondern erheischt diese Auslegung: „Nicht befehlend sage ich euch, daß ihr zum Gebrauche der Ehe zurückkehret, sondern nur aus Nachsicht; denn ich wünsche, daß alle Menschen nach meinem Beispiele die ewige Keuschheit beobachten." Die Stelle haben allerdings auch etliche katholische Lehrer unrichtig aufgefaßt; sie haben aber nicht wie Luther gemeint, daß jede Ausübung des ehelichen Aktes, auch wenn sie in Rücksicht auf den Hauptzweck der Ehe geschieht, mit einer Sünde, ja schweren Sünde verbunden sei, sondern sie sahen, im Gegensatz zu anderen, eine läßliche Sünde, die des Nachlasses bedürfe, nur dann in dem geschlechtlichen Verkehr in der Ehe, wenn die Lust als Hauptmotiv desselben gesucht würde. Über die Stelle und deren Interpreten s. *Cornely*, Comment. in ep. prior. ad Cor., p. 169 sqq.; J. Becker, Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust, in der Ztschft. f. kath. Theol., XXVI (1902), S. 692 ff.

[1] Ibid, p. 284: „Ego quidem per indulgentiam divinam habeo uxorem, sed tamen peccatum est in utriusque carne."

[2] De bono coniugali, c. 6, n. 6: „Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam"; c. 7, n. 6: „Reddere debitum coniugale nullius est criminis." Die Scholastiker kannten die Stelle schon aus des Lombarden 4. Sent. dist. 31, c. 5. Dazu vgl. Thomas, Suppl. qu. 49, a. 5; qu. 64, a. 4, welcher ausdrücklich sagt: „ut sibi invicem debitum reddant."

[3] Gen. 8, 17; 9, 1.

[4] Suppl., qu. 41, a. 4. Es genüge dieser Hinweis.

[5] Der strenge Dominikaner Johann Nider z. B. zählt in seinem Praeceptorium divinae legis, 6. praec., c. 4, die Fälle auf, in welchen der eheliche Akt

dann von einer läßlichen Sünde, wenn der eheliche Akt zunächst nicht wegen der beiden angeführten Gründe, sondern bloß um der mit demselben verbundenen sinnlichen Lust willen vollführt wird.[1]

Wie kann also Gottschick behaupten: „Der eheliche Akt ist nach christlichem Urteil, weil dem hurerischen materiell gleich, schimpflich"?[2] Auf wen paßt diese Behauptung? Nur auf den „Reformator". Nach ihm ist die Sünde, und zwar die schwere Sünde, beim ehelichen Akte ebenso da wie beim hurerischen; mithin ist ersterer an sich ebenso schimpflich wie letzterer. „Wenn Du willst aufs Beiwohnen sehen", sagt er ein andermal, „und die Augen aufs äußerliche Beiwesen kehrest, so ist unter dem ehelichen Leben und Hurenleben gar kein Unterschied, ist sehr nahe bei einander, und sieht einander fast gleich, daß dieser eine Ehefrau, jener eine Hure hat."[3]

Gott rechnet nach Luther die eheliche Pflicht, die nach ihm immer Sünde ist, nur nicht an, er deckt sie zu. Luther mußte in Übereinstimmung mit seiner Lehre über die Erbsünde so lehren. Nach ihm ist, wie ich im nächsten Abschnitte darstellen werde, die Begierlichkeit in ihrer vollen Ausdehnung die Erbsünde; da erstere nach der Taufe bleibt, bleibt auch die Erbsünde, sie wird nur zugedeckt, aber nicht weggenommen. Da der eheliche Akt nicht zu Stande kommen kann ohne Befriedigung der Begierlichkeit, so liegt nach Luthers Prinzipien bei Ausübung des ehelichen Aktes eine doppelte Sünde vor: Die Begierlichkeit selbst, d. i. die bleibende Erbsünde, und die Befriedigung der Begierlichkeit. Wie nun Gott betreffs der Erbsünde ein Auge zudrückt, so auch in Bezug auf den ehelichen Akt, dem ja die bleibende Erbsünde zu Grunde liegt.

Das Zudecken, Nichtanrechnen der Erbsünde, trotzdem sie bleibt, ist aber einer der größten Widersprüche im Lutherschen „System". Entweder haßt Gott die Erbsünde, oder er haßt sie nicht. Wenn nicht, dann ist sie keine Sünde; wenn er sie aber haßt, wie kann er sie nicht als Sünde

tugendhaft und verdienstlich sei; derselbe könne sogar zu einem Akte der Religion und des Gottesdienstes werden: „Est igitur concubitus in matrimonio meritorius et virtutis actus, que dicitur castitas coniugalis, quando fit solum causa prolis procreande et religiose educande ad ampliandum cultum divinum. Et si tunc assunt alie debite circumstantie, est actus virtutis, que dicitur religio."

[1] S. darüber P. Feiler in Bonaventurae 4. Sent., dist. 31, a. 2, qu. 1, Scholion, wo zugleich die Scholastiker angeführt, nach ihren Ansichten gruppiert und mit den späteren Meinungen verglichen werden.

[2] *Realenzyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche 3. Aufl., V, 191. Gottschick schrieb nur Luthers Lüge nach. S. oben S. 240, Anm. 7. Dazu Weim. XXVII, 28, 13: früher „war es schier soviel, sich eine Ehefrau oder eine Buhlerin ins Haus zu nehmen."*

[3] Erl. 18, 270 f.

anrechnen? Ja wie ist es wahr, die Sünde sei in der Taufe vergeben? Gott muß die Sünde hassen, so lange sie da ist; denn entweder muß er sie verzeihen, aber dann ist der Haß aus Gottes Herzen, und es ist mithin auch keine Sünde mehr da;[1] oder er muß sie hassen. Die bleibende Sünde kann nicht als nicht vorhanden angesehen werden. Das ist der Widerspruch. Sollte man erwidern, nach Luther sei die Sünde ja vorhanden, Gott decke sie nur zu, so hilft dies nichts. Die vorhandene Sünde kann er nicht zudecken, er muß sie hassen; wenn er sie vergibt, ist sie nicht mehr da. Luther macht Gott zu einem Heuchler der ärgsten Sorte: äußerlich stellt der Lutherſche Gott sich gleichgültig, duldend, ein Auge zudrückend, gegenüber demjenigen, was er in seinem Innern haßt.

Ähnlich macht es, Luthers Prinzipien zufolge, Gott betreffs der Sünde im ehelichen Akte: Gott setzt die Ehe ein, er gebietet sie, er segnet sie, er verlangt den ehelichen Akt, trotzdem daß dieser Sünde ist, und ohne ihn die Ehepflicht nicht geschehen kann! Wie dort das von Gott gegebene Heilmittel gegen die Erbsünde, nämlich die Taufe, unfähig ist, sie wegzunehmen, ja Gott zu einer List greifen muß, damit der Skandal nicht zu groß ist, indem er die Erbsünde zudeckt, um sie nicht zu sehen: so ist das vom Lutherschen Gott für die „Not" (wenn „die Natur heraus will und sich besamen und mehren" und um „mit gutem Gewissen zu leben und mit Gott zu fahren")[2] eingesetzte Heilmittel geradezu eine Sünde. Und damit sich derselbe nicht allzu sehr bloßstelle durch Einsetzung und Segnung von etwas, was niemals ohne Sünde, und zwar eine schwere, geschehen kann, damit es nicht zu augenfällig werde, daß man nicht, ohne eine Sünde zu begehen, ein Gebot Gottes erfüllen könne, nimmt er wieder zur List die Zuflucht, und deckt die Sünde fein still zu! Und angesichts dieses Lutherschen Hokuspokus wagt Gottschick die Behauptung: „im Gegensatz zu der religiösen und weltlichen Verachtung der Ehe (durch Christus, Paulus, Väter und Scholastik) ist Luther für die volle Ehre des Ehestandes eingetreten und hat sie dabei in ein ganz neues Licht gestellt!"[3] Ja, in ein neues Licht hat Luther die Ehe gestellt, aber nur dadurch, daß er ihr die Ehre genommen hat. Dem gegenüber ist interessant, daß Kolde umgekehrt, wie wir alsbald sehen werden, Luther und überhaupt den Reformatoren den vollen Einblick in das wahre sittliche Wesen der Ehe abspricht.

---

[1] Darum spricht Luther im Römerbrief, c. 4, fol. 154, viel konsequenter, wenn er schreibt: „Nunquam remittitur omnino, sed manet et indiget non-imputatione."

[2] Weim. XII, 114, 29 f. 32.

[3] A. a. O. S. 192.

Nach Luthers Prinzipien ist die Ehe unerlaubt, weil sündhaft. Wer nach seinen Lehrsätzen in der „Not" in die Ehe tritt, weiß zum voraus, daß er einem Akte entgegengeht, welcher immer eine schwere Sünde ist: „keine Ehepflicht ohne Sünde". Er darf also vor Gott und seinem Gewissen eine Ehe nicht eingehen, denn man darf nicht Schlechtes tun, damit was Gutes daraus entstehe.[1] Daraus folgt auch, daß der vom Reformator aufgestellte Unterscheidungspunkt zwischen dem ehelichen Leben und der Hurerei nur in der katholischen Lehre, nicht in der Lutherschen seine Geltung hat, daß nämlich „ein Ehemann gewiß sei und sagen könne: das Weib hat mir Gott gegeben, bei der soll ich wohnen; und eine Ehefrau sagen könne: den Mann hat mir Gott gegeben, bei dem soll ich wohnen."[2] Gott gibt keinem Mann ein Weib, mit welchem er, ohne zu sündigen, nicht ehelich leben kann, und umgekehrt.[3] Dies tun aber Luther zufolge Mann und Weib in Ausübung ihrer ehelichen Pflicht. Gleichwie aber Gott niemand zur Sünde einladet, so darf auch der Mensch nicht eine Sünde auf sich laden.

Nach des Reformators Prinzipien, in ihren Konsequenzen verfolgt, ist mithin der Ehestand, weil sündhaft, ein unerlaubter, ein verdammter Stand, wie Tatian sagte, und es gibt keinen Unterschied zwischen dem Ehestand und der Hurerei. Luther fiel, wie sonst so oft, gerade in jene Irrtümer, welche er hinterlistig der Kirche vorgeworfen hat, — ein gerechtes Gottesgericht!

F. Luthers völlig materielle, sinnliche Auffassung der Ehe. Koldes Verleumdungen der katholischen Lehre.

Luther hatte hinsichtlich der Ehe schon seit seinem Abfalle eine niedrige, ja die niedrigste Auffassung; und gerade diese brachte er den verlotterten Priestern und Ordensleuten bei, als er sie aufstachelte, ihre Gelübde zu brechen und sich zu beweiben. Die geschlechtliche Verbindung hielt er damals für eine Notwendigkeit um der Heftigkeit der geschlechtlichen Lust willen, der man anders nicht widerstehen könne. Vor seinem Abfalle hat Luther offen bekannt, daß nicht diese herrschen soll, und er gibt der Jungfrau, welche sich verehelichen will, Anweisungen, sich sittlich zu vervollkommnen und nach der Tugend zu streben.[4] Nach seinem Abfall ist davon keine Rede mehr: der Nonnenhandel in Wittenberg konnte

[1] Röm. 3, 8.
[2] Erl. 18, 271.
[3] Vgl. Hugo von St. Viktor, Sum. Sent., tr. 7, c. 3.
[4] S. oben S. 250 ff.

allein schon einem jeden darüber die Augen öffnen.[1] Infolge von Luthers Grundsätzen sank die Ehe der Christen auf den tierischen Standpunkt herab. Der „Reformator" scheut sich nicht, dies niederzuschreiben: „Gott nimmt nicht von dem Menschen weibisch oder männlich Gestalt, Glied, Samen und Frucht, so daß eines Christen Leib ebenso wohl sich muß besamen und mehren und züchtigen, wie andere Menschen, Vögel und alle Tiere, dazu er denn von Gott geschaffen ist, so daß von Not wegen ein Mann sich zum Weibe, und ein Weib zum Manne halten muß, wo Gott nicht Wunder tut"[2] usw. Alles läuft hinaus auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes, gleichwie essen und trinken auf die Befriedigung des Hungers und Durstes hinausgeht. Das spricht Luther offen aus.[3] Darum wird auch von ihm wiederholt die Fleischesbrunst, die er selbst durch seine Schriften bei anderen erzeugt hat, herangezogen, um die Notwendigkeit der Ehe zu erweisen: worüber, sowie über das ganze Thema bereits die Rede war.[4]

Luther hatte, nachdem er der Kirche den Absagebrief gesandt, absichtlich unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, daß das von ihm so sehr urgierte Gebot Gottes: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde", dem Menschengeschlechte als solchem, zur Erhaltung des Gesamtorganismus, gegeben wurde, dasselbe aber nicht jeden einzelnen an sich verpflichte, außer nach der Schöpfung und nach der Sintflut, als wenige Menschen auf Erden waren.[5] Aber niemals ist die Ehe notwendig zur

[1] S. oben S. 14 f.

[2] Weim. XII, 113.

[3] „Es ist nicht freie Willkür oder Rat, sondern ein nötig, natürlich Ding, daß alles, was ein Mann ist, ein Weib haben muß, und was ein Weib ist, muß einen Mann haben. Denn dies Wort, das Gott spricht: wachset und mehret Euch, ist nicht ein Gebot, sondern mehr als ein Gebot, nämlich ein göttlich Werk . . . es ist ebenso nötig . . . und nötiger als essen und trinken, fegen und auswerfen, schlafen und wachen. Es ist eine eingepflanzte Natur und Art, ebenso wohl als die Gliedmaßen, die dazu gehören" (Predigt vom ehelichen Leben, 1522, Erl. 20, 58). „Ist's Schand Weiber nehmen, warum schämen wir uns nicht Essens und Trinkens, so auf beiden Teilen gleich große Not ist, und Gott beides haben will" (an Reißenbusch, 1525, de Wette, II, 639)? Der „Reformator" hat noch einen drastischeren, bezeichnenderen Vergleich: „Wer seinen Mist oder Harn halten müßte, so er's doch nicht kann, was wollte aus dem werden" (Weim. XII, 66, J. 1523)? Beide Vergleiche hatte er schon im Jahre 1520 in seiner Schrift ‚An den christlichen Adel' (Weim. VI, 442), als er gegen den Zölibat der Priester polterte, herangezogen: Der Papst hat keine Macht, den Priestern denselben zu gebieten, „so wenig als er Macht hat zu verbieten essen, trinken, und den natürlichen Ausgang oder feist werden".

[4] S. oben Einleitung und den 6. Paragraphen.

[5] Sehr schön ist dies bereits von Thomas v. Aquin dargelegt worden in

Erhaltung und Vervollkommnung des einzelnen Individuums, anderenfalls wäre Gott mit sich selbst sowohl im alten als auch im neuen Testament, in welch letzterem für den einzelnen sowohl die Freiheit der Ehe als die Jungfrauschaft proklamiert wird, im Widerspruch. Auch Luther sprach dies noch 1519—1520[1] zu einer Zeit, als er noch klarer dachte, selbst bezüglich des alten Testamentes offen aus; denn, schreibt er, „es sei gewiß, daß keiner der alten heiligen Väter ein Weib genommen hätte, wenn sie nicht der dem Abraham gemachten Verheißung geglaubt hätten: in deinem Samen werden alle Völker gesegnet werden. Denn nur wegen Christus, den sie als künftig glaubten, gaben sie der fleischlichen Lust nach."[2] Aber ein paar Jahre später, da ist's mit all dem nichts mehr; denn da wirft er den Papisten vor, sie hätten nicht gesehen, „daß im alten Testament die höchsten Patriarchen, die Gott am höchsten gedient haben, ehelich gewesen sind und oft viel Weiber gehabt haben"[3] usw. Da war es notwendig, ihm mit Usingen zu erwidern: „Was tut es zur Sache, daß Abraham, Isaak und Jakob Gott im Ehestand gefielen? Wer tadelt den Ehestand? Wer verkleinert und entehrt ihn?"[4]

Wenn Luther die Ehe doch wenigstens um ihrer sittlichen Würde willen als allgemeine Menschen- und Christenpflicht anempfohlen hätte! Wenn er doch das oben berührte dreifache Gut, welches er im Jahre 1519 noch anerkannte, nämlich das des Sakramentes, der Nachkommenschaft und der Treue, in den Vordergrund gestellt hätte, nicht aber die

---

2. 2. qu. 152, a. 2, ad 1; Suppl. qu. 41, a. 1, besonders 2. Hierin stimmen übrigens alle Vernünftigen überein.

[1] Man erwartet, ich sollte schreiben: wenigstens bis 1523; denn da lehrt Luther: „. . . daß der eheliche Stand gut, d. i. ohne Sünd und gottgefällig und frei ist (für) jedermann; aber der keusche Stand ruhiger und freier" (Weim. XII, 141). Doch frei hat in beiden Sätzen einen ganz verschiedenen Sinn; es ist eben Luther, welcher spricht!

[2] Weim. IX, 374, 2 in Gen. c. 25, wo er schreibt: „Praeterea certo constat, nullum sanctorum patrum duxisse uxorem, nisi credidissent promissioni factae Abrahae: „in semine tuo benedicentur omnes gentes". Solum enim propter Christum, quem futurum credebant, libidini indulserunt." Vgl. auch Augustin, De bono coniugii, n. 15.

[3] Weim. XXIV, 55, in Gen. c. 1 vom Jahre 1527. Darauf kommt er sonst noch öfters zurück. Vgl. aber wieder ebenda, S. 427, wo er von Abraham und seinen vielen Frauen spricht und schreibt, es solle niemand denken, „daß der hl. alte Vater so fleischlich gewesen sei, daß er Lust gehabt habe zu Wollust".

[4] Liber de falsis prophetis, Bl. 43. S. die Stelle oben S. 85, Anm. 1.

„Unmöglichkeit", sich zu enthalten oder dem Naturtrieb anders widerstehen zu können, als durch eheliches Beiwohnen, das jedoch nach ihm immer eine schwere Sünde ist! Armes Menschengeschlecht! Vom Regen in die Traufe! Wo bleibt da das sittliche Wesen der Ehe? Konsequent mußte Luther die Ehe des sakramentalen Charakters entkleiden und sie herunterwürdigen zu „einem äußerlich leiblichen Ding, wie eine andere weltliche Hantierung", sodaß ein Christ sich auch mit einem Heiden, Juden, Türken verehelichen könne.[1] Die Folgen solcher Lehren sind bekannt.[2]

Wenn bezüglich der Ehe die Befriedigung des ungebändigten Geschlechtstriebes, der Fleischesbrunst, obenan steht, dann ist es bald um das andere Gut der Ehe, die Treue und Unauflöslichkeit geschehen. In der Tat riet Luther schon im Jahre 1520 der Frau, welche von ihrem Manne keine Kinder erzielen und sich nicht enthalten könne,[3] von ihm die Scheidung zu erbitten, um einen anderen heiraten zu können; wolle der Mann nicht, dann soll sie mit seiner Zustimmung, da er ja nicht mehr ihr Ehemann sei, einem anderen oder seinem Bruder beiwohnen (misceatur), und zwar in heimlicher Ehe, und das Kind soll dem ersten Mann zugeschrieben werden. Will er nicht die Zustimmung geben: „ehe ich zuließe, daß sie brenne oder ehebreche, würde ich ihr raten, mit einem andern sich zu verehelichen und an einen unbekannten Ort zu fliehen. Was kann jemanden, der unausgesetzt an der Gefahr der fleischlichen Lust leidet, anders geraten werden?"[4]

---

[1] Erl. 20, 65, J. 1522. Schon im Jahre 1520 beraubt er die Ehe des sakramentalen Charakters, indem er behauptet, die Ehe als Sakrament sei ein Menschenfund (De capt. babylon., Weim. VI, 550 f.), nachdem er sie noch das Jahr vorher als Sakrament anerkannt hatte. S. oben S. 253. Die Toten reiten schnell!

[2] Wie es diesbezüglich bei den abgefallenen Priestern und Ordensleuten aussah, habe ich oben S. 93 f., 111, 118 kurz erörtert. Nicht besser war es anderwärts. Der zur Mutterkirche zurückgekehrte lutherische Professor Fr. Staphylus schrieb im Jahre 1562: „So lange der Ehestand für ein Sakrament ist gehalten worden, da ist Zucht und ehrliches Eheleben lieb und wert gewesen; aber sintemalen die Leute in Luthers Büchern gelesen haben, der Ehestand sei ein Menschenfund . . ., da sind alsbald die Ratschläge Luthers . . . dermaßen vollzogen worden, daß es in der Türkei schier züchtiger und ehrbarer im Ehestande zugeht, als bei unseren Evangelischen in Deutschland." Nachdruck zu Verfechtung des Buchs vom rechten wahren Verstandt des göttlichen Worts, usw. Ingolstadt 1562, fol. 202b. Andere Beispiele folgen weiter unten, Absatz H.

[3] „aut non possit continere", in Luthers Sprache: „oder den Kitzel nicht genug büßen könnte, und deshalb zu einem anderen laufen müßte".

[4] De captiv. babyl., Weim. VI, 558, wiederholt Erl. 20, 60, worauf sich der

In ein fremdes Land zu fliehen, und dort, sollte er sich nicht enthalten können, zu freien, rät Luther auch einem Ehebrecher, wenn er nicht getötet wird.[1] Wenn ein Weib nicht die Pflicht leisten will, dann muß der Mann denken, „sein Weib sei ihm von Räubern genommen und umgebracht, und nach einer andern trachten".[2] Sich wieder zu verheiraten ist überhaupt jenem Teile erlaubt, welcher nach einer Entzweiung beider Eheleute sich mit dem andern Teil wieder aussöhnen will, der andere aber in die Aussöhnung nicht einwilligt. Der Grund für die Wiederverheiratung des versönlichen Teiles ist nach Luther, wie immer, derselbe: wenn er sich nicht enthalten könnte, die Unmöglichkeit, zu der Gott niemand dränge.[3]

Wer nur die sinnliche Seite der Ehe im Auge hat, ja mit Luther die natürliche Fähigkeit und Neigung, welche die Menschen haben, zu einem unüberwindlichen Naturtrieb, der befriedigt werden müsse, macht, kommt unter Umständen aufs äußerste. Und so erging es in der Tat dem „Reformator", in völliger Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen, und zwar vor allem in Wittenberg selbst. Schon 1525 richtete der Kurfürst an Luther unter anderem die Klage, beide Bürgermeister jener Stadt, wo der beweibte Priester und intime Freund Luthers, Johann Bugenhagen, Pfarrer war, zeigten an, „daß zu Wittenberg mit dem Scheiden etwas geringlich gehandelt, und die Personen ohne vorhergehendes Aufgebot heimlich in den Häusern zusammengegeben würden."[4] Wittenbergs Beispiel zog aber überall, anstatt daß man, wenigstens nach den bitteren Enttäuschungen, zu dem kirchlichen, jawohl „römischen"

oben S. 15 zitierte Herzog Georg bezieht. Wie wir dort gesehen, riet der „Reformator" dem Manne bei eintretenden Hindernissen von Seite des Weibes etwas Ähnliches an. Luther hatte den Mut, diejenigen, welche ihm eine Lehre wie die oben aus De captiv. babyl. zitierte vorwarfen, als „verkehrte Lügner" zu bezeichnen (Erl. 20, 60).

[1] Erl. 20, 71.

[2] Ebds.

[3] Weim. XII, 119: „Wie? Wenn ein Teil (der beiden Eheleute) nicht wollte sich mit dem anderen versöhnen (nachdem sie sich geschieden) und schlicht abgesondert bleiben, und der andere Teil könnte sich nicht halten und müßte einen Gemahl haben, was sollte dieser tun? Ob sich's möchte verändern? Ja, ohne Zweifel. Denn weil ihm nicht geboten ist, keusch zu leben, und hat auch die Gnade nicht, und sein Gemahl will nicht zu ihm, und nimmt ihm also den Leib, dessen er nicht entbehren kann, wird ihn Gott nicht zum Unmöglichen drängen um eines andern Frevel willen; er muß tun, als wäre ihm sein Gemahl gestorben, sonderlich weil es nicht an ihm fehlt, daß sie zusammenkämen. Jener Teil aber, der nicht will, soll ohne Ehe bleiben, wie hie Paulus sagt." Aber 1. Kor. 7, 10 und 11 heißt es ganz anders.

[4] Burkhardt, Martin Luthers Briefwechsel, S. 96.

Grundsatze zurückgekehrt wäre: „Einmal gültig geheiratet, ist geheiratet für das ganze Leben." Es ist ein allweg angenommener Erfahrungssatz, daß die Leichtigkeit der Ehescheidung die völlige Lockerung der Sitten im Gefolge hat, gar nicht davon zu sprechen, daß das häusliche Leben von selbst dadurch zerstört wird.[1]

Wer, wie Luther, der Befriedigung der Sinnlichkeit die Hauptrolle in der Ehe zuweist, der schrickt auch nicht vor einem „Beichtrat" zurück, wie ihn der „Reformator" bezüglich der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen gegeben hat.[2] Dieser „Beichtrat" ist den Protestanten sehr unbequem; aber sie müßten bei vorurteilsfreiem Denken ihn völlig konsequent finden in Luthers „System".

Kolde schreibt beschämt über denselben: „Kein evangelischer (?) Christ wird jenes unheilvolle Bedenken gutheißen oder auch nur beschönigen wollen."[3] Also nur der evangelische, d. h. der protestantische Christ? Ja, denn „offenbar fehlte den Reformatoren, was freilich eine Erbschaft aus dem Katholizismus war,[4] der volle Einblick in das wahre sittliche Wesen der Ehe." Was, eine Erbschaft aus dem Katholizismus? Aber so behauptet Kolde, und er kommt anderwärts weitläufiger darauf zu sprechen: „Auch bei Luther und, muß man hinzusetzen, bei allen Reformatoren blieb in dieser Beziehung (d. i. hinsichtlich der Ehe) etwas von der mittelalterlichen Anschauung haften. Es ist in jener Zeit wenigstens (1522 und 1523) immer die sinnliche Seite der Ehe, zu der die Natur drängt, die seine Betrachtungsweise bestimmt. Daß die Ehe wesentlich innigste Gemeinschaft von Person zu Person ist, und schon darum ihrem Wesen nach jede Mehrheit ausschließt, ist weder ihm noch den übrigen Reformatoren vollkommen klar geworden. Dazu kam, daß er die Polygamie in der Schrift nirgends ausdrücklich verboten, vielfach aber bei den alttestamentlichen Frommen zugelassen sah . . . Das war ein schwerwiegender Mangel, der aber nicht, wie die Gegner von damals und heute so gern verleumden, mit dem ‚neuen Evangelium' zusammenhing, sondern, wie gesagt, auf der mittelalterlichen Anschauung vom Wesen der Ehe beruhte. Hatte doch auch ein Augustin die Polygamie unter Umständen für erlaubt erklärt, weil sie nicht ‚gegen die Natur der Ehe sei'."[5]

[1] S. unten, Absatz H.

[2] S. oben S. 116 ff.

[3] Martin Luther, II, 488.

[4] Dies, sowie das Nachfolgende von mir unterstrichen.

[5] Kolde a. a. O., S. 196 f.

Wir wollen sehen, wer verleumdet, Kolde oder die Gegner Luthers und der „großen Reformation." Indem ich seine Behauptung wegen des hl. Augustin vorläufig beiseite lasse, frage ich, ob es nicht merkwürdig sei, daß Luther gerade in seiner katholischen Zeit die sinnliche Seite der Ehe mehr in den Hintergrund drängt, und mit der Sinnlichkeit bei der Ehe vorzüglich nach seinem Abfall von der Kirche auf dem Plan erscheint? — eine Beobachtung, die wir auch hinsichtlich seiner zotenhaften Sprache machen. Was beweist aber dies, Herr Kolde? Wer erkennt ferner die Ehe als innigste Gemeinschaft von Person zu Person an? Die katholische oder die protestantische Auffassung? Die erstere, ja nur sie, denn nur in ihr hat die ideale Vergleichung des Ehebundes mit dem unauflöslichen Bündnis zwischen Christus und der Kirche einen Sinn, weil eben nur nach katholischer, nicht aber nach protestantischer Lehre, die Ehe ein Sakrament ist, woraus aber in besonderer Weise die Unauflöslichkeit der Ehe folgt.[1] Christus selbst hat die Unauflöslichkeit derselben gelehrt und gefordert, während der Protestantismus die Auflösbarkeit der Ehe lehrt, und demgemäß den Getrennten die Wiederverheiratung gestattet. Mehr als aus irgend etwas anderm folgt zugleich aus dem sakramentalen Charakter und aus dem Vergleiche des Ehebundes mit dem Bündnis zwischen Christus und der Kirche der monogamische Charakter, d. i. der völlige Ausschluß der Polygamie;[2] denn der eine Christus hängt nur der einen Kirche an und wendet ihr seine ganze Liebe zu; gleicher Weise werden Mann und Weib ein Fleisch und sind eins in der Liebe wie Christus und die Kirche.

Aber das ist nun einmal die Taktik der Anhänger Luthers: wenn ihr „Reformator" etwas niederschreibt, was ihnen die Schamröte ins Gesicht treibt, dann machen sie dafür entweder die katholische Kirche oder Vergangenheit verantwortlich, oder sie drehen und zerren an Luthers Worten so lange herum, bis sie endlich irgend einen vernünftigen Sinn herausbringen.

---

[1] Der hl. Augustin gründet De nupt. et concupisc, I, n. 11, auf Epheſ. 5, 2 (Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam) die Unauflöslichkeit der Ehe: „huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent . . . ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur . . . nec sterilem coniugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur" uſw.

[2] So ſagt der hl. Thomas, Cont. Gent., IV, c. 78: „Quia per coniunctionem maris et feminae Christi et ecclesiae coniunctio designatur, oportet, quod figura significato respondeat; coniunctio autem Christi et ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam."

Ich fordere aber nun Kolde hiermit öffentlich auf zu erweisen, daß der von Luther und Genossen dem Landgrafen gegebene „Beichtrat", die Gestattung der Polygamie, „auf der mittelalterlichen Anschauung vom Wesen der Ehe beruhe" und „eine Erbschaft aus dem Katholizismus" sei, dem der volle Einblick in das wahre sittliche Wesen der Ehe gemangelt habe. Nach gründlicherem, vorurteilslosem Studium wird Kolde einsehen, daß die „mittelalterliche Anschauung" zwar darüber nicht einig war, ob und inwieferne die Polygamie gegen das Naturgesetz sei, wohl aber darin, daß das Sakrament der Ehe des neuen Bundes die Polygamie völlig ausschließe.[1] Luthers Beichtrat ist seine eigenste Tat, eine Konsequenz seines dreisten und leichtfertigen Unternehmens, die Ehe des sakramentalen Charakters zu berauben.[2] Da hieß es dann, daß hie und da das zweite Weib auch für Christen eine heilsame Arznei gegen Hurerei, ein heiliges Mittel sei.[3] Übrigens war Kolde nicht einmal im Stande, einen einfachen Text des hl. Augustin zu verstehen.[4]

Wenn er dann behauptet: „Welch wunderlicher Standpunkt ist es doch, um dem männlichen Teile aus der Gewissensnot zu helfen, dem weiblichen die Rolle einer Konkubine zuzuweisen! Das Unrecht gegen die Landgräfin wird kaum berührt. Auch hier ist ein Nachklang der mittelalterlichen Geringschätzung des Weibes unschwer zu erkennen" — so fordere ich ihn wiederum öffentlich auf, zu erweisen, daß, wie er sagt, im Mittelalter das Weib gering geschätzt wurde. Kolde steckt mit dieser Behauptung in den protestantischen seit Luther herrschenden Vorurteilen und Verdrehungen.

---

[1] Vgl. z. B. *S. Thomas*, Suppl., qu. 65, a. 1, am Schlusse des Artikels; *S. Bonaventura*, in 4. Sent. dist. 33, a. 1, qu. 1 und Scholion, ferner qu. 2; *Capreolus*, in 4. Sent. dist. 33, qu. unica.

[2] S. dazu Denifle, Luther in rational. und christl. Beleuchtung, S. 39, Anm. 1; S. 61, woselbst man Luthers diesbezüglichen krassen Trugschluß findet.

[3] Argumenta *Buceri* pro et contra, ed v. L(öwenstein), Kassel 1878, S. 49. Bucer gibt mit obigen Worten im Jahre 1539 seine Ansicht wieder.

[4] Wir hören Kolde behaupten, selbst ein Augustin habe die Polygamie unter Umständen für erlaubt erklärt. Das ist völlig unwahr! Kolde zitiert zwar hierfür De bono conjug., c. 17; doch da steht nur, daß Gott bei den Vätern des alten Testamentes im Interesse der Vermehrung des Menschengeschlechts die Polygamie geduldet hat. Augustin schreibt im Gegenteil, was Kolde nicht beachtet hat: „Non est nunc propagandi necessitas, quae tunc fuit, quando et parientibus coniugibus alias propter copiosiorem posteritatem superducere licebat, quod nunc certe non licet." Jetzt wäre dieses zu tun ein Verbrechen (crimen), schreibt er Contra Faustum, lib. 22, c. 47. Ähnlich De nupt. et concupisc., I, c. 8 n. 9; c. 9 n. 10.

Noch unbegreiflicher und unhistorischer erweist sich Koldes Ausspruch, wenn wir speziell die christliche Frau des Mittelalters, welcher die Kirche die seligste Jungfrau und Gottesmutter Maria als Vorbild und Ideal gegeben hat, betrachten. Die Ehre der himmlischen Frau ging auf die irdische über, wie uns Heinrich Seuse so treffend belehrt.[1] Die christliche Kirche hat ferner den Grund zur Erhebung des Weibes gelegt durch die Lehre von der Pflicht, und indem sie das Weib dem Manne hinsichtlich der sittlichen Fähigkeit gleichstellte, sodaß sich Rechte und Pflichten auf beiden Seiten ausgleichen.[2]

G. Geringschätzung der Frau und Verwilderung der weiblichen Jugend eine Folge von Luthers Prinzipien.

Wann hat am Ausgang des christlichen Mittelalters die Geringschätzung des Weibes ihren Anfang genommen? Dann, als Luther den Kampf gegen die Jungfräulichkeit begonnen, und nicht bloß behauptet, daß „Gott das Weib also geschaffen hat, daß es soll und muß um den Mann sein", sondern auch dem Weibe die Alternative der Ehe oder des Lasters gestellt hat: „Gottes Werk und Wort liegen da vor Augen, daß Weiber entweder zur Ehe oder zur Hurerei müssen gebraucht werden,"[3] nicht mehr erkennend, daß dem „Weibe" in der Hochstellung der Jungfräulichkeit „eine ideale Laufbahn eröffnet ist und Gelegenheit zu religiöser Vervollkommnung wie zu charitativer Betätigung gegeben wurde, unabhängig von dem Belieben des Mannes."[4] Lobt auch Luther die Jungfrauschaft als eine „seltsam edle Gabe", so besitzt sie, wie wir ihn schon früher sagen hörten, doch niemand.[5] Dann hat die Geringschätzung des Weibes begonnen, als Luther und Genossen die Gebenedeite unter den Weibern, Jungfrau und Mutter, zu verhöhnen angefangen und der Jungfrau sowohl als dem Weibe ihr schönstes Vorbild entrissen hatten. Dann, als der „Reformator" dem Weibe, das „ein tolles Tier ist",[6] die Rolle eines bloßen Werkzeuges zur Befriedigung des Geschlechtstriebes des Mannes zugeteilt hat: „Wenn jemand sich als Mann fühlt, nehme er eine Frau und versuche Gott nicht. Darum hat das Meidlein ihr Punzlein, daß es ihm Heilmittel bringe, damit Pollutionen und Ehe-

[1] Denifle, Seuses Leben und deutsche Schriften I. 72 f.

[2] S. Weiß, Apologie des Christentums, 3. Aufl., I, 357 ff.; 302 f., 305 ff.

[3] Weim. XII, 94, J. 1523. S. meine eben zitierte Schrift, S. 81 f., 83.

[4] Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1901, S. 131.

[5] S. oben S. 94. Allerdings sagt er nach 1537 wieder, es würden „Viele" gefunden, „so diese Gabe haben". Erl. 44, 148.

[6] Weim. XV, 420.

brüche vermieden würden."[1] Der „stimulatio carnis", „der Tentatio ist wohl zu helfen, dieweil noch jung Weiber und Frauen sind."[2] Der Mann selbst kann die Frau nicht achten, in welcher er bloß ein Werkzeug seiner Sinnenlust erblickt. Und als solches stellte sie Luther in den ersten Jahren nach seinem Abfalle während seines Kampfes gegen Jungfräulichkeit und Zölibat hin.

Dann hat die Geringschätzung der Frau begonnen, als Luther sie rücksichtslos und roh zu einer Tragkuh herabwürdigte: „ob sich die Weiber auch müde und zuletzt tot tragen, das schadet nicht; laß (sie) nur tot tragen, sie sind darum da. Es ist besser, kurz gesund, denn lange ungesund leben." Nach Aussage der Ärzte entständen, „ungesunde, schwache und schwenstige, stinkende Leiber", wenn „man mit Gewalt hält dieser Natur Werk."[3] Dann begann die Frau zu sinken, als Luther die Klosterfrauen und Jungfrauen in Schrift und Wort durch seine Beschreibung des menschlichen Körpers, des ehelichen Zusammenwohnens, durch seine Lehre über die ihnen bisher vielfach unbekannte geschlechtliche Lust, welche jede von ihnen nach Gottes Gebot und Anordnung zur Ehe herausfordere, zur Sinnlichkeit und deren Befriedigung förmlich anspornte.[4] Weibliche Schamhaftigkeit, ehrbare Sitten gingen verloren.

Luther selbst mußte dies bekennen, als es zu spät war, obwohl er sich hütete, sein Gebahren dafür verantwortlich zu machen. Er nennt sein Wittenberg ein „Sodoma", aus dem zu fliehen er seiner Bora rät; wo „die Frauen und Jungfrauen angefangen sich zu blößen hinten und vorne, und niemand ist, der da strafe und wehre, und wird Gotteswort dazu verspottet."[5] Der Niedergang des weiblichen Geschlechtes nahm

---

[1] Lauterbachs Tagebuch zum Jahre 1538, ed. Seidemann, S. 101.

[2] Analecta Lutherana et Melanthoniana, von G. Löfche, S. 73. Wird auch von Melanchthon angeführt in Corp. Ref. XX, 567, n. 170: „Der Tentatio ist noch wohl zu raten, dieweil noch Jungfrauen und Weiber vorhanden sind."

[3] Erl. 20, 84 (Predigt vom ehelichen Leben, 1522). Meine zitierte Schrift, S. 83 f.

[4] S. oben S. 112 f. und S. 14 f. Im Jahre 1522 sagt er: „Nun siehe des Jammers ein Teil. Es ist der Mehrteil Dirnen in Klöstern, die frisch und gesund sind, und von Gott geschaffen, daß sie Weiber sind und Kinder tragen sollen, vermögen auch nicht den Stand zu halten williglich; denn Keuschheit ist eine Gnade über die Natur, wenn sie gleich rein wäre . . . Wenn Du nun eine Tochter hättest oder eine Freundin, die in solchen Stand gekommen wäre, solltest Du, wenn Du redlich und fromm wärest, ihr heraushelfen, ob Du auch all Dein Gut, Leib und Leben daran setzen müßtest." Erl. 28, 198.

[5] De Wette, V, 753, zum Jahre 1545. Im Jahre 1531 klagte er über die Huren und Buben, Frauen und Jungfrauenschänder, Gotteslästerer, Spieler, Schwelger daselbst. Erl. 18, 193. Scheurl rühmte noch 1508 Wittenberg, aller-

jedoch im Luthertum überall überhand. „Wenig sind ihr Frauen und Jungfrauen", schreibt er, „die sich ließen dunken, man könnte zugleich fröhlich und züchtig sein. Mit Worten sind sie frech und grob, mit Geberden wild und unzüchtig. Das heißt jetzt guter Dinge sein. Sonderlich steht es übel, daß das junge Mägdvolk mit Worten und Geberden so überaus frech ist, und fluchen wie die Landsknecht, ich geschweige der schandbaren Worte und ärgerlichen groben Sprichwörter, die immer eines von dem andern hört und lernt." [1] „Es ist eine große Klage und leider allzu wahr, daß die Jugend jetzt so wüst und wilde ist, und sich nicht mehr will ziehen lassen." [2] Aber wer ist Schuld daran, besonders daß die weibliche Jugend so ausgelassen wurde? „Das kommt daher, daß die Mütter im Hause ihnen solche Exempel vortragen." [3] Die Zucht, sagt er, pflege bei dem Weibervolk zu fallen; „denn nach den Müttern geraten die Kinder, und lernen es die Mägde von den Frauen". Ja wohl, und nach dem Reformator geraten die Reformierten, darunter die Mütter und Frauen. Wer in aller Welt hat damals bezüglich der Roheiten und Gemeinheiten, der Unflätigkeiten, der Lästerung, der Beschimpfung, der Wutausbrüche, der Frechheit usw. ein böseres Exempel der Welt und seinem Anhange vorgetragen als Luther? Wenn er zum Schlusse klagt, man sehe leider zu seiner Zeit, daß in allen Ständen weder Zucht noch Ehre mehr bleibe, so war er selbst dafür verantwortlich; er hat die Seinen verwildert. Schlechtes Beispiel verdirbt gute Sitten, und wehe, wenn dazu noch die schlechte Lehre kommt.

Über den damaligen Verfall des jungen weiblichen und männlichen Geschlechtes berichten uns ganz unverdächtige Augenzeugen. Nur einige derselben mögen hier zu Wort kommen. „Die Jünglinge sind nun kaum der Wiege entwöhnt", schreibt Johann Brenz im Jahre 1532, „so wollen sie schon Weiber haben; und Mädchen, die noch gar nicht mannbar sind, lassen sich bereits von Männern träumen." [4] „Ein Maidlein

dings hyperbolisch, nach, die Stadt sei durch die Universität „aus einer trunkenen zu einer nüchternen, aus einer unheiligen zu einer heiligen geworden". Unter Luther wurde sie schlechter als je. Und doch soll er „mit dem Hunger und Durst nach dem lebendigen Gott die ihn verzehrende Sehnsucht nach dem Frieden der Seele mitgebracht haben"! So schreibt Hausleiter, Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers (1903), S. 48 f. S. dazu meine eben zitierte Schrift, S. 72 f.

[1] Erl. 6, 401.

[2] Erl. 44, 67. Noch mehr darüber Erl. 15, 457 f.

[3] Erl. 6, 401.

[4] Homiliae XXII sub incursionem Turcarum in Germaniam, ad populum dictae. Vitebergae 1532, Seite vor fol. D. — Mit Vorrede von Luther.

oder Knabe bei 10 Jahren weiß jetzt der Büberei (d. i. Hurerei) mehr, als einst die Alten bei 60 Jahren gewußt haben", schreibt Waldner.[1] Der vornehmste unter den dänischen Theologen, Nikolaus Hemming, äußert sich 1562: „Einst sei Sittsamkeit der kostbarste Schatz der Jungfrauen gewesen, jetzt aber verrieten sie in Kleidung und Haltung alle Schamlosigkeit."[2] Ja „wenn die unkeusche Lust sie zu Fall gebracht oder sie sonst in schamloser Ausschweifung leben, werden sie so frech, daß sie Luther's Gesetz vorschützend behaupten, ein keusches, enthaltsames Leben sei dem Menschen unmöglich, die Befriedigung des Geschlechtstriebes sei so notwendig wie Speise und Trank."[3] „Die Jungen lernen's von den Alten", schreibt E. Sarcerius im Jahre 1554; „also fördert eine Unzucht die andere, und ist die junge Jugend also verschmitzt auf alle Unzucht, daß sie hievon mehr Bescheid wissen, als vor Zeiten die ältesten Leute. Welches Laster (als die Unzucht) nimmt schier mehr überhand?"[4] „Wir alle schreien und klagen darüber", schreibt 1561 der Generalsuperintendent der Mark, A. Musculus, „daß die Jugend nie ärger und boshafter gewesen, seit die Welt gestanden, als eben jetzt, und nicht wohl ärger werden kann." Er nennt sie „ungezogene in aller Bosheit und Untugend ersoffene Kinder."[5] Möge mir Kolde antworten, wie es sich mit seiner Theorie reime, daß gerade die zeitgenössischen Anhänger Luther's und Luther selbst die völlige Entartung des weiblichen Geschlechtes und überhaupt jedes Geschlechtes an die Zeit der Erscheinung des „reinen Evangeliums" knüpfen? Mit einer rücksichtslos und voraussetzungslos forschenden Wissenschaft würde Kolde zum Resultate gelangen, daß nicht viel mehr als der Schund und Auswurf in der mittelalterlichen Kirche die Mitgift für Luthers Lehre gebildet haben, und das Luthertum das Vollmaß des Niedergangs gewesen sei.

II. Das unzüchtige und ehebrecherische Leben, die Verachtung des Ehestandes in jener Zeit, sind Folgen von Luthers Gebahren und Lehren.

Obgleich Luther bereits im Jahre 1520 sich geäußert hat, er verabscheue dermaßen die Ehescheidung, daß er ihr die Bigamie vorziehe, wie-

[1] Bericht etlicher Stücke den jüngsten Tag betreffend, Regensburg 1565, Bl. E. iiij.

[2] Bei Döllinger, Die Reformation, II, S. 674.

[3] S. Czecanovius (Staphylus), De corruptis moribus utriusque partis, nach Blatt F iij.

[4] Von einer Disziplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit mügen gepflanzt werden . . . Eisleben 1555, Bl. 39b.

[5] Von des Teufels Tyrannei, herausgegeben im Theatrum diabolorum. Frankfurt 1575, fol. 137b.

wohl er nicht wage zu entscheiden, ob letztere erlaubt sei,[1] so mehrten sich infolge seiner Lehre beide, besonders aber erstere im Sinne von Ehebruch, in erschreckender Weise. Er selbst macht sich im Jahre 1522, nachdem er seine Theorie über die Ehescheidung entwickelt, den Einwurf: „Damit werde Luft und Raum gegeben allen bösen Männern und Weibern, von einander zu laufen, und in fremden Ländern sich zu verändern,“[2] d. i. zu freien, während der andere Teil noch am Leben ist. Luther kann nur antworten: „Was kann ich dazu? Es ist der Obrigkeit schuld. Warum erwürgen sie die Ehebrecher nicht? so dürfte ich solchen Rat nicht geben. Es ist je unter zwei Bösen eines besser, nämlich daß nicht Hurerei geschehe, als daß Ehebrecher in anderen Landen sich verändern,“[3] d. h. freien.

Während der „Reformator“ die Schuld von sich wälzen will, ladet er eine neue auf sich. Herzog Georg von Sachsen klagt über die Mehrung der Ehebrüche infolge von Luther's Lehre.[4] Diese war Schuld, daß Männer mehr Weiber nahmen als eines, indem sie „verlaufen an fremde Örter, und lassen ihnen andere Weiber geben. Desgleichen tun auch etliche Weiber. So ist des Von-einander-lauffens der Ehegemahle weder Ziel noch Maß.“[5] Aber das geschah nicht bloß nach Auswanderung in „fremde Örter“, sondern an Ort und Stelle und überhaupt in Deutschland; es wucherte sogar, oder vielmehr naturgemäß, in dem eigentlichen Reviere Luthers, wo er geboren, wo er gestorben ist, in der Grafschaft Mansfeld. Inbezug auf dieselbe schreibt der dortige Superintendent: „es ist an vielen Orten eine schreckliche Hurerei und Ehebrecherei, und sind diese Laster so gemein worden, daß sie etliche für keine Sünde halten.“[6] „So ist an allen Orten ein verwirrtes und ärgerliches Wesen mit Anfang und Vollzug der Ehe, so daß der hl. Ehestand verunehrt und mit Füßen getreten wird.“ „So finden sich nun fast an allen Orten heimliche Verlöbnisse, ja man verlobt sich mehr als mit einer Person.“[7] „Des Ehebruches, der Unzucht und Blutschande ist kein End.“[8]

---

1 Weim. VI, 559.

2 Erl. 20, 72.

3 Ebds.

4 S. oben S. 15. Vgl. Janssen-Pastor, VIII, 14. Aufl., S. 473 f.

5 Das schreibt sogar der Superintendent der Grafschaft Mansfeld, E. Sarcerius, in: Von werlicher Visitation, gedruckt zu Eisleben (1555), Bl. M 2. Damit übereinstimmend Luther selbst und Czecanovius (Staphylus). S. oben S. 93 ff.

6 E. Sarcerius, ebds. Bl. K 3.

7 Ebds. Bl. M 2.

8 Waldner, Bericht etlicher fürnemesten Stücke, Bl. E iiij^b.

Wir hören, sowohl zur Zeit Luthers, als auch unmittelbar nachher, nur Eine Stimme aus dem Munde der bedeutendsten Anhänger Luthers über das heimliche lüderliche Verloben, so daß man es schier für keine Sünde mehr achte; über die rasch überhandnehmende Lüsternheit und geschlechtliche Frechheit, über die überall wachsenden Laster der Hurerei und des Ehebruches, welche nicht bloß für lächerlich, sondern für keine Sünde mehr gehalten würden. Schier eine jede Ehefrau wolle Hurenleben treiben, weshalb es niemand Wunder nehmen solle, daß der ehebrecherische Haufe so gewaltig und mächtig und *mehr als bei den Vorfahren*, ja mehr als bei den Heiden, zugenommen habe. O, sagte man, Gott ist ein Ehebrecher, ich biege nur die Ehe. Schon die jungen Leute trieben Hurerei, und wenn man sie von diesem Laster abziehen wolle, dann wollten sie durchaus Weiber haben. Unzucht gehöre zum guten Ton, und der Ehebruch sei an der Tagesordnung. Bei den meisten Ehen sei das eheliche Band lockerer, als es je bei den Juden der Fall war, so daß man solche Verbindungen mehr für Marterkammern, als für wahre Ehen ansehen müsse,[1] usw.

Es war ein gerechtes Gottesgericht! Luther hatte den Zölibat mit Füßen getreten, ihn der allgemeinen Verachtung preisgegeben, und gegen ihn den Ehestand als Höchstes, ja Einziges gepriesen; und nun galten gerade in dem von ihm verführten protestantischen Deutschland die Ehen als Marterkammern! Luther hat lügenhaft dem Papste vorgeworfen, er habe den Ehestand verachtet und verdammt: und nun hören wir nicht bloß aus dem Munde der von Luther Verführten, der Ehestand sei *bei ihnen* verachtet, sondern die Tatsachen selbst schrieen noch lauter als die lutherischen Sittenprediger an allen Orten und Enden: Hurerei und Ehebrüche würden der geordneten, ehrbaren, züchtigen Ehe vorgezogen. Was Luther schelmisch den Katholiken vorwarf, das bewahrheitete sich im Luthertum: es schien fast zur Vollkommenheit zu gehören, vom Ehebett ins Hurenhaus zu gehen.[2] Luthers Herabwürdigung der Ehe zu einem äußerlich leiblich Ding wie eine andere weltliche Hantierung wurde allerwärts in die Praxis umgesetzt. Wie ein Handwerker um des Vorteils oder der Nahrungssorgen willen nicht selten sein bisheriges Geschäft verläßt und zu einem anderen sich wendet, oder gar zwei, drei nebeneinander

[1] Die genauen Nachweise hiefür im einzelnen und für jeden Satz sind bereits geliefert von *Döllinger*, Die Reformation, II, S. 427—452. Ich habe oben nichts gebracht, wofür a. a. O. nicht die authentischen Zeugnisse, besonders für Nürnberg, in Fülle angeführt wären.

[2] S. oben S. 190.

betreibt: so verließ im Luthertum der Gatte seine Gattin und umgekehrt, um es mit anderen zu probieren; ja „und das schändlich zu sagen ist, sie haben nicht allein einem Mann zwei Weiber, sondern, was die Welt nie gehört und die Heiden nie zugelassen, einer Frau zwei Männer gegeben; dem Manne erlaubt, wo die Frau halsstärrig, zur Magd zu gehen, und wo der Mann unvermögend, möchte sie zu einem anderen gehen",[1] wie der Dominikaner J. Mensing schreibt.[2]

Derlei Dinge, ja, noch ärgere, kamen auch unter den protestantischen „Geistlichen" und Prädikanten vor. Auch daran waren Luthers Grundsätze schuld. Die ersten Prädikanten waren zumeist beweibte Priester und Ordensleute, die mit Luther den einst Gott geschworenen Eid für nichts achteten. Sollten sie den ihrem Weibe geleisteten Eid für höher achten? Warum soll man staunen, wenn schließlich ein solcher „Geistlicher" drei lebende „Eheweiber" hatte, wie der Pfarrer Michael Kramer? Warum soll man staunen, daß Luther in seinem Gutachten vom 18. August 1525 dessen zweite Ehescheidung und die „Ehe" mit einer neuen Frau ebenso billigte, wie vorher die erste Ehescheidung und die „Ehe" mit einer zweiten Frau?[3] Derartige Prinzipien führten zu Zuständen, welche der aus Mansfeld gebürtige einstige lutherische Prediger Sebastian Flasch im Jahre 1576 mit den Worten beklagt: „Obgleich selbst die Prediger beweibt sind, so sind sie dennoch mit ihren Ehehälften so wenig zufrieden, daß sie zur Befriedigung ihrer unersättlichen Begehrlichkeit, nach Luthers Anleitung, häufig ihre Mägde mißbrauchen und, was schändlich ist, nicht erröten, den Weibern anderer Gewalt anzutun, und unter sich den Frauentausch (commutationem uxorum) anzuordnen. Ich würde mich nicht erkühnen, dieses öffentlich von ihnen zu behaupten und zu schreiben, wenn ich während meines langen Umganges mit ihnen dieses und vieles andere nicht gewiß und häufig in Erfahrung gebracht hätte." Er berichtet auch von einem höheren Prediger, „der mit mir über den Wechsel unserer Gattinnen einen Vertrag schließen wollte, und mich dazu gleichsam zu zwingen versuchte, als er sah, daß ich um keinen Preis zu einem solchen Verbrechen beredet werden konnte. Es verbietet das Schamgefühl, bei andern ruchlosen Taten der Art länger zu verweilen".[4]

[1] S. oben S. 16 und S. 271 f.

[2] *Vormeldunge der Unwahrheit Luther'scher Klage . . .* Frankfurt a. O. 1532, Bl. G. Über den Autor s. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, S. 16 ff.

[3] S. De Wette, III, 22 (Nr. 734) und dazu Enders, V, 228 f.

[4] Professio catholica M. Seb. Flaschii (Coloniae 1580, Nachdruck in einem Sammelband), p. 219 sq.; vgl. Janssen-Pastor, a. a. O., S. 456.

Wer war aber der geistige Vater dieses Geschlechtes? Etwa nicht Luther? Wer hat Priester, Ordensmänner, Nonnen zum Bruche des Gott geschworenen Eides aufgefordert? War es nicht er? Damit war aber auch der Grund gelegt zum Eidbruch in der Ehe, wie überhaupt zum Treuebruch, über welchen sich Luther später so beklagte,[1] ohne sich verantwortlich zu machen. Er selbst hat seinen Treuebruch Gott gegenüber durch seine Beweibung im J. 1525 nur besiegelt. Ich habe bereits anderwärts[2] bemerkt, daß es keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, sollte er sich schon vor derselben mit einem Weibe versündigt haben, und sein Wort „sic misceor feminis“[3] streng oder als Spaß aufzufassen sein. Eines ist sicher: „Luther war“, wie sein Mitgenosse Melanchthon schreibt, „ein äußerst leichtfertiger[4] Mann, und die (von ihm entführten[5]) Nonnen, die mit aller List Netze ausstellten, haben ihn umgarnt. Vielleicht hätte der häufige Umgang mit ihnen auch einen wackeren und hochsinnigen Mann (nicht einen so moralischen Schwächling wie Luther) verweichlicht und das Feuer bei ihm auflodern lassen.“[6] Man braucht deshalb nicht

---

[1] Opp. exeg. lat., V, 167 sq.: „In nostro saeculo nulla pactorum fides, nullae syngraphae, nulla sigilla satis sunt, fraude eluduntur et vi turbantur omnes contractus.“

[2] Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung, Mainz 1904, S. 84.

[3] Enders V, 157 (16. April 1525). Misceri feminis gebraucht er bereits 6. November 1523 für fluxus seminis alicuius si mulieri misceretur (Enders IV, 255). Für geschlechtliche Verbindung nimmt er den Ausdruck auch 1520 (Weim. VI, 558). Hutten übersetzt stuprum inferre mit sich „vermischen“, oder nach Barnbüler mit „schänden“. Szamatólski, Ulrichs v. Hutten Deutsche Schriften (1891), S. 12. Natürlich ist obiges Selbstbekenntnis Luthers den protestantischen Lutherforschern zufolge nur scherzhaft, ernst nur bei einem „römischen Cölibatair“ zu nehmen, um ein Zorneswort des bekannten Lutherophilus (Walther), Das sechste Gebot und Luthers Leben (1893. S. 51), zu gebrauchen. Luthers Misceri feminis ist ihm sehr unbequem. S. daselbst S. 80.

[4] Das ist noch die schonungsvollste Wiedergabe für das griechische ἐστιν ὁ ἀνὴρ ὡς μάλιστα εὐχερής.

[5] Diese und die nachher eingeklammerten Worte rühren von mir zur Erläuterung her.

[6] Melanchthons Brief an Camerarius über Luthers Heirat vom 16. Juni 1525 von P. A. Kirsch (Mainz 1900), S. 8, 11. Natürlich bezeichnet Kolde, Martin Luther, II, 203, diesen Brief als „häßlich“. Obwohl er aber bereits den richtigen, von W. Meyer und Druffel in den Münchner Sitzungsber. d. philos.-philol. Kl., (1876) Bd. 1, S. 601 ff., wieder hergestellten echten Text von Melanchthons Schreiben kannte und sehen mußte, daß Camerarius dem Melanchthon oft gerade das Gegenteil von dem, was er wirklich geschrieben hatte, in den Mund legt (s. Druffel ebds. S. 495): so wagt es Kolde doch, beide Texte zusammen zu schweißen

Joachims von der Heyden Worte, die dieser am 10. August 1528 an die Katharina Bora schrieb, sie habe sich wie ein Tanzmaidlein gegen Wittenberg begeben und mit Luther in schnöder und öffentlicher Unzucht gelebt, ehe sie ihn zum Manne genommen,[1] zu urgieren. *Etwas* Verdächtiges muß sich aber doch gezeigt haben; denn Joachim hätte sonst doch nicht gewagt, dies der Bora selbst zu schreiben. Zudem äußert sich Melanchthon, die Nonnen hätten Luther „verweichlicht und das Feuer bei ihm auflodern lassen". Auf einmal, gerade vor seiner Beweibung? Das glaube, wer will! Schon seit 1523, also durch zwei volle Jahre, war Luther von ausgesprungenen frechen Nonnen in Wittenberg umgeben.[2] Er hätte müssen ein Engel sein, um in solcher Gefahr durchaus unbefleckt zu bleiben. Wer nur ein wenig Menschenkenntnis besitzt, und zugleich weiß, daß Gott den Stolz und Hochmut in der Regel mit dieser Sünde straft, wird sich nicht über denjenigen erregen, welcher an Luthers Unbescholtenheit vor seiner Beweibung Zweifel hegt. Trotzdem bin ich weit entfernt, in allem *Simon Lemnius* unbedingten Glauben zu schenken, wenn er in seiner Satire auf Luther die Weiber Luthers, des Justus Jonas und Spalatins sich in unzüchtigen Mitteilungen und Vertraulichkeiten übertreffen und die Bora, welche der Reformator bei seiner Beweibung angeblich umgehen wollte, demselben wegen seiner Treulosigkeit die bittersten Vorwürfe machen und ihn mit sich fortschleppen läßt.[3]

---

und zu schreiben: „Die Nonnen hätten den trefflichen und sonst so hochgemuten Mann, der aber leicht herumzubringen sei, wohl umgarnt und hätten ihn verweichlicht". Durch Fälschung des Textes hat Camerarius zu Stande gebracht, daß die Worte „den trefflichen und sonst so hochgemuten Mann" auf Luther bezogen werden müssen, während sie Melanchthon, nach dem wahren Text, gerade Luther gegenüberstellt. Kolde kannte den wahren Text, und trotzdem folgt er dem Fälscher Camerarius! Mit welchen Worten soll ein solch trügerisches Verfahren gebrandmarkt werden? Wenn er dann von „der Unchristlichkeit des Papsttums und seiner scheinheiligen Ehelosigkeit" schreibt, so will ich gerne zugeben, daß diese Worte nicht von Trug, sondern von seiner Unwissenheit Zeugnis ablegen. Hierin steht er aber nicht allein. Auch „Lutherophilus", d. i. der Universitätsprofessor W. *Walther*, Mitarbeiter an der Weimarer Luther-Ausgabe, gehört mit seiner Schrift: Das sechste Gebot und Luthers Leben (Halle 1893), dazu. S. 73 nennt dieser Melanchthons Brief einen „sehr häßlichen", S. 93: „der fatale Brief". Dieser ist in der Tat fatal! Walthers Windungen und Übersetzungskünste S. 31 f., 95 f., Anm., genügen vollends, diesen Ausdruck zu rechtfertigen.

[1] Enders, VI, 334.

[2] Deshalb braucht man nicht anzunehmen, daß er mit ihnen unter Einem Dache gewohnt hat. Wir haben bereits oben S. 106 gehört, was Eoban Hessus gerade von *diesen* Nonnen schreibt: „Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior."

[3] Monachopornomachia (Exemplar in der Stadtbibl. zu Mainz). Vgl. *Höfler* in den Sitzgsb. der k. böhm. Gesellsch. der Wissensch., 1892, S. 110 f.

Merkwürdig bleibt jedoch immerhin, daß sowohl Melanchthons als Joachims Briefe, sowie die Satire des Simon Lemnius gerade betreffs der Nonnen auf fatale Punkte in Luthers Leben hinweisen. Schlimme Gerüchte über sein Leben existierten nun einmal, und er glaubte ihnen nur dadurch die Spitze abbrechen zu können, daß er sich rasch beweibte.[1]

Sarcerius findet einen Hauptgrund für die vielen Hurereien und Ehebrüche seiner Zeit darin, daß „des Saufens und Schwelgens weder Ziel noch Maß ist". Es heiße mit Recht: „ein voller Mann, ein unzüchtiger Mann; ein volles Weib, ein unzüchtiges Weib".[2] Und

[1] Ohne Hintergedanken zu hegen, referiere ich bloß, daß Luthers Beweibung in aller Eile geschah (Enders V, 201). „Um der Mäuler willen sei er der Bora eiligst beigelegen" (ebds. S. 195, De Wette III, 2). Er habe das Maul jener verstopft, welche ihn in üblen Ruf wegen der Bora bringen (S. 197). Selbst die Seinigen dächten Übles (S. 199). Der Herr habe ihn plötzlich wunderbar (subito mire) in die „Ehe" geworfen (201)! Ist es merkwürdig, daß dieses „Wunder" auch bei anderen Genossen sich wiederholte? Der abgefallene Franziskaner Eberlin von Günzburg schreibt, er habe bemerkt, wie der Teufel an allen Orten sich beflissen, „bösen ärgerlichen Argwohn auf ihn zu führen, ihn zu verleumden usw." Auch er verstand es, den Mund dieser Verleumder zu stopfen: er habe deshalb ein „Eheweib" genommen. Joh. Eberlin v. Günzburg Sämtliche Schriften, herausgeg. von L. Enders, III, 165. Dazu M. Radlkofer, Johann Eberlin v. Günzburg, Nördlingen 1887, S. 150. Allerdings will ich diese beiden Reformatoren nicht in Verbindung bringen mit dem „Reformator Württembergs", Erhard Schnepf, der, wie Zwingli, sich plötzlich, auch ganz wunderbar, verheiratete, weil sich die Geburt eines Kindes von seiner Beischläferin Margaretha Wurzelmann zu früh, was etwas fatal war, meldete. Vgl. Frohnhäuser, Gesch. der Reichsstadt Wimpfen, Darmstadt 1870, S. 154. Denn es war nur Geschwätz, daß Bora 14 Tage nach ihrer „Ehe" mit Luther niedergekommen sei, obwohl selbst Erasmus dies geglaubt (Opp. Lugduni Batav. 1703, t. III, ep. 781, p. 900), bald darauf aber bestritten hat (ep. 801, p. 919). Doch bezweifelte niemand die zu starke Intimität Luthers mit Weibern vor seiner Beweibung.

[2] Von werlicher Visitation ꝛc., Blatt vor L. Die eigenen Männer hülfen dazu, daß auch ihre Weiber Unzucht treiben, indem sie sie mit in die öffentlichen Schenken mitnehmen, „und haben die Männer einen sonderlichen Gefallen daran, wenn ihre Weiberlein in den Schenken nur fein quintieren und hoffieren können und weidlich sauffen. Wohlan denn, abends geht's also, daß man etwa fromme Weiber hat; denn morgen ist es Mühe und Arbeit, und haben Männer und arme Kinder eine Schandfrau und Hurenmutter. Ich weiß was ich schreibe, ich hab's gesehen und erfahren. Gleichfalls trägt sich's auch zu mit den Mägden und kleinen Jungfräulein, daß sie in den Schenken sauffen und schwelgen, tanzen und springen; kommen dann um Zucht und Ehre, morgens wissen sie nicht, wie ihnen geschehen . . . Damit es ja an Unzucht nicht fehle, so ist schier keine Schenke auf den Dörfern, wo (der Wirt) nicht etliche öffentliche Huren und Schandbälge aufhielte, hiemit sein Bier auszuschenken", usw. Dies bekennt auch zehn Jahre später in demselben Lande A. Hoppenrod, Wider den Hurenteufel, Eisleben 1565, Blatt nach D 5.

Luther: „eine volle Sau kann nicht christlich Leben haben.“ [1] Leider ist aber gerade unter Luthers Evangelium der Saufteufel in Deutschland, obgleich nicht entstanden, so doch gewachsen. „Es muß ein jegliches Land seinen eigenen Teufel haben . . . Unser deutscher Teufel wird ein guter Weinschlauch sein, und muß Sauf heißen, daß er so durstig und hellig ist, der mit so großem Saufen Weins und Biers nicht kann erkühlt werden . . . Der Sauf bleibt ein allmächtiger Abgott bei uns Deutschen, und tut wie das Meer und die Wassersucht: das Meer wird nicht voll von so vielen Wassern, die drein fließen, die Wassersucht wird vom Trinken durstiger und ärger.“ [2] Daß der „Gottesmann“ wie in anderem, so auch im Trinken ein Kind seiner Zeit war, wurde bereits oben bemerkt.[3] Bei seinem Vater kam sogar die Betrunkenheit vor, doch war er lustig dabei, nicht rasend, wie Luthers Schwestersohn, Hans Polner, Pfarrer in Jessen.[4] Luther selbst wollte auch nicht, daß es ihm jedermann im „Zechen“ nachtue, „quia non omnes ferunt meos labores.“ [5] Bald sprach man in Deutschland von einem Sauforden.[6] Andere Nationen, schreibt Luther, „heißen uns die vollen Deutschen, denn die Tugend ist dennoch bei ihnen (jenen), daß sie nicht solche trunkene, volle Leute sind“.[7] Nach seinem eigenen Geständnisse war es nicht immer so, sondern das alte Übel wuchs unter ihm: „Da ich jung war, gedenke ich, daß der mehrste Teil, auch von den Reichen, Wasser tranken, und die einfachsten Speisen, die leicht zu überkommen waren, gebrauchten; etliche fingen auch kaum in ihrem dreißigsten Jahre an Wein zu trinken. Jetzt aber gewöhnen sich auch die Jungen zu Wein, und zwar (nicht zu schlechten und geringen, sondern) zu starken und ausländischen Weinen, auch noch wohl zu destillierten und gebrannten Weinen, die sie nüchtern trinken.“ [8] Was Wunder, daß das Saufen ein gemeiner Landbrauch[9] geworden war,

[1] Erl. 19 (2. Aufl.), 419.

[2] Erl. 39, 353. Vgl. Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, herausgegeb. von E. Kroker (1903), S. 376, Nr. 311b. Vgl. Nr. 1, 60 usw.

[3] S. 103.

[4] Luthers Tischreden 2c., Nr. 193.

[5] Ebds., Nr. 318. Vgl. dazu Köstlin-Kawerau, M. Luther, II. 497 f.

[6] Über diesen neuen lutherischen Orden (zum Ersatz für die Mönchsorden?) erfährt man im Büchlein Wider den Saufteufel, und zwar im angehängten „Sendbrief“ an die vollen Brüder aus dem Jahre 1552 (Druck 1562).“ Die erste Bedingung zur Aufnahme in diesen Orden war, daß man wohl sauffen könne. Bl. K iiij.

[7] Erl. 8, 293. „Nos Germani sumus ventres ac proci Penelopes, fruges consumere nati.“ Opp. exeg. lat., X, 40.

[8] „Me puero . . . .; nunc pueri . . .“ Opp. exeg. lat., III, 59.

[9] Erl. 8, 293.

nicht mehr bloß bei den Bauern, sondern auch beim Adel, aber erst zu Luthers Zeit. Denn „als ich jung war, war es beim Adel eine große Schande . . .; aber nun ist es unter ihnen viel ärger und mehr als unter den Bauern. Auch unter die Jugend ist es ohne Scheu und Scham eingerissen, sie lernet es von den Alten. . . . Darum ist ja Deutschland ein arm, gestraft und geplagt Land mit diesem Saufteufel und gar ersäuft in diesem Laster." Doch hatten „junge Kinder, Jungfrauen und Frauen noch ein wenig Scheu davor, wiewohl man auch unter dem Schleier etwo unflätige Säu findet; aber doch halten sie noch. Denn es ist dennoch so viel Zucht noch blieben, daß jedermann muß sagen, es stehe zumal schändlich, wenn sich ein Weib vollsäufet." [1] Aber woher ist noch so viel Zucht blieben, wenn nicht aus der Zeit unter dem Papsttum?

Luthers Lehre über den Glauben trug ebenfalls zum Ehebruch bei. Der protestantische Rektor J. Rivius schreibt 1547: „Wenn Du ein Ehebrecher bist, sagen Prediger, oder ein Hurer . . ., glaube nur, und Du wirst selig sein. Du brauchst Dich auch durch das Gesetz gar nicht schrecken zu lassen, denn Christus hat es erfüllt und für die Menschen genug getan. . . Solche Reden verführen zu einem gottlosen Leben," [2] usw. Das war auch der Fall, wenn der gemeine Mann Luther predigen hörte: „Kein Werk ist so böse, das den Menschen möge verdammen . . ., der Unglaube (allein) verdammt uns. Daß einer fällt in den Ehebruch, das Werk verdammt ihn nicht;" er zeige blos seinen Abfall vom Glauben an.[3]

Hand in Hand damit gingen noch andere Ursachen. Zu ihnen gehört die abfällige Weise, mit welcher der „Reformator" über sittliche Dinge sprach; dies verstand der gewöhnliche Mann besser als gelehrte Abhandlungen, und er faßte die Worte auf, wie sie vorlagen, sollte auch Luther manchmal vielleicht es nicht so arg gemeint haben. „Der Haufe", schrieb er 14. September 1531 an Markgraf Georg von Brandenburg, „ist nun [so] in die fleischliche Freiheit geraten, daß man eine Weile muß sie lassen ihre Lust büssen (d. i. befriedigen); es muß doch anders werden, wenn die Visitation nun in Schwung kommt." [4] Daß der Haufe eine Weile in Befriedigung fleischlicher Lust aufgehe, schadet Luther zufolge nichts. Was ist auch nach ihm fleischliche Lust und ihre Befriedigung? Sünde? O nein, gerade ein, obgleich nicht

[1] Ebdf. S. 293 f.

[2] De stultitia mortalium (Basileae 1557), l. 1, p. 50 sq. Dazu oben S. 17.

[3] Erl. 13, 238, zum Jahre 1522. S. darüber weiter unten S. 292.

[4] De Wette IV, 308.

unfehlbares, Mittel gegen die Versuchung zur Traurigkeit und Sünde! „Die Traurigkeiten zu vertreiben, habe ich nichts ausgerichtet", äußerte er einmal, „obwohl ich auch bis zur Umarmung meines Weibes gekommen bin, damit wenigstens der dadurch erregte fleischliche Kitzel jene Gedanken des Satans wegnehme." [1] Vielleicht ist jedoch diese Stelle nicht genug authentisch? Mag sein. Aber mit einer völlig authentischen soll's nur noch ärger kommen. Mit einer fremden Frau tun, was Luther mit der seinigen getan, Sünde üben, um den Teufel zu überwinden, ist einer der parodoxesten Ratschläge, welche der „Reformator" einem von Traurigkeit Versuchten, gegeben hat, und gewiß nicht ihm allein.

„Du sollst", schrieb er 1530 an Hieronymus Weller, „mit meinem Weibe und den übrigen Scherze und Tändeleien (joca et ludos) treiben." Aber vielleicht doch nicht sündhafte? Hören wir den „Reformator": „So oft dich der Teufel mit jenen Gedanken vexiert, so suche allsogleich Unterhaltung der Menschen, oder trinke stärker, oder scherze, tändle oder tue heiterer. Man muß zuweilen reichlicher trinken, scherzen, Dummheiten machen, und so irgend eine Sünde tun aus Haß und Verachtung des Teufels, damit wir ihm keinen Raum lassen, uns über die geringsten Dinge ein Gewissen zu machen, sonst werden

[1] Cordatus Tagebuch über Martin Luther, herausgegeben von Wrampelmeyer (1885), S. 450. Der Herausgeber macht über diese etwas unbequeme Stelle und andere noch unbequemere, aber weniger authentische, ein Langes und Breites; natürlich geht es mit Seitenhieben auf Katholiken nicht ab. Aber wenn einer, so hätte Wrampelmeyer davon Abstand nehmen sollen, zumal er seine Unfähigkeit so offen zur Schau trägt. S. 282, Nr. 1089, z. B. macht er zu „behalten" im Satze Luthers: „Man soll billig alle Regulas monachorum fleissig behalten in perpetuam ignominiam et gloriam Evangelii; ego quinque habeo cum statutis ipsorum", die Anmerkung: „festhalten, nicht aufgeben"; zu quinque: „sc. regulas", fortfahrend: „Meint Luther Armut, Keuschheit, Gehorsam, Gebet und Arbeit?" Dann erklärt er die ganze Stelle: „Luther scheint sagen zu wollen: ich für meine Person beobachte fünf Lebensregeln, welche mit den Mönchsstatuten, die ihre gute und schlechte Seite haben, übereinstimmen; alle übrigen dagegen, die dem Evangelium nicht zur Ehre, sondern zur Schande gereichen, verwerfe ich." Ist so etwas möglich? An einer so einfachen Stelle stolpert Herr Wrampelmeyer? Er nahm „behalten" für observare statt für conservare (aufbewahren oder bewahren); ebenso habere. Wie ist doch Wrampelmeyer so wenig lutherfest! Luther will dasselbe sagen, was er hinsichtlich der von ihm einst studierten Werke der Scholastiker schreibt: „ich behalte noch die Bücher, die mich also gemartert haben" (Lauterbachs Tagebuch S. 18), oder was er Opp. exeg. lat. XI, 140 ausspricht: „Evertantur monasteria, nisi forte relinquantur quaedam in memoriam peccatorum et abominationum, quarum domicilia fuerunt." Also will Luther auch a. a. O. sagen: „Jeder bewahre wie auch ich es tue, die Mönchsregeln und Konstitutionen auf zum ewigen Gedächtnis der einstigen Verfinsterung des Evangeliums und der jetzigen Herrlichkeit desselben."

wir besiegt, wenn wir zu ängstlich uns vorsehen wollen, nicht zu sündigen. Darum, wenn der Teufel sagt: trinke nicht, so antworte ihm: gerade deshalb will ich besonders, ja umso reichlicher trinken, weil du es verbietest. So muß man immer das Gegenteil von dem tun, was der Teufel verbietet." Damit der Geplagte Mut bekomme, stellt er sich selbst ihm als Exempel vor: „Was meinst du auch, daß sonst der Grund wäre, warum ich umso stärker trinke, umso ungebundener schwätze, umso häufiger schlemme, als um den Teufel zu verspotten und zu vexieren, der sich angeschickt hatte, mich zu verspotten und zu vexieren? O, wenn ich irgend etwas Besonderes von Sünde bezeichnen könnte, nur um den Teufel zu spotten, damit er erkännte, daß ich keine Sünde anerkenne und keiner mir bewußt bin! Der ganze Dekalog ist von uns, die der Teufel so bedroht und vexiert, gänzlich aus den Augen und aus dem Sinn zu schlagen."[1]

Auf welchem Tiefstand treffen wir hier den „Reformator"! Und derselbe hat doch ein paar Jahre später sich als jungem Mönch ein so zartes Gewissen angedichtet, daß er sich über den Ausspruch des hl. Bonaventura, dieses „Heiligsten unter den Mönchen", gewundert, dem Manne sei es erlaubt, mit seiner Frau zu scherzen, da er sich eine des Standes Bonaventuras würdigere Sentenz erwartet hätte,[2] während er hier zur Vertreibung der Traurigkeit rät, auch mit einer fremden Frau zu scherzen, und zwar im Sinne von Sünde. Von demselben Tiefstand aus schreibt er im Jahre 1523: „ob es geschehe, daß ein, zwei, hundert, tausend und noch mehr Concilia beschlössen, daß die Geistlichen ehelich werden möchten, ... so wollte ich eher durch die Finger sehen und Gottes Gnade vertrauen demjenigen, der sein Leben lang eine, zwei oder drei Huren hätte, als demjenigen, der ein eheliches Weib nehme nach solchem Conciliabeschluß, und sonst außer diesem Beschluß keines nehmen dürfte. Und [ich] wollte auch allen an Gottes Statt gebieten und raten, das niemand aus Macht solchen Beschlusses ein Eheweib nehme

[1] Enders, VIII, 159 f. Köstlin, Martin Luther, II, 214, schreibt: „Natürlich ist eine solche Ermahnung zum Sündigen begierig von Luthers Gegnern aufgegriffen worden; wir haben aber für ihren Sinn nur einfach auf den Zusammenhang zu verweisen." Aber was immer für ein Zusammenhang würde etwas anderes ergeben, als, daß Luther einen Teufel durch den anderen austreiben will? Aus solchen und ähnlichen Äußerungen protestantischer Lutherforscher geht das Eine hervor: sie möchten ihren „Reformator" in moralischer Hinsicht etwas anders haben, als er wirklich ist und erscheint, sie suchen ihn deshalb um jeden Preis zu retten.

[2] S. oben S. 248 f.

bei Verlust seiner Seele Seligkeit, sondern sollt nun allererst keusch leben, oder wo ihm das unmöglich wäre, in seiner Schwachheit und Sünde nicht verzagen und Gottes Hand anrufen." [1]

Darüber soll hier kein Wort verloren werden, daß dieser unberufene Apostel sich anmaßt, zu gebieten an Gottes Statt, bei Verlust der Seelen Seligkeit, was zu tun er der mehr als tausendjährigen Kirche und deren rechtmäßiger Obrigkeit abspricht, wohl aber beachte man, daß hier der „Reformator" unter Umständen die von Gott und seiner Kirche immer verbotene Hurerei der rechtmäßigen Ehe vorzieht, erstere erlaubt, letztere verdammt. Was er als Erklärung vorbringt, ist null und nichtig. Luther fing sich immer in seiner eigenen Falle.

Sein Haß gegen die Kirche, der ihn dazu trieb, gerade das Gegenteil von dem zu tun, was die kirchlichen Gesetze vorschreiben, hat sich bitter gerächt.

Mit welchen Worten soll man aber Luther charakterisieren angesichts der Sentenz, die er später an die Adresse der „albernen und lüsternen Schweine", nämlich der Religiosen und Priester richtet: „größer sei die Keuschheit Jakobs, welcher vier, fünf oder hundert Frauen hatte, als in ihrem ganzen Zölibat, selbst wenn sie nicht huren. Stellen wir uns einen wahrhaften Eheloſen, der sich vollständig enthält, vor: trotzdem ist es gewiß, daß Jakob hundertmal keuscher ist; denn jener Enthaltsame brennt Tag und Nacht, entflammt vor Wollust, im Schlafe patitur pollutiones, wachend sentit pruritum. Was ist das für eine Keuschheit: leben und brennen mitten in den Flammen der Wollust? Wenn er einmal eine hübsche Frau anblickt, wird er ganz entbrannt; und wenn er sich auch bezwingt und vom Werke absteht, so erzeugt ihm doch jene Flamme pollutiones, nicht bloß im Schlummer, sondern auch wachend, wie Gerson bezeugt." [2]

Ich will nun gar nicht davon sprechen, wie frevelhaft Luthers Berufung auf Gerson ist, der, wie bekannt, darüber Ratschläge erteilt, im Falle es sich zutragen sollte, oder an augenblicklich Versuchte, aber durch nichts die Veranlassung zu dem Glauben gibt, als sei das das Leben aller Enthaltsamen. Aber woher hat der „Reformator" diese Ansicht? Nur aus seinem eigenen früheren Leben, als er nach und nach zum Satze kam: Die Begierlichkeit ist unüberwindlich, und dann seine Unkeuschheit in noch viel derberer Weise auf alle übertrug. Welchen Einfluß mußten

---

[1] Weim. XII, 237. Über ähnliche Ausgelassenheit s. im 14. Paragraph.

[2] Opp. exeg. lat., VII, 277.

aber solche Schilderungen und Ansichten, wie die eben dargelegten, auf die öffentliche Sittlichkeit ausüben? Nicht bloß die Enthaltsamkeit, auch die Tugend der Keuschheit selbst, mußte in völlige Verachtung geraten; denn nach solchen Darlegungen mußte sich ein jeder sagen: Keuschheit ist ein unmöglich Ding, ein keuscher Mann ist der unglücklichste Mensch; was soll ich mich um sie bemühen? Und so geschah es auch. Der Superintendent Sarcerius äußert sich darüber: „Wir jetzigen Deutschen wissen wahrlich von der Tugend der Keuschheit wenig zu rühmen, daß diese also erlischt, daß man schier von keiner mehr zu sagen weiß." Deren, welche die Keuschheit noch lieben, sind so wenig, „daß man sich dessen nicht allein verwundern, sondern auch entsetzen muß, und nimmt alle Unzucht überhand ohne alle Scheu und Strafe."[1] Ungefähr um dieselbe Zeit, 1554, schreibt der Rektor Konrad Klauser in Zürich die damalige Verachtung wahrer Keuschheit und Enthaltsamkeit gerade dem bisher geführten Kampf gegen den Zölibat der Mönche zu.[2] Die Protestanten wollen es nicht einsehen, daß ihr „Reformator" in erster Linie schuld daran war. Aber sie sehen es auch nicht ein, daß für die Verachtung der lutherischen Prediger, worüber Luther und Genossen so jämmerlich Klage führen, gerade Luthers und Genossen früheres Poltern gegen katholische Priester und Ordensleute verantwortlich ist; und doch wäre dies einzusehen viel leichter gewesen. Adel und Volk machten keinen Unterschied zwischen Priester und Prediger. „Pfaffheit ist verachtet", hieß es, „nicht allein unter dem Papsttum, sondern auch unter dem hl. Evangelio."[3] Aber ebenso machte man keinen Unterschied zwischen mönchischer Keuschheit und der Keuschheit überhaupt. Wenn das Volk vom Anfange an den Zölibat, nicht bloß wie er da und dort in der Praxis gehalten wurde, sondern den Zölibat überhaupt, als verrucht, gottlos und unrein verschreien hörte,[4] dann galt ihm das auch bezüglich der Keuschheit, um so mehr als es aus demselben Munde vernehmen mußte, daß den Papisten Zölibat und Keuschheit dasselbe und der Naturtrieb unwiderstehlich sei.

---

[1] Von einer Disziplin, u. s. w., fol. 39b.

[2] De educatione puerorum. Basileae 1554, fol. 76.

[3] Ch. Marstaller, Der Pfarr- und Pfründ-Beschneiderteufel (Ursel 1575), Bl. A 5. Gerade weil der Pfaff etwas sagte, tat man das Widerspiel. Erl. 6, 8.

[4] Impurus, sceleratus, abominabilis coelibatus, warum die Schlagwörter, deren Luther und Genossen seit 1521 sich fortwährend bedienten. Vgl. z. B. Enders III, 241, 247; V, 280; Opp. exeg. lat., V, 90. Ihm schrieben es Bugenhagen, Brismann und andere nach.

Ist aber einmal die Achtung vor der Keuschheit schlechthin aus den Herzen gewichen, dann erlischt auch die Achtung vor ehelicher Keuschheit, und mit der Würde der Ehe hat es ein Ende. Wehe aber, wenn auch noch eine die Ehebande lockernde Lehre und jene über die christliche Freiheit und Unfreiheit des Willens, die Nichtigkeit der guten Werke usw., wie sie Luther nach und nach entwickelte, dazukam. In der Tat schreibt der „Reformator" bereits im Jahre 1523[1]: Die christliche Freiheit vermöge, „daß alle äußerlichen Dinge frei sind vor Gott, und ein Christ derselben brauchen kann, wie er will, er mag sie annehmen oder fahren lassen. Und setzt nämlich Paulus hinzu: ‚bei Gott',[2] d. i. so viel zwischen Dir und Gott daran gelegen ist. Denn Du tust Gott keinen Dienst, daß Du freiest, ohne Ehe bleibest, Knecht, frei, dies oder das werdest, dies oder das issest; wiederum tust Du ihm auch keinen Verdruß oder Sünde, wenn Du deren eines fahren oder anstehen lässest. Endlich: Du bist Gott nichts schuldig zu tun, als glauben und bekennen. In allen anderen Sachen gibt er Dich los und frei, daß Du es machest, wie Du willst, ohne alle Gefahr des Gewissens, ja sogar auch, daß er nichts darnach fragte seinethalben, ob Du auch Dein Weib fahren ließest, vom Herrn liefest und keinen Bund hieltest. Denn was hat er davon, daß Du solches tust oder lassest?" Gott fragt also Luther zufolge nichts nach uns, ob wir nun huren oder morden — an sich gehe es ihn nichts an! Den Widerspruch, in welchen er sich dadurch verwickelt, sah er nicht ein. Wenn Gott die zwei Eheleute zusammenordnet, was doch auch Luther auf Grund der Worte Christi: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Matth. 19, 6), zugeben muß, wie ist es denkbar (von allem anderen abgesehen), daß ein Ehebrecher als solcher sich nicht gegen Gott vergehen soll?[3]

Luther fährt fort: „Aber weil Du Deinem Nächsten damit verhaftet bist, dessen Du eigen worden bist, will Gott niemand das Seine nehmen durch seine Freiheit, sondern er will das Deinem Nächsten gehalten haben. Denn obwohl Gott seinethalben desselben nichts achtet, so achtet er es doch Deines Nächsten halben. Das meinet er, das er sagt: ‚bei Gott', gleich als wollte er sagen: ‚bei dem Menschen oder bei Deinem Nächsten mache ich Dich nicht frei; denn ich will ihm das Seine

[1] Weim. XII, 131 f., über das 7. Kapitel des ersten Korintherbriefes.

[2] In der Stelle 1. Kor. 7, 24: ein jeglicher, worin er berufen ist, darin bleibe er bei Gott.

[3] S. dazu oben S. 287.

nicht nehmen, bis er selbst Dich auch frei gibt. Bei mir aber bist Du frei (und) los, und kannst es mit nichten verderben, Du lassest oder halteſt, was äußerlich ist'."

Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß, wenn ein Weib einen Mann freigibt, er auch bei Gott frei ist; beide sind rechtlich geschieden! Mit Recht sagt deshalb der berühmte Pistorius: „Also stehen alle äußerlichen Sünden allein in der Bewilligung jener Person, gegen welche gehandelt wird! Wenn diese zufrieden ist, so ist keine Sünde vor Gott oder der Welt, viel Weiber nehmen, Weiber von sich scheiden, eidbrechen, morden, huren, stehlen!"[1] Obige Lehre Luthers ist zugleich der beste Kommentar zu seinem Satze, die Ehe sei ein äußerliches Ding wie jede weltliche Hantierung. Die Leser begreifen nun auch, daß durch solche Grundsätze jede Gottesfurcht aus dem Herzen der Eheleute gewaltsam gerissen und konsequent die Tür zu allen Lastern geöffnet wurde.

Dieser dreiste „Reformator" schließt: „Vor Gott läge nichts daran, daß der Mann das Weib ließe, denn der Leib ist Gott nicht verbunden, sondern frei von ihm gegeben zu allen äußerlichen Dingen, und ist nur inwendig durch den Glauben Gottes eigen. Aber vor den Menschen ist das Verbündnis zu halten . . . Wider Gott kann man hierin nicht sündigen, sondern wider den Nächsten."

Welch entsetzliche Moral des Vaters der „evangelischen Reformation"! „Sollte die Erde sich nicht aufgetan, und einen solchen Tartaren oder lebendigen bösen Geist verschlungen haben?" ruft Pistorius aus, „könnte auch etwas Türkischeres oder Teuflischeres gelehrt werden? Und ist nicht Mahomed noch heilig gegen Luther zu halten? Tuet doch Augen und Herzen auf, ihr lieben Deutsche, brauchet doch nur euere menschliche Vernunft; lasset euch doch nicht so gar als Narren herumziehen, daß ihr diesen groben türkischen Geist nicht erkennen sollt. Ist es dem natürlichen (ich geschweige denn dem geistlichen) Verstande nach zu vermuten, daß Luther auch nur einen Blutstropfen Ehre — ich will nicht sagen Gottesfurcht — in sich gehabt? Gott erbarme Dich über die elende Blindheit!"[2]

Was konnte in der Tat die Ehebande mehr lockern als eine solche haarsträubende Lehre? Wenn die Gottesfurcht aus den Herzen der Eheleute geschwunden ist, dann wartet der eine Teil nicht einmal mehr, bis

[1] Anatomiae Lutheri, pars prima, Köln 1595, S. 147. Pistorius, selbst einst Protestant, wurde nach seiner Rückkehr zur Kirche der gefürchtete, unbesiegbare Gegner der protestantischen Pastoren und Theologen.

[2] Ebds. S. 149.

der andere die Lösung der Ehebande zugibt; mag dieser halsstarrig sein oder nicht, so wird er seine eigenen, von seiner Lüsternheit vorgezeichneten Wege gehen.

Das ist aber völlig konsequent, wenn die Ehe nur als eine Hantierung wie jede andere angesehen wird. Luther kennt im Jahre 1522 keinen höheren Vergleichungspunkt für sie, als den des Essens, Trinkens, Schlafens, Gehens, Reitens, Kaufens, Redens und Handelns.[1] Daraus folgte aber noch etwas anderes. War das höchste Prinzip für die Erlaubtheit einer Ehe, daß man jene Person auch heiraten dürfe, mit welcher man essen, trinken, schlafen, gehen usw. könne, so mußten notwendig die bisherigen Ehehindernisse als Narrenwerk fallen,[2] und es würde einen schier wunder nehmen, wenn Luther nicht auch die eheliche Verbindung zwischen Bruder und Schwester erlaubt hätte. Aber er verstand sich auch zu diesem Satze.

Im Jahre 1528 wurden von ihm als tot, d. i. aufgehoben, erklärt sämtliche Ehehindernisse juris ecclesiastici, ja selbst solche, die juris naturalis sind, oder doch hart an dasselbe streifen, seien sie nun consanguinitas, oder affinitatis, oder publicae honestatis. Dies ergibt sich schon aus Luthers Randbemerkung „tod" zu Spalatins allgemeinem Absatz: „Welche Blutsverwandtschaft, Schwäger- und Gevatterschaft die Ehe verhindern". Im einzelnen erklärt er dann unglaublicher Weise, aber konsequent, unter den impedimenta consanguinitatis für tot, d. h. abgeschafft,[3] auch die consanquinitas in linea recta, wenigstens insofern

---

[1] Erl. 20, 65: „Wie ich nun mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln: also mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben. Und kehre Dich an der Narren-Gesetze, die solches verbieten, nichts."

[2] Ebds. S. 62 ff.

[3] Am 3. Jänner 1528 ersuchte Johann, Kurfürst von Sachsen, Luther solle Spalatins Bedenken über die Ehehändel durchsehen und korrigieren. Luther tat es. Spalatins Bedenken mit Luthers Korrekturen und Randbemerkungen ist abgedruckt bei Burkhardt, Martin Luthers Briefwechsel, S. 128—130 (daraus bei Enders, VI, 182—186). S. 130 befinden sich die Absätze, die uns interessieren. In Spalatins Bedenken heißt der allgemeine Absatz: „Welche Sippschaft und Magschaft nach Vermuge und Ordnung die Ehe verhindern". Luther schrieb dazu das alles vernichtende „tod". Im einzelnen: (a) „Zum ersten so ist den Personen, so einander in der aufsteigenden und niedersteigenden Linie verwandt, die Ehe in infinitum durch und durch allenthalben verboten". Luther schrieb zu diesem Absatz Spalatins an den Rand: „tod". Spalatin sagt weiter: (b) „Zum andern: Bruder und Schwester mögen sich nicht verehelichen, so mag einer auch seines Bruders oder Schwester Tochter oder Enkel nicht nehmen. Desgleichen ist verboten seines Vaters, Großvaters, der Mutter,

sie die Ehe in infinitum verbietet (a), und die consanguinitas in linea obliqua, auch im ersten Grade zwischen Bruder und Schwester (b). Natürlich machte dann die Verehelichung mit seines Bruders oder seiner Schwester Tochter, seines Vaters oder seiner Mutter Schwester (a), oder die Grade der affinitas oder Schwägerschaft (c, d), und die publica honestas (e) noch weniger Schwierigkeit.

Das lag zugleich in Luthers Auffassung von der christlichen Freiheit, d. h. Ungebundenheit und Zügellosigkeit, und zwar nicht weniger als in seinem Bestreben, das Gegenteil der Bestimmungen der kirchlichen Gesetze zu tun. Von der Erlaubtheit der Ehe im ersten Grade der Blutsverwandtschaft sprachen die damaligen Protestanten nicht, gleichwie auch Luther sie meines Wissens sonst nie erwähnt. Aber man ärgerte sich da und dort in den Kreisen seiner Anhänger über die Ehen von Personen, welche mit einander im zweiten oder dritten Grade verwandt waren, als der natürlichen Ehrbarkeit zuwider.[1]

I. Wie es besser wurde. Die Seele von Natur aus katholisch, nicht lutherisch.

Der großen Menge der heutigen Protestanten ist es unbekannt, welche Grundsätze betreffs der Ehe ihr Vater einstens ausgesprochen hat, und daß dieselben, wenn sie für längere Zeit in die Praxis übergegangen wären, zum völligen Ruin der menschlichen Gesellschaft hätten führen müssen. Hatten doch lutherische Sittenprediger und Reformatoren auch nur im Hinblick auf das allgemeine Verderben unter ihren Glaubensgenossen das Urteil gefällt: „Wir müssen mit Wahrheit . . . bekennen: wie jetzt alles auf das höchste in Deutschland gestiegen, was nur Sünde, Untugend und Schande heißt und genannt werden mag, daß sehr zu vermuten, daß die bösen Geister sonst nirgend mehr in der Welt sind, als

---

Großmutter Schwester zu heiraten." Luther schrieb an den Rand der ersten Zeile, und zugleich für den ganzen Absatz „tod". Dann kommen die Absätze über die affinitas (c, d) und publica honestas (d). Die Erlaubtheit jener Verbindung zwischen Bruder und Schwester nach Luther geht übrigens aus seinen Prinzipien hervor, und es hätte ihn nur das kaiserliche Recht für die Unerlaubtheit bestimmen können. Aus seinem „tod" zu a ließe sich übrigens sogar nachweisen, daß ihm zufolge selbst die Ehe zwischen Vater und Tochter, Mutter und Sohn erlaubt war.

[1] S. z. B. erschien im Jahre 1534 in Württemberg eine Verordnung gegen die „viehischen, frechen und unverschämten Personen, so im andern und dritten Grad der Sipp- oder Magschaft wider natürliche Ehrbarkeit" einander ehelichen. S Döllinger, a. a. O., II, 445, und Anm. 30.

allein . . . in Deutschland." „Die Leute müßten gar zu Teufeln werden, in menschlicher Gestalt kann's nicht ärger werden."[1]

Dank den Lutherbiographen und Pastoren wird das protestantische Publikum irregeführt und demselben beigebracht, das heutige geordnete Familienleben, wie man es vielfach auch bei den Protestanten antrifft, dessen ich selbst im Verkehr mit ihnen Zeuge war, gehe auf Luthers Prinzipien zurück, die er im Kampfe gegen die Kirche aufgestellt; es wird ihm verschwiegen, wie ungerecht und trügerisch Luthers Kampf gegen die kirchlichen Ehegesetze und die Ehe als Sakrament war, und wie zersetzend seine Prinzipien für die Ehe und das Familienleben seiner und der nächstfolgenden Zeit waren. Es mag sein, daß manche Lutherforscher, wenigstens viele Pastoren, schon zu sehr daran gewöhnt, die „sittliche Tat Luthers" und die „Segnungen der Reformation" von vorneherein zu feiern, im guten Glauben dabei handeln. Eines ist jedoch sicher, daß sie sämtlich übersehen, daß Luther bei Aufstellung seiner Lehrsätze fast nie an die sich aus ihnen ergebenden Konsequenzen, am wenigsten an die praktischen, gedacht hat. So war es bei Beginn des Bauernkrieges hinsichtlich seiner Lehre über die christliche Freiheit; das war auch der Fall bezüglich seiner Lehrsätze über die Ehe. Als sich aber die praktischen Konsequenzen zeigten und zeitigten, da sprach und predigte und polterte er gegen *diese*, so daß man hätte meinen können, er sei der unschuldigste Mann der Welt, voll sittlichen Ernstes, während er doch die Wurzel, die Ursache, nämlich seine Lehrsätze nicht antastete, ja zuweilen an denselben umsomehr festhielt. Wie wurde es aber dennoch anders? Auf welchem Wege erreichten die Protestanten eine Besserung? Zunächst durch das Einschreiten der weltlichen Obrigkeit, welche, um ein völliges Untergehen im Sumpfe zu vermeiden, für öffentliche Sitte sorgen mußte und sorgte. Dann durch die Bemühungen ernsterer protestantischer Theologen, und zwar auf demselben Wege, auf dem sie auch in manchen anderen Punkten eine Besserung erzielt haben, indem sie, teilweise schon in den symbolischen Schriften, noch mehr aber in der nachfolgenden Zeit, unbewußt mehr oder weniger zu katholischen Prinzipien zurückgekehrt sind.

Geschah dies doch selbst hinsichtlich des Artikels der stehenden und fallenden Kirche, Luthers Lehre über die Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Wer von den Protestanten nimmt ihn heute noch an, wie ihn Luther gelehrt hat? Den rechtfertigenden Glauben erblickt man auch in

[1] So der Lutheraner A. *Musculus*, Von des Teufels Tyrannei, im Theatrum diabolorum, fol. 128, 137 b.

ihrem Lager nicht selten in dem in der Liebe tätigen. Schon das einfache Denken und Empfinden des einzelnen führt dahin. So ging es, ganz allgemein gesprochen, mit der Reue, so in manchen anderen Lehren, so teilweise hinsichtlich der Ehe: nach bitteren Erfahrungen näherte man sich auch in diesem Punkte den katholischen Prinzipien,[1] — von denen übrigens wie auch von ihrem Gewissen viele Familien niemals abgewichen waren — obwohl noch immer mit Luther die Auflöslichkeit der Ehe so schriftwidrig gelehrt und der sakramentale Charakter derselben verworfen wird.

Die eben kurz berührte Erscheinung beweist wenigstens das eine daß die menschliche Seele von Haus aus christlich im Sinne von katholisch ist; denn genannte Annäherung geschieht von den Protestanten-Theologen unbewußt. Konnte ja doch Luther selbst es nicht vermeiden, daß ihn sein Inneres gegen sein Streben und seine Lehre immer wieder in das katholische Bewußtsein, selbst in den Hauptpunkten, zurücktrieb. Es hilf, nichts: die Seele ist von Haus aus katholisch. Trotzdem wollen aber die protestantischen Theologen durchaus nicht katholisch sein, und weit entfernt zuzugestehen, daß sie sich katholischen Grund- oder Lehrsätzen genähert hätten, lassen sie das Volk beim Glauben, solche Lehren, die mehr den katholischen als denen Luthers gleichen, seien lutherisch, während sie zugleich als katholische Lehre eine von Luther bis zur Unkenntlichkeit völlig verzerrte und gefälschte ausgeben; denn so sehr sie sonst von ihm abweichen, so sind sie bis zum heutigen Tag in der ihnen von Luther aufgedrungenen, total falschen Auffassung der katholischen Lehre befangen. Schon die Kinder in der Familie und in den Schulen werden mit ihr vergiftet. Kännten die Protestanten das wahre Sein und Wesen der katholischen Lehre, dann wäre bei gutem Willen eine Verständigung möglich; denn sie würden nicht mit Bugenhagen sagen: „Gott selbst ist lutherisch",[2] sondern vielmehr mit uns bekennen: „Wie die Seele, so ist auch Gott katholisch." Sie müßten gestehen: die reine lutherische Lehre ist etwas Unnatürliches, Vernunftwidriges![3]

[1] Ich sage, daß man zu den Prinzipien zurückkehrte, denn die Praxis ist oft auch bei den Katholiken nicht den Prinzipien ihrer Kirche gemäß. Hier gilt, was Jakob Rabus 1567 in seiner Konversionsschrift sagt: „Bei den Katholiken sind die Vergehen auf die Personen, bei den Lutheranern auf die Lehre und Personen zurückzuführen." Bei Räß, Konvertitenbilder, I, 512. Der gute Lutheraner steht immer weit höher, als Luther und seine Lehre.

[2] Von dem ehelichen Stande der Bischofe und Diaken, Wittenberg 1525, Bl. F.

[3] Ich bin in diesem Paragraph nur insoweit auf Luthers Lehre über die Ehe eingegangen, als sie mit seinen Auslassungen über die Gelübde zusammenhängt.

14. Rückblick und Resultat.
Luthers Tiefstand in der Beurteilung und Bekämpfung des Ordensstandes und der Ordensleute.

Überblicken wir die 13 Paragraphen dieses Abschnittes, so erhalten wir von Luthers Grundsätzen, Gebahren und Charakter einen mehr als schlimmen Eindruck. Wir stoßen nicht auf einen Mann, der auch nur halbwegs den Titel eines Reformators verdiente, sondern auf einen Agitator, einen Umsturzmann, dem kein Trugschluß zu kühn, keine List zu arg, keine Lüge zu stark, keine Verleumdung zu groß war, um seinen Abfall von der Kirche und von seinen eigenen früheren Grundsätzen zu rechtfertigen. Die ganze katholische Lehre über die Räte, über die Gelübde, kurz der ganze Ordensstand wurde von ihm verzerrt und vor aller Welt verächtlich gemacht. Die Gemüter der Ordensleute sollten dadurch ihrem Stande entfremdet, zum Gelübdebruch und zur Heirat gereizt, oder in dem bereits gewagten Schritt bestärkt werden. Luther schreckt selbst davor nicht zurück, sich durch die eigenen Ordensstatuten Lügen zu strafen, sich als jungem Mönche Worte und Ansichten zuzuschreiben, die er nie gehabt hat; er verschmäht es nicht, die katholische Lehre zu fälschen, ja Sätze als allgemein gültig seinen Zeitgenossen hinzuhalten, an die weder damals, noch früher je irgend einer gedacht hat. Um die bereits hinfälligen Priester und Ordensleute besser in sein Garn zu ziehen, stellt er ihnen die „Unmöglichkeit", ihren sinnlichen Trieben zu widerstehen, und die Ehe als Gewissenspflicht vor. Und welche Grundsätze entwickelte er über diese, d. i. die Ehe! Je mehr sein Anhang sich mehrte, desto dreister und kecker trat er auf. Schon um das besser zeigen zu können, beschäftigte ich mich auch mit Luthers anderen und späteren Schriften, als der über die Mönchsgelübde.

Derselben Mittel wie gegen die Katholiken bediente sich Luther im Grunde gegen alle seine Gegner. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so erging es dem zu ihm abgefallenen Dominikaner Bucer nicht anders, als er sich erlaubte, Luther in der Abendmahlslehre zu widersprechen; Bucer steht deshalb nicht an, ihn der Unverschämtheit zu bezichtigen, da er ihm andichtete, in einer Vorrede, die doch in so vielen Exemplaren verbreitet sei, etwas geschrieben zu haben, was nicht darin stehe.[1] Er wirft ihm

[1] Im Jahre 1526 war Luther mit Recht gegen Bucer erbost (über die Veranlassung dazu s. Enders, V, 388, Anm. 2). In der Polemik mit ihm erwies sich nun aber Luther als derselbe hinterlistige Mann, wie immer. Er warf Bucer vor, Dinge geschrieben und gedruckt zu haben, die jedoch in seiner Schrift ganz anders lauteten.

vor, gegen die offenkundige Wahrheit zu rasen.[1] Warum erhoben sich aber Bucer und Genossen nicht, als Luther es mit der Kirche viel ärger trieb, als mit ihnen? Weil Luther sich gegen ihn, Bucer, erhob, empfand dieser, wie ferne es vom Geiste Christi sei, mit Schelten und Vorwürfen zu antworten.[2] Welcher Mittel hat sich aber Luther seit 1520 gegen Kirche und Orden und Priesterschaft bedient? Schmähungen, Scheltworte, Verleumdungen waren bei ihm auf der Tagesordnung. Damals fanden Bucer und Genossen all das in Ordnung; mit Luther erkannten sie darin den Geist Christi.

Bucer nimmt sich im genannten Vorwort auch des Oecolampad gegen Luther an.[3] Es war aber derselbe Oecolampad, welcher an den abgefallenen Benediktiner Ambros Blarer schrieb: „Gebet den schmutzigen Papisten in nichts nach; denn wenn sie nicht gehemmt und dem Volke verhaßt gemacht werden, so reißen sie, diese personifizierten Wölfe und die Allerschädlichsten, einen großen Teil an sich. Werden sie dem Volke

So soll Bucer geschrieben haben: „Miracula Christi fuerunt talia, ut cum diceret: hoc est illud, mox sensibile quoque fuerit. Ideo et Christi corpus oportere esse visibile in sacramento, aut non est in sacramento." Bucer schließe vom Einzelnen auf das Allgemeine, worüber schon ein Trivialschüler lache (Enders V, 386). Bucer antwortet: „Quid ad haec dicendum? Si legit mea, rursus haereo, etenim tam confessae impudentiae, ut extantibus tot exemplaribus audeat mihi impingere, quod nunquam in mentem mihi venit, profecto gravatim ipsum insimularim." Bucer hatte gerade vom Allgemeinen auf das Einzelne geschlossen, indem er statt des ihm von Luther angedichteten Satzes schrieb: „Omnia opera domini, quae scriptura corporalia commemorat dicendo: hoc est illud, ut cum aquam in nuptiis memorat vinum factum . . . vere corporalia, hoc est sensibilia adparuerunt." Bucer fragt mit Recht: „ubi hic argumentum huiusmodi: aliqua Christi miracula sunt visibilia, ergo necesse est omnia esse visibilia? Cur omissum est ‚corporalia', in quo tota vis argumentationis?" Wenn nun aber Bucer schließt: „Die Schriften von Brüdern derart böswillig verdrehen (caluminiari), schickt sich für die Feinde der Wahrheit, nicht für Luther" (Enders, a. a. O., S. 390, Anm. 8), so hätte man doch Bucer fragen sollen: „So spät erst fängst Du an, Luther zu erkennen?" Hatten nicht Bucer und seinesgleichen Luther zugejauchzt, als dieser es noch weit ärger betreffs der Orden getrieben hatte und noch trieb?

[1] Enders, V, S. 390, Anm. 7.

[2] Bucer hatte in seiner Vorrede Luther einen heftigen Gegner seiner Sekte genannt; Luther wünschte „utinam per negotia liceret esse vehementiorem!" (Enders, V, 387). Bucer antwortet: „Si de vehementia argumentorum intelligit, optarim idem et ego; sin conviciorum, optarim agnosceret, quam alienum id sit a spiritu Christi" (a. a. O, S. 391, Anm. 11). Sieht man Luther und Bucer miteinander im Disput, so erinnert man sich unwillkürlich an die ersten Worte der 3. Antiphon der Laudes am Karfreitag: Ait latro ad latronem.

[3] Ebds. S. 390, Anm. 7.

vom Anfange an gleich ordentlich abgemalt, so glaubt ihnen niemand mehr."[1] Der Tonangeber war eben Luther. Seine ganze Schrift über die Mönchsgelübde und seine nachherigen Erzeugnisse sind eine Bewahrheitung des alten Satzes: Jeder Apostat ist ein Verleumder seines Ordens. Luther konnte die Anspielung auf diesen Satz schon in den Akten des zu Toulouse im Jahre 1341 unter dem General Jakob von Siena gefeierten Generalkapitels seines Ordens lesen.[2] Das in der Erfahrung begründete Sprichwort: jeglicher Apostat ist ein Verfolger seines Ordens, wurde auch von den ersten Bekämpfern des Luthertums ihren einstigen nunmehr abgefallenen, maßlos und unverschämt verleumdenden Ordensgenossen vorgehalten.[3]

Im folgenden biete ich eine notwendige Ergänzung zu meinen vorhergehenden Untersuchungen, damit der Leser einen möglichst vollkommenen Begriff erhalte von Luthers niedrigem Standpunkt, den er gegenüber den Ordensleuten nach seinem Abfalle eingenommen hat.

A. Luthers Ausgelassenheit und Gemeinheit in der Beurteilung der Ordensleute und Priester.

Je älter Luther wurde, desto wüster trieb er es. Da hören wir aus seinem Munde: „Der Ausdruck ‚Nonnen' kommt vom Deutschen her; denn die Klosterfrauen tragen diesen Namen, weil die verschnittenen weiblichen Schweine so genannt werden; ebenso kommt der Ausdruck ‚Mönche' von den Pferden (d. i. von den verschnittenen männlichen Tieren). Aber sie sind noch nicht geheilt, sie müssen ebensowohl Hosen tragen als andere Leute."[4] Welche Gemeinheit! Wrampelmeyer belehrt uns, die Wörter Nonne und Mönch stammten nicht, wie Luther

---

[1] Bei Herzog, Das Leben des Joh. Oecolampadius und die Reformation zu Basel, 1843, II, 291.

[2] Ms. Virdun. 41, fol. 197: „Quoniam effrenata apostatarum dampnata temeritas nonnunquam, in Romana praecipue curia, ordinis famam denigrat vel obnubilare frequencius posset, quapropter statuimus . . . Apostatae fratres et ordinem infamantes, quos a malo timor dei non revocat" . . . .

[3] So von Schatzgeyer und Usingen. S. N. Paulus, Kaspar Schatzgeyer, S. 69 f.; Der Augustiner Barthol. Arnoldi v. Usingen, S. 37, 56.

[4] Nonnae sic appellantur a germanismo, quia castratae sues sic vocantur, sicut monachi ab equis. Aber sie sind nicht recht geheilet, müssen ebenso wohl Brüche tragen wie andere Leute." Wrampelmeyer, Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von C. Cordatus, S. 340, n. 1275; Löfche, Analecta Lutherana et Melanthoniana, S. 252, n. 391.

meine, aus den Deutschen.[1] Zu welchem Ignoranten stempeln doch die Protestanten ihren sauberen Reformator, „den größten Mann Deutschlands", wenn sie annehmen, Luther habe nicht gewußt, daß der Ausdruck „Mönch", „monachus", vom Griechischen μοναχός, „allein lebend", stamme? Wenn es Luther ferner unbekannt war, daß die Bewohnerinnen der vom heiligen Pachomius auf der Nilinsel Tabennae in Oberägypten im 4. Jahrhundert gegründeten Frauenklöster den Namen „Nonnen", d. i. Frauen (denn nonna bedeutete in der dortigen Landessprache „Frau", wie nonnus „Herr") erhielten,[2] so mußte ihm wenigstens bekannt sein, daß bereits der heilige Hieronymus den Namen „Nonne" für die gottgeweihte Jungfrau gebraucht,[3] wie der hl. Benedikt den Namen „nonnus" für „paterna reverentia".[4]

Derselbe ausgelassene Charakter Luthers hat sich uns schon in den früheren Paragraphen aufgedrängt. Pfaffen und Mönche sind ihm „Teufelslarven", „grobe, fette Esel, mit roten und braunen (d. i. violetten) Baretten geschmückt wie die Sau".[5] Luther denkt dabei nicht etwa an das Leben der Priester, sondern an ihre Weihe. „Wenn sie für ihr Priestertum nur die Platte (Rasur), die Salbung und den langen Talar vorzeigen können, so erlauben wir ihnen in diesem Schmutz sich zu rühmen, da wir wissen, daß man leicht auch eine Sau oder einen Klotz scheeren, salben und mit einem langen Gewande bekleiden könne."[6] „Die Mönche definieren den Priester als einen, der ein langes Kleid trägt, einen geschorenen Kopf hat, und die kanonischen Horen liest. Außerhalb dieser Idee kennen sie keinen Priester, gleichsam als approbiere Gott jene in den Kirchen heulenden Meßpfaffen. Diese sind des Teufels Priester . . . Abraham schätzen sie nicht hoch, weil er keine

[1] A. a. O. Lösche dagegen getraut sich nicht, seinen Reformator zu korrigieren, sondern erklärt nur in der Anm. Luthers Etymologie!

[2] S. F. X. Funk in: F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer, II, 403.

[3] Ep. 22, n. 16, und dazu die Bemerkung des Vallarsi bei Migne, Patr. l., t. 22, p. 404 (c). So zählt auch der Bischof von Chartres, der hl. Fulbert im 11. Jahrhundert im Abschnitt „de paenitentia laicorum" als peccatum capitale auf: „si quis nonnam corruperit". Migne, Patr. l., t. 141, p. 339.

[4] Reg. c. 63: „iuniores priores suos nonnos vocent, quod intelligitur paterna reverentia." S. weitere Nachweise in *Migne*, Patr. l. t. 66, p. 876 sq.

[5] Weim. XV, 51.

[6] Ebds. XII, 189. Ein andermal ist es der Esel. „Will ich doch wohl einem Esel eine solche Kappe anziehen, einen Strick um ihn her gürten, eine Platte scheeren, ihn in einen Winkel stellen, und (er) soll auch den Heiligen (zu Ehren) fasten und feiern". Erl. 13, 256.

Platte, kein Meßkleid trägt, oder gesalbte Finger hat; er nährt den Bart und ist verheiratet. Wenn er eine Hure und uneheliche Kinder hätte, würden sie ihn mehr loben."[1]

Dieser gemeine, ausgelassene Charakter inspirierte dem „Reformator" schon 1521 den Rat: „Ich achte es für das beste, daß man die Priesterschaft hinfüro nicht Priester, sondern Plattenträger heiße, und jage das unnütze Volk aus dem Lande heraus. Was soll uns das Plattenvolk, das weder geistlich noch leiblich Priester ist? Und was bedürfen wir ihrer, da wir selbst alle leiblich, geistlich und allerlei Priester sind? . . . Sie fressen als fremde, unnütze Gäste unser Brot. Darum hinaus, hinaus mit den Buben."[2] Deshalb konnte er 1540 in seiner garstigen Weise triumphierend sagen: „Wo wollen die Papisten in die Länge Mönche und Pfaffen nehmen? Hier in Wittenberg sind viele Studierende; aber ich glaube nicht, daß ein einziger von ihnen sich wollte salben lassen und wollt das Maul aufhalten, und ihm den Papst seinen Dreck hineinscheißen lassen."[3]

Angesichts derartiger Trivialitäten staunt man nicht, wenn man den „Reformator" im J. 1530 ausführen hört, wie der Papst alles „beschmeiße": „Also beschmeißt der Papst auch die Leiber der Priester. Denn das natürliche Gewächs und Gottes Geschöpf, das arme Haar auf dem Haupte mußte Sünde sein, Platten mußten sie tragen, und den Bart abscheeren, so waren sie dann heilig. Und Summa: aller Christen Leib und Leben mußte unheilig heißen, seine Geweihten waren allein heilig. Ich will schweigen, wie leichtlich ein Laie sich an einem geweihten Menschen, Stätte oder Geräte vergreifen konnte. Also beschmeißt der Papst die Kleider auch; denn welcher Mönch oder Nonne nicht ihre Kappen von sonderer Gestalt und Farbe trug, der war ein Sünder und verloren, wie auch die Priester mit ihren Kleidern."[4] Und so geht's weiter in der Aufzählung dessen, was der Papst, der „Teufelskopf", „beschmeiße".

---

[1] „Monachi sacerdotem definiunt, qui habet longam vestem, rasum caput, qui legit horas canonicas. Extra hanc ideam nullum sacerdotem norunt, quasi vero deus sacrificos istos ululantes in templis probet: Diaboli sacerdotes sunt . . . Abraham non magni faciunt, propterea quod non habet rasum caput, non habet casulam aut unctos digitos, alit barbam et est maritus. Si habuisset scortum et spurios, magis laudarent." Opp. exeg. lat., V, 213.

[2] Weim. VIII, 251.

[3] Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, herausg. von Kroker, Nr. 235.

[4] Erl. 41, 298.

Ein ausgelassener Mensch, dem es nur darauf ankommt, einen ganzen Stand lächerlich zu machen, muß, um dies fertig zu bringen, zur Lüge greifen: denn daß man nicht einen ganzen Stand verdammen könne und dürfe, hat Luther selbst in seiner besseren Zeit drastisch dargetan.[1] Welches Durcheinander von Ausgelassenheit, Trivialität und Lüge enthalten aber nicht die oben zitierten Worte Luthers? — Wir finden ihn da in seiner eigentlichen Verfassung, Priestertum und Mönchtum dem Gespötte der Welt preiszugeben und alles zu tun, um die verhaßten Papisten zu ärgern. „Während sie über eine meiner Ketzereien ihres Ermessens triumphieren, will ich mittlerweile eine neue hervorbringen."[2] Es ist jene Verfassung, in welcher er nach dem Grundsatze handelte, „das Widerspiel", das gerade Gegenteil der „tollen Gesetze des Papstes zu tun,[3] ja darauf zu sinnen, welches Ärgernis er anrichten könne, um sie zu erzürnen und zugleich Gott zu gefallen!

Im August 1525 schreibt er, er habe die Bora aus Verachtung der Papisten genommen; er werde, wenn er könne, noch mehr tun, um sie zu ärgern und damit sie das Wort bekännten.[4] Am 5. Jänner 1526 äußert er sich an Marquard Schuldorp, der die Tochter seiner Schwester zur Frau genommen, diese haarsträubenden Worte, welche seinen Seelenzustand vor aller Welt offenbaren: „Ich habe auch eine Nonne genommen zur Ehe, wiewohl ich es hätte mögen geraten und nicht sonderliche Ursache gehabt, denn daß ich es dem Teufel mit seinen Schuppen, den großen Hansen, Fürsten und Bischöfen zu Trutz getan habe, welche schlecht unsinnig wollen werden, daß geistliche Personen sollen frei sein. Und wollte gerne noch mehr Ärgernis anrichten, wenn ich nur etwas mehr wüßte, was Gott gefiele und sie verdrösse. Denn damit kühle ich mein Mütlein an ihrem Toben wider das Evangelium, daß sie zürnen, und ich gebe nichts darauf, und fahre immer fort, und tue es desto mehr, je mehr sie es nicht wollen. Sie pochen auf Gewalt, so trotze ich auf das Recht (!), und will warten, ob Gewalt oder Recht endlich gehen oder bleiben werde. Also rate ich Euch, daß Ihr auch tut. Leid sollt es Euch sein, wenn sie sich nicht an Euch ärgerten: denn das wäre ein Zeichen, daß Ihr den Feinden des Evangeliums zu Gefallen lebtet. Daß sie sich aber ärgern, des sollt Ihr lachen

---

[1] S. oben S. 194 f.
[2] Weim. VI, 501, 7, ad an. 1520.
[3] Weim. VIII, 143. 172, ad an. 1521.
[4] Enders V, 226.

und guten Mutes sein, dieweil Ihr wisset, daß es Gott gefällt."[1] So beschaffen war Luthers Verfassung! Da mußte jedes klare, ruhige Denken mangeln. Es war ungefähr die Verfassung jener, von denen der Heiland vorausgesagt, sie glaubten ein Gott gefälliges Werk zu verrichten, wenn sie seine Apostel töteten (Joh. 16, 2).

b. Luthers Gebahren, um die Ordensleute zum Abfall zu bewegen.

Luther wollte in seinem Kampf gegen die Orden (besonders die der Franziskaner und Dominikaner) dem Papsttum einen „Puff" geben. Er wußte wohl, daß gerade die Orden, besonders die Bettelmönche, und unter ihnen wieder die Franziskaner und Dominikaner, die mächtigsten Hilfstruppen der Kirche sind, wie Luther selbst gesteht.[2] Um die Kirche am wirksamsten zu treffen, mußte er mit den Orden ein Ende machen. Dies konnte nur gelingen, wenn die Ordensleute einesteils zum Gelübdebruch und zum Verlassen ihrer Klöster gebracht, anderenteils dem Volke, das mehr an den Ordensleuten, besonders an den Bettelmönchen, als an der Seelsorgsgeistlichkeit hing, verhaßt gemacht wurden.

„Den Gelübden der Religiosen und der Priester", schrieb er, wie wir bereits wissen,[3] auf der Wartburg an seinen Freund Gerbel bezüglich des ersten Punktes, „gilt eine kräftige Verschwörung zwischen Philipp (Melanchthon) und mir, nämlich sie abzuschaffen und nichtig zu machen. O, jener verbrecherische Antichrist mit seinen Schuppen! wie hat der Satan alle Mysterien der christlichen Frömmigkeit durch ihn ver-

---

[1] De Wette III, 84; dazu Enders V, 303 f. Dieselbe Verfassung zeigte Luther, als 1540 die von ihm zur Doppelehe Philipps von Hessen erteilte Dispens an die Öffentlichkeit kam. „Mit der heitersten Miene und nicht ohne starkes Lachen" sprach er in unflätiger Weise über die Angelegenheit und machte sich über das voraussichtliche Geschrei der Papisten lustig, indem er schloß: „Ich wollt dem Teufel und allen Papisten nicht soviel zulieb tun, daß ich mich darum kümmern wollte. Gott wird's wohl machen." Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung. Nr. 241.

[2] In den Tischreden, ed. Förstemann, III, 286, sagt er: Die Augustiner und Bernhardinermönche sind nichts gegen diese schändlichen Läuse gewesen. S. 288: „Unter allen Mönchen sind die Prediger und Minoriten oder Barfüßer die fürnehmsten und gewaltigsten Helfer und Vertreter des Papstes gewesen. Die dominicastri . . . sind die ruhmtätigen und herrlichen Atlanten und des Papstes Träger. Die wollten gerne Ehre erjagen aus anderer Schande, wenn sie die Leute schmäheten; konnten gelehrte Leute nicht leiden, sie wollten allein es sein. S. 290 meint er, beide Bettelorden seien des Papsttums columnae gewesen. S. 298: „Die Mönche hatten den gemeinen Mann in der Hand." „Die Klöster waren des Papstes beste Vogelherde."

[3] S. oben S. 40.

wüstet! Grüße Dein Weib . . . Glücklich bist Du, daß Du jenen unreinen Zölibat, der teils durch die beständige Geschlechtsbrunst, teils immundis fluxibus verdammlich ist, durch die ehrenwerte Heirat überwunden hast, . . . für ein Paradies halte ich die Ehe".[1] So schrieb er, als er an die Abfassung seiner Schrift über die Mönchsgelübde ging, nachdem er zugleich das Bekenntnis abgelegt hatte, er sei auf der Wartburg „tausend Teufeln ausgesetzt", er komme „öfters zu Fall".[2]

Schon etliche Monate vorher, ehe Luther seine Thesen über die Gelübde veröffentlicht hatte, schrieb er: „auch ich wünsche den Zölibat freizumachen, wie es das Evangelium fordert; aber wie ich das fertig bringe, weiß ich noch nicht hinreichend".[3] War er jedoch bereits überzeugt, daß das Evangelium die Freilassung des Zölibats fordere, wie konnte er sagen, daß er noch nicht wisse, wie es fertig zu bringen, um den Zölibat freizumachen? Er brauchte doch nur mit jenen Worten des Evangeliums, welche nach seiner Meinung die Freilassung des Zölibats forderten, hervorzurücken, und fertig war es. Aber darin lag die Schwierigkeit. Luther wußte wohl, daß das Evangelium, die heilige Schrift, nicht auf seiner Seite stehe; eben deshalb dachte er daran, es fertig zu bringen, dasselbe auf seine Seite zu ziehen. Er brachte es in derselben Weise zu stande, wie mit den Aussprüchen Bernhards, mit den Konstitutionen seines Ordens, mit der Lehre der Kirche, nämlich durch Fälschung und Widersprüche, durch List und Trugschlüsse.

Darüber brauche ich in besonderer Weise kein Wort mehr zu verlieren; auf Schritt und Tritt finden wir Belege. „Luther schämt sich keiner Lüge", sagte schon der Dominikaner Joh. Mensing.[4] Es machte ihm keinen Skrupel, Priester und Mönche zur Verstellung zur restrictio mentalis im schlimmsten Sinne des Wortes zu verführen,[5] und schließlich die Lüge ausdrücklich für erlaubt zu erklären.[6] Was man von einem solchen Manne halten und von ihm erwarten könne, liegt auf der Hand.

[1] Enders, III, 241 vom 1. November 1521.

[2] Ebdf., S. 240.

[3] Ebdf. S. 219 vom 15. August 1521.

[4] Vormeldunge der Unwahrheit Luther'scher Klage, u. s. w., 1532, Bl. J. ij.

[5] S. oben S. 86 ff.

[6] Oben S. 121. Andere Belege bei Paulus in der Lit. Beil. zur „Kölner Volksztg.", 1904. Nr. 8. Ich weiß wohl, daß dies heutzutage bei vielen protestantischen Moralisten keinen Eindruck mehr macht. S. darüber Mausbach, Die kathol. Moral u. s. w., S. 65 ff. Aber diese Erscheinung beweist für jene, die guten Willens sind, wie tief man unter dem Einflusse von Luthers Grundsätzen im sittlichen Bewußtsein sinken kann.

Er fälscht und verdreht die Begriffe, und bekämpft dann die von ihm gemachte Karikatur als katholische Lehre. Der Leser findet dafür oben der Beispiele genug. Gegen alle Zeugnisse des Altertums schrack er nicht vor der lügenhaften Behauptung zurück, daß die Gelübde von Christus abzögen, nach katholischer Lehre die Taufe ersetzten, daß dieselben gegen Glauben und Vernunft wären usw. Die von ihm in trügerischer Weise formulierten Vordersätze mußten herhalten, um das Resultat zu erzielen, die Gelübde seien in schlechter, unchristlicher Weise abgelegt worden, mithin seien sie zu brechen.

Daß er sich bei solchen Aufstellungen in Widersprüche verwickelt, bemerkt er gar nicht. Er verlangt nämlich ein anderes Mal von den Katholiken, sie müßten auch töricht gemachte Gelübde halten: „wenn Du gelobt hättest, eine Fliege zu töten oder einen Strohhalm aufzunehmen, so müßtest du das Gelobte halten.“[1] Da stellt er sich schelmisch, als habe er nie etwas von der katholischen Lehre gehört, daß ein törichtes Gelübde *ungültig* sei und das Gelübde *de bono meliori* sein müsse.[2]

Der Trugschlüsse, Verdrehungen, Lügen bediente sich aber Luther, um den verhaßten Zölibat frei zu machen. Dies war das Ziel seiner mit Melanchthon eingegangenen Verschwörung. Er wußte wohl, daß er, würde er bei der Wahrheit bleiben, sein Ziel nicht erreichen könnte. Er wußte aber auch, daß ein großer Teil der Ordensleute von der Idee des Ordenslebens bereits abgefallen, im Zustande des uri und zum Falle reif war. In diesem Zustande, sagt uns Luther, „vergißt man alles: Gesetz, Natur, Schrift, Bücher, Gottes und seines Gebotes; es ist nur lauter Gesuch da, böse Lust zu befriedigen.“[3] Das war der Zustand, in dem ein großer Teil der Ordensleute sich befand, und für welchen Luthers Argumente gegen die Gelübde berechnet waren.

„Die Welt will betrogen sein,“ schreibt er einmal; „wenn man will viel Rotkehlchen und Vögel fangen, muß man das Käuzlein oder eine Eule auf den Kloben oder die Leimrute setzen, so geht's von statten.“[4] Zuerst entstellte Luther die Lehre von den Räten und Gelübden, ihr Verhältnis zu den Geboten, und zwar in einer Weise, daß die Gelübde als glaubenswidrig erscheinen konnten; zugleich weckte er bei den verlot-

---

[1] Weim. VIII, 638.

[2] Schon Pred. 5, heißt es: displicet enim ei infidelis et stulta promissio. Und Thomas v. Aquin 2. 2., qu. 88, a. 2 ad 3: „Vota, que sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda.“

[3] S. oben S. 79.

[4] Erl. 25, 237.

terten Mönchen, besonders bei den Nonnen, die Fleischesbrunst, spiegelte ihnen die Unmöglichkeit zu widerstehen, das Unnütze des von ihnen ohnehin vernachlässigten Gebetes vor, täuschte sie mit dem Gedanken, daß Gott ihnen nicht einmal beistehen könne, auf daß sie enthaltsam seien, da er ja als Heilmittel gegen die „Unmöglichkeit" die Ehe eingesetzt habe; er stellte ihnen den Gelübdebruch als gottgenehmes Werk, die Ehe als Gottes Gebot hin.[1] Sein Schluß war: „Es ist durch und durch augenscheinlich, daß Deine Gelübde nichtig, unerlaubt, gottlos, dem Evangelium zuwiderlaufend sind; man darf deshalb nicht einmal disputieren, ob Du sie in frommer oder gottloser Absicht abgelegt hast, da es gewiß ist, daß Du gottlose Sachen gelobt hast. Mithin mußt Du dem Evangelium trauen, Deine Gelübde verlassen und zur christlichen Freiheit zurückkehren."[2] Das hörten die zum Falle Reifen gern; das war das „Käuzlein", welches dieser gottesleere, gewissenlose Apostat „auf den Kloben und auf die Leimrute setzte": die bereits wurmstichigen Ordensleute, welche nur die Logik des Fleisches kannten, jene Klosterfrauen, die nicht mit den guten sagen konnten, sie seien dem bösen Feinde zu stark worden,[3] „fielen dann zu Haufen und mit aller Macht vom christlichen Glauben dem Teufel in seinen Kloben und auf die Leimruten."[4] Luther erreichte dieses erwünschte Resultat in dieser Weise um so sicherer, als viele Ordensleute, wie besonders ein großer Teil des Weltklerus, in großer Ignoranz dahinlebten. „Ich hatte damals (als Wicel zu Luther abfiel) all meine Tage keinen Lehrer der Kirche je gesehen, geschweige denn gelesen, derohalben ich wohl zu verführen war," schreibt Wicel; „zudem mag da das deutsche Sprichwort wahr sein: Wer gerne tanzt, dem mag man leichtlich pfeifen."[5]

Da hat nun jüngst ein protestantischer Oberlehrer geschrieben: „Wie traurig es um die mönchische Zucht bestellt war, wie wenig das Klosterleben im stande war, wirkliche Befriedigung und Seelenruhe zu gewähren, das erkennen wir am besten aus dem reißend schnellen Verfall

---

[1] S. darüber oben den ganzen 6. Paragraphen S. 71 u. ff.

[2] Am Schlusse seiner Schrift über die Mönchsgelübde, Weim. VIII, 668.

[3] Dieses Wort wird öfters in der alsbald zu zitierenden Hs. mit der Predigt „Audi filia" auf die braven Klosterfrauen angewendet.

[4] Erl. 25, 237. Obiger Sinn ist der richtigere, als der, welchen Luther selbst seinem Gleichnis gibt.

[5] Bei Räß, Convertitenbilder, I, 168. Der Sinn ist: Wer Lust zu einem Dinge hat, den hat man leichtlich zu überreden. S. E. Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung, Nr. 108, S. 124. So sagt auch Wolfgang Mayer: „Quomodo post se tantam apostatarum turbam traheret Lutherus, nisi placentia doceret?" Votorum monast. tutor (Cod. lat. Monac. 2886, fol. 67b).

der Klöster in den Gebieten, die von der Wittenberger Reformbewegung ergriffen wurden."[1] Welche Verwechslung und Verwirrung der Begriffe herrscht doch in diesen Köpfen! Wenn dieser Gelehrte gesagt hätte, wie traurig es häufig um den Seelenzustand einzelner und um die mönchische Zucht mancher Klöster bestellt war, erkennen wir daraus, daß sie sich von Luthers frivolen und lügnerischen Worten sobald überzeugen ließen, so ginge es an. Wenn derselbe nun aber als Erklärung des raschen Verfalls der Klöster auch angibt, „wie wenig das Klosterleben im stande war, wirkliche Befriedigung und Seelenruhe zu gewähren", so beweist er hiemit nur seine Denkunfähigkeit; denn Bosheit, wie bei Luther, der dasselbe tut, ist es wohl nicht. Er identifiziert den Ordensstand mit den schlechten Religiosen gerade so, als wollte man die Ehebrecher mit dem Ehestand identifizieren. Gleichwie die christliche Religion nicht daran schuld ist, wenn einer, welcher Religion heuchelt, im Laster sich wälzt, wie der hl. Hieronymus schreibt,[2] so ist auch der Ordensstand nicht schuld am Verderben seiner Glieder. Ist denn das wahre Klosterleben, die Idee des Ordenslebens eins und dasselbe mit dem Abfall von dieser Idee? Ist das Leben den Pflichten eines Standes gemäß eins und dasselbe mit dem Leben, das in beständiger Untreue und in Fehltritten sich abwickelt? Daß dem nicht so sei, wird wohl fast jeder Protestant zugeben, wenn es sich nicht um die katholische Kirche handelt; sobald aber diese mit im Spiele ist, da läuft bei ihnen alsbald ein Rädlein ab, und der größte Widersinn und Widerspruch erscheint ihnen als vernünftig und zutreffend. Das wurde ihnen vom Vater der „evangelischen Reformation" eingeimpft. Und doch sprach dieser ganz anders, als ihn noch nicht der fatanische Haß gegen die Kirche, der er den Untergang geschworen, leitete.

Ich habe schon oben[3] sein Wort aus dem Jahre 1516 zitiert, daß die Ordensleute die glücklichsten, die seligsten sein könnten, wenn sie wollten, d. h. wenn sie als wahre Religiosen lebten. Das Ordensleben war also selbst nach Luthers Geständnis vermögend, wirkliche Befriedigung und Seelenruhe zu gewähren. Man hat nur als wahrer Religiose „das süße Kreuz Christi, den Gehorsam nach der Regel, um seinem Willen und demjenigen, dessen man von Herzen begehrt, nachzu-

[1] J. H. Gebauer, Zur Geschichte der letzten Mönche in der Mark, in: Zschft. für Kirchengeschichte, 1901, Bd. XXI, S. 380.

[2] Ep. 125, n. 6: „Nec haec culpa est Christiani nominis, si simulator religionis in vitio sit."

[3] S. 36.

folgen, auf sich zu nehmen, nicht als ein Kreuz, das der linke Schächer trug mit Murmeln, sondern mit großer Freude, wie St. Andreas sein Kreuz empfing . . . Der Mund der Wahrheit hat Dir verheißen, es solle Dir leicht werden und fröhlich, da er sprach: ‚Mein Joch das ist süß, und meine Bürde die ist leicht, und ihr werdet in ihm finden Ruhe eurer Seelen'. Glaube denen, die es empfunden haben: Ist das Paradies in dieser Welt, so ist es entweder im Kloster oder im Studieren."[1] So urteilte einstens auch Luther, als er noch die Idee des Ordenslebens erfaßt hatte; nun aber hielt er die Ehe für das Paradies, wie wir weiter oben gesehen haben,[2] d. h. das Aufgeben des Klosterlebens durch den Gelübdebruch und die Beweibung. Er steckte eben schon im Sumpfe, er war bereits abgefallen von der Idee des wahren Ordensmannes; durch eigene Schuld empfand er alles, was ihm einst eine Lust war, nun als Druck und warf es von sich, um der Befriedigung der Fleischeslust zu fröhnen.[3] Luther kannte sein Lesepublikum, er wußte, wie es anzustellen war, um dasselbe zu fangen. Er hat dies zum großen Teil in Deutschland erreicht, sowohl beim Welt- als beim Ordensklerus, unter Protest der wahren Weltpriester und Ordensleute.

---

[1] Predigt Audi filia für die Dominikanerinnen des Klosters St. Katharina in Nürnberg, Blatt 104b der Hs. aus dem 14. Jahrhundert, welche einst dem dortigen Kloster gehörte, und dann aus dem Nachlasse F. Schlossers in die Seminarbibliothek zu Mainz gekommen ist.

[2] S. S. 305.

[3] Dies hat der Theologe Wilhelm Gometius in Wien sehr gut ausgedrückt in seiner seltenen Schrift: Apologia contra Martinum Lutherum (1525), fol. B ijb. Nachdem er Luthers Appell an die Ordensleute in die Worte gefaßt: „Papa nos in servitutis jugum submisit", fährt er fort: „Ad hanc vocem monachos sub obedientiae vinculis clausos ac foeminas deo dicatas in claustris (quia experientia novit magnum eorum esse numerum, qui non voluntarie, sed inviti deo serviunt) eos allicere facile putat, ut sibi militent, et amarissimi toxici poculum sub hac mellis dulcedine vulgo nihil altius consideranti propinet . . . ut hac insana libertatis voce illecti innummerosus facinorosusque exercitus sub eius insanae libertatis signis militet, quo optimos quosque expugnare facile possit, dicens illud Pauli: ‚vos enim in libertatem vocati estis fratres' (Gal. 5, 13); sed sacrae scripturae corruptor subticet quod sequitur: ‚tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem spiritus servite invicem'." In der Tat läßt Luther den Schlußsatz in seiner Schrift über die Mönchsgelübde (Weim. VIII, 613) aus, bringt ihn aber unbewußt als verdammendes Urteil über seine Schrift und die daraus entstandenen Folgen am Schlusse seines ganzen Buches (ebds., S. 669).

C. Luthers Taktik, um das Volk den Ordensleuten zu entfremden. Ihre Schlemmerei, die Mönchsheiligkeit und „Werkgerechtigkeit".

Es genügte für Luthers Zweck nicht, nur die Ordensleute zu ködern, auch das Volk mußte den Ordensleuten abwendig gemacht werden. Wie ich bereits bemerkt habe, hing das Volk den Ordensleuten besonders den Bettelmönchen an, wie Luther oft wiederholt, wegen ihrer angeblich gleißnerischen Heiligkeit, wegen ihres Fastens, ihrer rauheren Kleidung, ihres scheinbar eingezogenen Lebenswandels. Das durfte nicht so bleiben; denn ohne Volk läßt sich nichts machen. Hing es zudem dem Orden an, dann hing es auch der Kirche an, welcher Luther den Untergang geschworen. Die Ordensleute mußten also dem Volke verhaßt gemacht werden. Die Mittel, die er dazu anwandte, waren je nach den Umständen verschieden.

Zu Zeiten stellte er die Mönche als Fresser, Säufer, Lebemänner, Unzüchtige und Faulpelze hin. Die alten Väter „haben den ganzen Tag über nicht gegessen noch getrunken, wenig geschlafen und sind hergegangen, als die Leid trügen und dem Leib alles abbrechen, so viel die Natur hat mögen leiden. Solch Fasten findet man jetzt nicht viel, sonderlich bei unsern geistlichen Mönchen und Pfaffen. Denn die Karthäuser, so doch wollen das strengste Leben führen,[1] tun es nicht, ob sie wohl ein Stück davon zum Scheine führen, daß sie in härenen Kleidern gehen; aber fressen gleichwohl ihren Bauch voll der besten Speise und Tranks, und leben ohne alle Sorge aufs allersänfteste." [2]

„Ich darf frei sagen, daß ich noch nie keine rechte Fasten unter dem Papsttum gesehen habe, wie sie es gefastet heißen. Denn was ist mir das für ein fasten, wenn man des Mittags ein Mahl zurichtet mit köstlichen Fischen, aufs beste gewürzt, mehr und herrlicher als sonst auf zwei oder dreimal, und das stärkste Getränk dazu, und eine Stund oder drei dabei gesessen, und den Wanst gefüllt, daß er dröhnt? Und das war noch allgemein und gering auch bei den allerstrengsten Mönchen." Natürlich Bischöfe und Äbte trieben es noch viel ärger. „Sie sind jetzt, meine lieben Papisten, alle gut lutherisch worden, daß ihr keiner nicht mehr an die Fasten denkt." [3] „Verkauften die Mönche nicht ihre übrige Heiligkeit, da würden wenig Mönche bleiben, und die

[1] So sagt er auch in Gal. c. 5, t. III, 43, ed. Irmischer: „quvrum ordo regidissimus est".

[2] Erl. 43, 199.

[3] Ebds. S. 195 f.

faulfressigen Bäuche dünn werden."[1] „Die tollen Heiligen fasten einen Tag zu Wasser und Brot, sauffen und fressen sich darnach ein Viertteil des Jahres alle Tage voll und toll. Etliche fasten auch, daß sie nicht essen am Abend, saufen sich aber satt."[2] „Es ist eine lauter Täuscherei, da man zum Schein eine Mahlzeit abbricht, aber gleichwohl sonst täglich den Leib wohl kitzelt . . . Die Karthäusermönche und unser Rottengeschmeiß (Mönche u. andere) in ihren härenen Hemden und grauen Röcken, die sollen Augen und Maul aufsperren, daß man sage: o wie heilige Leute sind das! wie sauer und bange wird es ihnen, daß sie so übel und hart gekleidet gehen! Und doch ihren Wanst immerdar voll fressen und sauffen!"[3] Luther nennt die Mönche, Nonnen und Pfaffen geradezu „Bauchdiener, Geizwänste".[4] „Mastsäue sind sie allesamt."[5] In den Tischreden geht es noch ärger zu.[6]

Luther operiert bei solcher Gelegenheit am liebsten mit den Mißbräuchen in den Orden. Wer leugnet sie? Wer hat sie geleugnet? Schon vor Luther hat dies niemand getan; man hat sie offen zugestanden, aber auch offen bekämpft, und zwar geschah es von den Orden selbst; man hat getrachtet, sie abzustellen, ohne das Kind mit dem Bade auszuschütten. Daß die Mißbräuche nicht die Sache selbst schlecht machen, und letztere nicht wegen ersterer aufgehoben oder zerstört werden dürfe hat Luther selbst zu wiederholten Malen ausgesprochen.[7] Wenn zu Luthers Zeit ein Stand wegen der vielen darin vorkommenden Entartungen hätte aufgehoben werden müssen, so wäre es nicht der Ordens-, sondern der Ehestand gewesen, der infolge von Luthers äußerst laxer Moral, oder vielmehr Vernichtung jeglicher Moral, durch die vielen Ehebrüche geschändet worden ist, wie wir im 13. Paragraphen gesehen haben. Denjenigen, welcher ein Bube ist, macht kein Stand fromm.

Wenn man wegen der Mißbräuche und der Praxis einzelner die Sache selbst abschaffen müßte, dann hätten zur Zeit Luthers alle Weingärten ausgerottet, alle Bierbrauereien — und Luther war ihnen nicht abhold — niedergerissen werden müssen; denn nach seinem eigenen Geständnisse hieß der damals

---

[1] Erl. 31, 300.
[2] Erl. 7, 45.
[3] Erl. 43, 200.
[4] Erl. 44, 381.
[5] Weim. XII, 135.
[6] Ed. Förstemann, III, 299, 302; Löschke, Analecta Lutherana et Melanthoniana (1892), S. 203, n. 314.
[7] S. oben S. 65 f.

Deutschland eigentümliche Teufel „ein guter Weinschlauch", der „Sauf."[1] Trotzdem hat Luther nicht für ein so radikales Mittel plädiert.

Wenn je einer wegen der Mißbräuche in den Orden hätte schweigen sollen, so war es der Vater der „evangelischen Reformation", dessen Anhänger sich zuerst gerade aus jenen Ordens- und Weltpriestern rekrutiert haben, welche die eigentlichen Träger der Mißbräuche im Ordens- und Weltpriesterstande waren. Einst ging bei Luther das Hervorziehen der Mißbräuche in der Kirche aus dem ihm mit vielen seiner Zeitgenossen gemeinsamen Streben hervor, gegen die Entartungen zum Besseren hin zu kämpfen; jetzt seit 1520 war das Hervorziehen derselben bei ihm lediglich ein Agitationsmittel, um die verhaßten Papisten dem allgemeinen Gespötte preiszugeben, und die Augen von dem viel ärgeren Verderbnis, von der grenzenlosen Unzucht, dem unchristlichen Leben seines Haufens abzulenken.

„Unter dem Vorwande der Religion", schreibt Luther, „darf man nicht das politische und häusliche Leben fliehen, wie die Mönche tun, welche sich deshalb in die Klöster zurückziehen, damit sie niemand dienten, — ein blindes Geschlecht von Menschen, das dem verkehrten Sinn überantwortet ist; deshalb kümmert sich dasselbe weder um die erste noch um die zweite Tafel. Sie erhalten aber auch den ihrer Gottlosigkeit gebührenden Lohn: während sie nämlich die ökonomischen und politischen Beschwerden meiden, gehen sie unter in den schrecklichsten und scheußlichsten Lastern, und zwar mehr als irgendwelche Weltliche, wie sie selbe nennen."[2] Das ist seit 1520, besonders seit seinem Abfalle, der Grundton seiner Verleumdungen. Sie beginnen recht eigentlich mit seiner Schrift gegen die Mönchsgelübde, sie verstummen seinerseits erst mit seinem Tode. Das kümmerte ihn nicht, daß er eine Lüge auf die andere aufbaute. Wenn der eine oder andere aus dem von Luther bezeichneten Grund ins Kloster trat, taten dies alle? Oder entsprach dies der Idee des Ordenslebens? Hat Luther nicht in seiner bessern Zeit sich gegen jene gewandt, welche die Sünden und Fehler einzelner dem ganzen Stand an den Hals hängen?[3] Das kümmerte ihn nicht, daß er den Ordensleuten etwas zum Vorwurfe machte, nämlich, sie erfüllten nicht die Gebote Gottes, was in seinem „System" ausgeschlossen war. Der Widerspruch ist recht eigentlich lutherisch.

Wohlbewußt zieht Luther „die schrecklichsten und scheußlichsten Laster" der Ordensleute hervor; sie waren für ihn und die Seinen ein

[1] S. oben S. 286.

[2] Opp. exeg. lat., V. 172, zum Jahre 1538—1539.

[3] S. oben S. 194.

ausgezeichnetes Agitationsmittel, um alle gegen die Orden aufzuwiegeln. Luther tat dies schon in seiner Schrift über die Mönchsgelübde. „Nirgends wird weniger die Keuschheit bewahrt," sagt er daselbst, „als von jenen, welche die Keuschheit gelobt haben. Fast alles wird befleckt vel immundis fluxibus vel perpetua ustione et flamma inquieta libidinis."[1] Zwanzig Jahre später wiederholt er dasselbe. Er nennt die katholischen Zölibatäre „genus hominum perditissimum libidinibus, scortationibus et adulteriis, qui dies notesque tantum ludos suos venereos somniant ac imaginantur, quid ipsi facturi essent, si talis licentia (ut patriarchis) concederetur, ut singulis noctibus conjuges permutare possent, et cum eis ludere secundum flammas et ardorem carnis, sicut cum scortis suis ludunt."[2] Aber woher weiß dieser saubere Reformator, was sich die unzähligen Zölibatäre in der Nacht vorstellen, träumen und denken? Im Jahre 1521 ließ er noch den Satz des hl. Paulus gelten, ja wendet ihn auf seine Unkenntnis des Innern der Ordensleute an: „Welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, welcher in ihm ist?"[3] Der Vater der „evangelischen Reformation" konnte also obige grausigen Worte und Vorwürfe nur niederschreiben, indem er sich selbst mit allen identifizierte.[4] Trotzdem schreibt er auch im Jahre 1521: „Hüte Dich, daß Du glaubest, sie leben keusch, von denen feststeht, daß sie gottlos leben; gemästet mit fremdem Gute leben sie sicher dahin in Müßiggang, Sättigung und Überfluß"[5] usw. Ähnliche Sätze wie diese haben wir bereits kennen gelernt, und es ist nicht notwendig, sie zu vermehren[6]; sie kehren in allen möglichen Variationen in Luthers Schriften wieder.

Wie stimmen aber derartige Expektorationen zu denen über die von demselben Luther gerühmte Werkheiligkeit der Ordensleute und deren strenges Leben, worüber wir ihn alsbald werden sprechen hören? Und er steht mit letzteren nicht allein. Ein nicht weniger unverdächtige Zeuge, der abgefallene Franziskaner Eberlin von Günzburg, welcher den hl. Franz von Assisi einen „großen schädlichen Narren", einen „Erzbub", einen „Leutbescheißer", einen „Seelenmörder" gelten läßt, war nichts-

---

[1] Weim. VIII, 649.

[2] Opp. exeg. lat., VII, 277. Vgl. dazu oben S. 299 f.

[3] 1. Cor. 2, 11. Dazu oben S. 75.

[4] Daß dieses unlautere Träumen bei Tag und Nacht eine lutherische Sünde war, erfahren wir weiter unten aus einem lutherischen Sündenregister.

[5] Weim. VIII, 650: „ . . . quos constat impie vivere".

[6] S. 92 f., 112.

deſtoweniger genötigt, dem Mehrteil ſeiner einſtigen Mitbrüder im Franzikaner-Obſervanten-Orden das glänzendſte Zeugnis betreffs ihres ehrbaren keuſchen Wandels und ſtrengen Lebens auszuſtellen, und, ohne es zu wollen, obige Anklagen Luthers in ihrer Allgemeinheit als Augenzeuge und auf Grund eigener Erfahrung Lügen zu ſtrafen.[1] Dem tut keinen Eintrag, daß Eberlin ſeine Brüder trotzdem als Seelenführer hinſtellt; denn mit Luther verdammte er alle „Werkheiligkeit", und ſah in ihr einen Abfall von Chriſtus. Und das Volk, wie er ſagte, hing ihnen an; denn durch ihren ehrbaren Wandel ſei es ihnen gelungen, die ganze Welt für ſich einzunehmen. „Der Haufe", ſagt damit übereinſtimmend Luther, „hält allezeit mehr vom Leben, als von der Lehre"; und: „ein Menſch iſt nicht beſſer zu verführen, denn durch ſolch ſcheinend Leben."[2]

Zu Zeiten aber polterte derſelbe Luther gegen die Mönche als die wahren Werkheiligen und Selbſtgerechten, die ſich über das Volk erheben, indem ſie den Glauben an Chriſtus für ein gemein Ding und

[1] Wider die falſchſcheynende gayſtlichen, u. ſ. w., in J. Eberlin v. Günzburg, Sämtliche Schriften, v. Enders, III, 45. Eberlin ſchreibt zwei Jahre (1523) nach Luthers Anklagen: „Sie führen einen keuſchen Wandel in Worten, Werken und Gebärden — vom mehrern Teil rede ich, ob unter hundert einer anders tut, iſt kein Wunder; übertritt einer darin, wird er ſchwer geſtraft, andern zur Warnung. Ihr hart grau Kleid, hänfener Gürtel, ohne Schuhe, ohne Hoſen und Wams, ohne Pelz, ohne leinen Hemd ſein, nicht baden, in Kleidern ſchlafen, und nicht auf Federbetten, aber auf Stroh im Kloſter, das halbe Jahr faſten, im Chor täglich und lang ſingen und leſen u. ſ. w., dies zeigt allen Menſchen an, daß ſie des eigenen Leibes Not keine oder kleine Acht haben. Einfältigkeit der Kleider und des Schmuckes, großer Gehorſam, keine Titel auf den hohen Schulen nehmen, ob ſie auch etwan gelehrt ſind, auch ſelten fahren noch koſtlich reiten, dies zeigt, daß ſie keiner Ehre noch Gepränges begierig ſind. Daß ſie weder in gemein noch in ſonderheit etwas Eigenes haben, kein Geld nehmen, keines angreifen, das Volk nicht treiben durch Zins und Gilt, aber allein vom Almoſen leben, welches die Leute willig-lich dargeben, zeigt eine Verachtung aller Reichtümer der Welt. Alſo wundert ſich die Welt ob dieſen Leuten, welche keine Leibesluſt mit Weibern, in Eſſen und Trinken — denn ſie faſten viel und eſſen nicht alleweg Fleiſch — in weichen Kleidern, in langem Schlafen u. ſ. w. pflegen. Sie achten ja keiner Ehr, keines zeitlichen Gutes, ſo doch alle Menſchen nach dieſen Dingen ſtreben. Alſobald urteilt die Welt, dieſe Leute ſeien mehr als Menſchen und nimmt zudem wahr, wie dieſe tugendreichen Leute auch predigen und Beicht hören, andere Menſchen abſchrecken von Laſtern, vermahnen zu Tugenden, bewegen zu fürchten die Hölle und Gottes Urteil und zu begehren das Himmelreich, wie ſie den Namen Gottes, Gottes Wort viel im Mund tragen, ſodaß es den Anſchein hat, als ob ſie ganz wohlgelehrt ſeien in heiliger Schrift, wie ſie auch mit Werken und Wandel erfüllen, was ſie mit Worten lehren" uſw.

[2] Erl. 34, 241; Weim. XIV, 465.

unter ihren Werken hielten. Darin trieb es Luther so arg, daß man hätte glauben können, in der Epoche Luthers habe es fast ausnahmslos Mönche gegeben, die Tag und Nacht gewacht und sich kasteit, durch strenges Fasten ihr Leben abgekürzt, fleißig, wenn auch gedankenlos, gebetet, den ganzen Tag nichts als gute Werke verrichtet haben, nur zum Zwecke, den strengen Richter zu versöhnen. So oft Luther von der Werkheiligkeit der Papisten spricht, nämlich unzählige Male, ebenso oft erhält man diesen Eindruck. Ich bringe aus dem Vielen nur etliche Belege.

„Christus[1] ist nicht darum gekommen, daß er Seel' und Leib verderben wolle; er will allenthalben gern helfen. Darum hat es die Meinung nicht, daß sich ein Karthäuser zu Tod fasten und beten wollt. Dem Leib ist wohl die Arbeit aufgelegt, daß er nicht müßig gehen, sondern sich üben soll; aber doch soll die Übung dermaßen sein, daß der Leib gesund dabei bleibe. Wer aber dem Leib Schaden tut, wie im Papsttum in Klöstern von vielen geschehen ist, die sich mit gar zu viel Beten, Fasten, Singen, Wachen, Kasteien, Lesen, übel Liegen verderbt haben, daß sie vor der Zeit haben sterben müssen, der ist sein Selbstmörder. Davor hüte dich als vor einer großen Todsünde .... Gott ist kein Mörder wie der Teufel, welcher damit umgeht, daß die Werkheiligen sich zu Tod fasten, beten, wachen sollen." Er selbst rechnet sich zu jenen frommen, rechtschaffenen Mönchen seiner Zeit, „denen es ein Ernst gewesen in der Welt, die es ihnen haben lassen sauer werden und sich zerplagt haben."[2] Wer sich Tag und Nacht kasteit, ist nach Luther geradezu der Mönch: „Es ist jämmerlich, daß der Mönch, der Tag und Nacht nichts anderes tut, als seinen Leib kasteien, durch diesen Fleiß nichts anderes bewirkt, als daß er in die Hölle geworfen werde."[3] „Im feindseligen Klosterleben und geistlichen Stand da ist Fasten, Feiren, Hartliegen, Wachen, Schweigen, scharfe Kleider tragen, beschoren und beschlossen sein, ohne Ehe leben, davon Gott nichts geboten hat."[4] So wenden wir uns vom göttlichen Willen zu unserm verfluchten Willen und erdachten Werken, „ziehen graue Röcke an, schliefen in die Klöster, lassen uns Platten scheeren wie die Narren, martern unsern Leib mit Fasten, und dergleichen Gaukel-

[1] Erl. 2, 464, aus dem Jahre 1533.

[2] Erl. 48, 317.

[3] Opp. exeg. lat. XVIII, 124: „Miserabile est quod monachus, qui noctu diuque aliud nihil agit quam ut affligat corpus, aliud hac diligentia non efficit, quam ut subiciatur gehennae."

[4] Weim. XXIII, 593.

werk tun wir viel ohne Gottes Befehl." [1] „Wir haben vor dieser Zeit im Papsttum unsere Leiber getötet mit Fasten und Kasteiungen des Körpers." [2] Und dies haben die Mönche nicht bloß ein paar Jahre, sondern zwanzig, dreißig, ja vierzig Jahre lang getan.[3] Besonders sind es die Karthäuser, welche wahrhafte Mörder, deren Klöster wahre Mordgruben sind. Luther selbst erzählt von einem solchen Mörder, den er in Erfurt gekannt hat.[4] Ihre Abstinenz habe viele getötet, die durch eine Fleischbrühe, ein Stück Fleisch, durch reineres Kleid wären vom Tode gerettet worden.[5] „Ein Karthäuser durfte in Todesnöten nicht einen Löffel Hühnersuppe essen, wenn's schon der Arzt riet." [6] „Er trägt ein härenes Hemd, hält seine Frühstunden, steht des Nachts auf, singt fünf Stunden, fastet, ißt kein Fleisch." [7]

All diese Expektorationen, die um viele vermehrt werden könnten, dienten Luther zum Schlusse: Dieses Büßerleben der Mönche gehört dem Teufel, denn die Mönche wollten damit die Vergebung der Sünden erhalten und gerecht werden vor Gott. „Alle Tage fasten und kein Fleisch essen, meinen Leib zermartern, solch streng geistlich Leben wird Gott ansehen und mich selig machen", sagt der Karthäuser Luthers.[8] „Kein Karthäuser und Barfüßermönch, wenn er sich zu Tod marterte und betete, kann ein Vater-Unser sprechen, das vor Gott gut hieße, noch ein einig gut Werk tun, sondern *je mehr er tut und sich ängstigt, gute Werke zu tun, desto ärger er es macht.*" [9] Und überhaupt die Mönche, diese „Ärmsten der Menschen, kasteiten lange ihre Leiber nach Vorschrift menschlicher Satzungen durch Wachen, Fasten, und haben keinen andern Gewinn, als daß sie nicht wissen, ob ihr Gehorsam Gott wohlgefällig ist." [10]

Das Volk hatte aus Luthers Mund schon die Verleumdung gehört, daß die papistische Werkübung ohne Absehen auf Christus geschehe, daß sie dahin ziele, *ohne Christus* das Heil zu wirken, Vergebung der Sünden zu erlangen und den Himmel zu verdienen. Da mithin die

---

[1] Weim. XX, 517.
[2] Opp. exeg. lat. VII, 72.
[3] In Gal. c. 3, ed. Irmischer, II, 55.
[4] Erl. 25, 339. Vergl. dazu 7, 44.
[5] Opp. exeg. lat. XI, 123.
[6] Erl. 19 (2. Aufl.), S. 420.
[7] Erl. 19 (1. Aufl.), S. 353, 354.
[8] Erl. 49, 45.
[9] Erl. 43, 334.
[10] In Gal. ed. Irmischer, II, 175 f.

Werkübung gegen Christus den Erlöser, der zudem alles Gesetz aufgehoben habe, gerichtet ist, so bot ihm kein Stand besseren Anlaß gegen die katholische Werkheiligkeit, wie er sie nannte, zu poltern, als gerade der Ordensstand mit seinen Gesetzen. Je mehr er in demselben die „Werkheiligen" häufte, desto lustiger und eindringlicher wurde sein Poltern. Es genierte ihn deshalb nicht im geringsten, alle oder die meisten oder viele Ordensleute seiner Zeit bei solcher Gelegenheit und zum genannten Zwecke als Werkheilige hinzustellen, als Selbstgerechte, die strenge nach ihrer Regel lebten; im Gegenteil, das diente ihm vor dem Volke zum Schlusse: sie alle, weil Verleugner Christi, sind des Teufels. Ja, um alle verdammen zu können, machte er alle zu Heiligen nach seinem Begriffe. Je allgemeiner er den Vordersatz formulierte, desto allgemeiner und furchtbarer und deshalb um so eindringlicher wurde der Nachsatz. Der Werkheilige ist ihm geradezu der Mönch, den ein jeder in sich trage, insoweit es sich um die guten Werke handle.[1]

„Der Karthäuser will mit seinem Strick den Himmel verdienen!"[2] „Alle Benedikter, Karthäuser, Barfüßer, Prediger, Augustiner, Karmeliter, alle Mönche und Nonnen sind gewißlich verloren, und allein die Christen selig; was nicht Christen ist, denen hilft auch Johannes der Täufer nicht,"[3] welcher in der Wüste ein so strenges Leben führte. „Der Name Christi ist, daß er Erlöser sei, welcher ohne Verdienst rechtfertigt und alle unsere Werke verdammt, und uns seine Werke schenkt. Die Augustiner, Franziskaner und Dominikaster und andere verloren diesen Namen — denn sie haben, wodurch sie gerettet werden wollen: ihre Regel und Gelübde."[4] „Der Mönch muß mit seinem gestrengen Leben doch verdammt werden. Darum möcht er für sein härenes Hemd lieber einen seidenen Rock tragen; denn diese heilige Andacht hilft ihm doch nichts."[5] Deshalb ist auch im alten „Leben der Väter" „wenig Gutes darin. Es ist ein lauter Klosterlob und gegen den Artikel der Rechtfertigung."[6] „Es kann nicht beides bei einander stehen, daß

---

[1] Opp. exeg. lat., XVIII, 227: „Unusquisque nostrum gestat in sinu suo magnum monachum, hoc est, singuli vellemus tale opus, in quo possemus gloriari: ecce hoc feci, satisfeci hodie deo meo orando, benefaciendo, ero igitur animo magis otioso."

[2] Erl. 19 (2. Aufl.), 418.

[3] Erl. 10, 87.

[4] Opp. exeg. lat., XXIII, 178.

[5] Erl. 47, 315.

[6] Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Nr. 467.

ich sollte ein Mönch bleiben, und doch Christum predigen; es muß eines dem andern weichen."[1] „Es kann nicht bei einander bleiben, Christus und mein Werk: steht eines, so muß das andere untergehen und zerstört werden."[2] „Wir heißen Christen, weil wir Christus haben mit all seinen Verdiensten, nicht von unserm Tun und Werken, welche wohl einen hl. Karthäuser, Franziskaner oder einen Augustinermönch, einen Gehorsamen und Fastler usw. machen, aber nimmermehr einen Christen geben können."[3] „So wenig als Christus nicht Christus ist, ebensowenig kann ein Mönch oder Pfaff Christ sein", predigt er 1522.[4] Man wende ja nicht ein, die Keuschheit, die Enthaltung sei was Gutes: durch Gal. 5, 20 (zu den Werken des Fleisches gehörten auch die Sekten) „verdamme Paulus alle Lebensweisen und Orden, die Enthaltsamkeit und den scheinbar ehrbaren Wandel und das heilige Leben aller Papisten und der Sektirer" usw.[5] Das habe kein Theologe im Papsttum verstanden. Gewiß nicht! Denn der katholische Theologe las Gal. 5, 23, daß Paulus die Enthaltsamkeit, die Keuschheit und den ehrbaren Wandel zu den Früchten des Geistes rechnet. Er las Gal. 5, 24, daß diejenigen, welche Christ sind, ihr Fleisch gekreuzigt haben samt den Lastern und Gelübden, während er bei Luther und Luthertum das gerade Gegenteil entdeckte: Gelübdebruch um der Befriedigung der fleischlichen Lust willen.

Man predige wider die rechte Lehre: „Willst du selig werden, so nimm diesen oder jenen Stand und Orden an, tue das oder dies Werk. Sie ziehen also die Leute heraus vom Glauben auf die Werke, führen doch daneben die Worte: Christus sei der Herr; im Grunde aber verleugnen sie ihn, denn sie kein Wort davon sagen, daß er allein aus Gnaden die Sünden vergebe, von Tod und Hölle erlöse, sondern also: durch diesen Orden, durch solche Werk muß man Sünde büßen, dafür genugtun und Gnad erlangen, welches ebenso viel ist, als sageſt du: Christus hat's nicht getan, ist nicht der Heiland, sein Leiden und Tod können nichts helfen. Denn soll es dein Werk tun, so kann er's durch

---

[1] Erl. 17, 141.

[2] Erl. 14, 377.

[3] Ebds. S. 218 f.

[4] Erl. 12, 246.

[5] In Gal., ed. Irmischer, III, 47: „Certe nullus theologus in papatu intellexit, Paulum hoc loco damnare omnes cultus et religiones, continentiam et in speciem honestam conversationem et sanctam vitam omnium papistarum et sectariorum."

sein Blut und seinen Tod nicht tun, es muß je der zwei eins vergebens sein."[1] So viele Lügen als Sätze! Bei den Papisten und Mönchen, schreibt er wiederum, waren alles nur ihre Werke, „sie haben das Blut Christi mit Füßen getreten, sie achten Christus unter den Schächern, d. i. Christus ist nicht genug mit seinem Blute, ich will einen besseren Weg gehen."[2] „Niemand hat gesagt: wenn du gesündigt hast, glaube an Christus, sondern man wurde einfach auf unsere Werke geworfen."[3] „Die Ordensleute wissen gar nicht einmal, daß, wenn sie Franziskus oder Dominikus ihre Namen geben, sie von Gott sich entfernen und den Taufbund brechen, sonst würden sie Buße tun."[4] Haben sich deshalb Franziskus und Dominikus an ihrem Ende nicht an Jesus Christus gehalten und sind sie nicht an ihrem hl. Leben verzweifelt, „so wollte ich nicht gerne in den Himmel fahren, dahin sie gefahren sind."[5] Das hätte diesem „Boshaftesten aller Zweifüßler", wie der ernste und berühmte Rechtsgelehrte U. Zasius Luther nennt,[6] keine Angst machen sollen, daß er in demselben Himmel, in welchem Franziskus und Dominikus sind, komme, noch ob sie und jene braven Ordensleute, die bis zu ihrem letzten Atemzug in Erfüllung ihrer Ordensverpflichtungen Gott treu waren, in den Himmel gekommen sind; in jenem Himmel war für Luther und seine abgefallenen Ordensleute, haben sie nicht in letzter Stunde noch ihre greulichen Irrtümer und ihr Leben verdammt, kein Platz.

Die Größe der im obigen von Luther gegen die Ordensleute geschleuderten Vorwürfe und Verleumdungen wird der Leser erst im nächsten Abschnitte einsehen, wenn er Luthers Verhältnis zur Lehre von den guten Werken erkennen und einsehen wird, daß Luther mit Absicht den Grund aller guten Werke und jeglichen Verdienstes verschweigt, nämlich Jesus Christus, sein Blut und sein Verdienen.

D. Verleumdung Luthers betreffs der „mönchischen Absolutionsformel".

Mit dem Vorhergehenden steht im Zusammenhange, wie Luther das Volk in haarsträubender Weise betrogen hat, als er mit der angeblich

---

[1] Erl. 14, 377. Vgl. auch 43, 75 f. Oppe. exeg. lat., XXIII. 44 f. Man habe die Rechtfertigung auch der Cuculle zugeschrieben. S. dazu oben S. 153 f., und Opp. exeg., l. c., p. 10; Erl. 25, 337 f., u. s. w.

[2] Weim. XX, 670.

[3] Ebds.

[4] Opp. exeg. lat., XXIV, 184 f.

[5] Erl. 45, 356.

[6] „Omnium bipedum nequissimus", bei J. A. Riegger, U. Zasii Epistolae. Ulmae 1774, p. 79. Cicero wendet den Ausdruck auf Regulus an.

bei den Mönchen gebräuchlichen Absolutionsformel hervorrückte, bloß um zu beweisen, daß die Mönche nur auf Grund ihrer Werke von den Sünden absolviert werden wollten. In seinem zweiten Kommentar zum Galaterbrief gibt er einem Abschnitte die Überschrift: „Absolutionsformel bei den Mönchen. Gott sei Dir gnädig, o Bruder." Dann führt er die angebliche Absolutionsformel an,[1] welche aber nicht die Absolutionsformel, sondern ein völlig unwesentliches Anhängsel ist, und, wie ich sofort darlegen werde, sich nicht auf die Absolution, sondern auf die Genugtuung bezieht. Die einzige Absolutionsformel aber, die in der ganzen Kirche im Brauche war, verschweigt Luther.

In einer seiner Predigten vom J. 1540 schreibt er diese Absolutionsformel den „Barfüßer-Schürling" zu; „denn ihre Absolutio lautet (dessen man sie noch überweisen kann durch ihre Briefe, so sie auf ihre Bruderschaft den Leuten verkauft): ‚Das Verdienst des Leidens Christi und Mariä, der sel. Jungfrauen, und aller Heiligen; das Verdienst dieses harten und schweren Ordens, die Demut deiner Beicht und Reue des Herzens und alle guten Werke, die du getan hast oder tun wirst, sollen dir geschenkt sein zu Vergebung deiner Sünde und ewigem Leben ꝛc.' Das ist nichts, denn eitel greuliche Lästerung Christi und Verkehrung der rechten Absolutio; denn ob sie gleich seines Leidens gedenken, so ist es doch ihnen kein Ernst, haltens nicht für gut und kräftig genug zu Vergebung der Sünde, sondern müssen noch Mariä und aller Hei-

[1] In Gal. I. 225 f.: „Formula absolutionis monasticae. Parcat tibi deus, frater. — ‚Meritum passionis domini nostri Jesu Christi, et beatae Mariae semper virginis, et omnium sanctorum, meritum ordinis, gravamen religionis, humilitas confessionis, contritio cordis, bona opera, quae fecisti et facies pro amore domini nostri Jesu Christi, cedant tibi in remissionem peccatorum tuorum, in augmentum meriti et gratiae et in praemium vitae aeternae'. Hic audis quidem meritum Christi, sed si diligentius verba expenderis, intelliges Christum plane otiosum esse et ei detrahi gloriam et nomen iustificatoris et salvatoris, et tribui monasticis operibus. Num hoc non est nomen dei in vanum sumere? Num hoc non est Christum verbis fateri, vim autem eius abnegare et blasphemare? Ego in eodem luto haesitavi, putabam Christum esse judicem (esti ore fatebar eum passum et mortuum pro redemtione generis humani) placandum observatione regulae meae. Ideo cum orabam aut celebrabam missam, solitus eram semper adiicere in fine: Domine Jesu ad te venio, et oro, ut gravamina ordinis mei sint compensatio pro peccatis meis. Nunc vero gratias ago patri misericordiarum, qui me e tenebris vocavit ad lucem evangelii et donavit me uberrima cognitione Christi Jesu domini mei etc. . . . non habens meam iustitiam ex regula Augustini, sed eam, quae est per fidem Christi."

ligen Verdienst und allermeist ihrer eigen Orden und Möncherei dazu haben und Christo gleichsetzen."[1] Nun, wie lautet die wahre Absolutio? Luther fährt fort: „Soll aber die Absolutio recht und kräftig sein, so muß sie aus dem Befehl Christi gehen, daß sie also laute: Ich spreche dich los von deinen Sünden, nicht in meinem, noch etwa eines Heiligen Namen oder um eines menschlichen Verdienstes willen, sondern im Namen Christi und aus Kraft seines Befehles, der mir befohlen hat, dir zu sagen, daß dir sollen deine Sünden vergeben sein" usw. Christus selbst absolviere durch den Mund des Priesters.

Von wem entlehnte nun aber Luther die richtige Absolutionsformel, nämlich: „ich spreche dich los von deinen Sünden" (ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis)? Eben von der Kirche, mittelbar von seinem Orden; denn die im wesentlichen allenthalben gleiche und gebräuchliche Absolutionsformel lautete nach gesprochener Anrufung (Misereatur und Indulgentiam): „Unser Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, absolviere Dich durch seine gnädigste Barmherzigkeit, und kraft seiner Autorität spreche ich Dich los von allen Deinen Sünden (auf daß Du hier und vor dem Richterstuhl Christi absolviert seiest, und das ewige Leben habest und lebest von Ewigkeit zu Ewigkeit), im Namen des Vaters," usw. So war es auch beim Weltklerus im Brauche, und so lehrten die Theologen vor ihm.[2] Es ist unmöglich, auch nur eine einzige kirchliche Absolutionsformel

[1] Erl. 11, 361 f.

[2] So steht in der für Deutschland so wichtigen und maßgebenden Agenda Moguntin., z. B. aus dem Jahre 1513, fol. 27, als „Modus absolvendi, quem tenere debent curati circa confessos", folgender Ritus: „Misereatur tui omnipotens deus, dimittat tibi omnia peccata tua, custodiat te ab omni malo, conservet te in omni bono, perducat te in vitam eternam. Amen. Oremus: Indulgentiam et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi pius pater et misericors dominus. Amen. (Deinde imponat sibi penitentiam pro qualitate peccatorum et conditione persone salutarem; qua imposita et a confitente suscepta absolvat eum, primo ab excommunicatione minori, deinde a peccatis ita dicendo): Dominus noster Jesus Christus per sum magnam misericordiam dignetur te absolvere et ego autoritate ipsius qua ego fungor (sequitur forma, quam dicat cum intentione absolvendi) absolvo te a vinculo excommunicationis minoris, si ligaris, et absolvo te a peccatis tuis. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti Amen." Also, wie so oft, ohne Anhängsel. Ganz dieselbe Formel wird fol. 28 b vorgeschrieben, um den Kranken oder Sterbenden zu absolvieren. In den Praenotamenta wird als Forma, als Wesen der Absolution angegeben: Ego absolvo te a peccatis in nomine Patris, etc. Von anderen Ritualen zu schweigen, stimmen mit obigem auch die „mönchischen" Lehrer überein. Der hl. Bonaventura sagt in 4. Sent.,

für die Lossprechung von den Sünden im Beichtstuhl nachzuweisen, in der von den eigenen oder fremden Werken die Rede wäre. Überall finden wir nur das: Ego absolvo te a peccatis tuis, und zwar kraft der Autorität Jesu Christi, nicht auf Grund der Werke.[1] Von den Werken ist bei der Absolution nie und nirgends eine Rede, und zwar bis zur Zeit Luthers, wie auch noch heutzutage. Gerson z. B. kennt keine andere Absolutionsformel als Ego absolvo te a peccatis tuis[2] etc.; die praktischen Handbücher, wie Nibers Manuale confessorum,[3] des spanischen Bischofes Andreas von Escobar Modus confitendi,[4] die zu Luthers Zeit am allermeisten verbreitete Summa Angelica des Barfüßers *Angelus de Clavasio*,[5] die Summa Caietana,[6] usw., wissen von keiner anderen Absolutionsformel. Ja selbst auf dem Krankenlager oder in der Sterbestunde, sei es auch nach einem langen, von guten Werken ausgefüllten und in treuer Er-

---

dist. 17, parte 2, dub. 5: „Sacerdos primo absolutionem dat per modum deprecativum, dicens: ‚Indulgentiam tribuat' etc., et post: ‚Et ego absolvo te'." Nichts vom Anhängsel! Der hl. Thomas, 3 qu. 84, a. 3 (und wie er, so die übrigen) kennt keine andere Absolutionsformel, als: „Ego de absolvo" etc.; es genüge nicht bloß zu sagen: Misereatur . . . Indulgentiam . . . Ibid. ad 1. Weitläufig handelt er darüber im Opusc. 22 De forma absolutionis, wo er im cap. 2 zugleich die gemeinsame Aussage der Professoren zu Paris über das Wesentliche der Absolutionsformel, nämlich: Ego te absolvo, zitiert. Eugen IV. hat die Absolutionsformel wieder deklariert (Concilia, ed. Coleti, XVIII, 450).

[1] S. auch die Absolutionsformeln bei *Martène*, De antiquis eccl. ritibus, lib. 1, c. VI, a. 6 (Antverpiae 1763, t. I, p 272): „et ego te absolvo auctoritate Domini nostri Jesu Christi et beatorum apostolorum Petri et Pauli et officii mihi commissi ab iis peccatis, quae confessus es et aliis oblitis."

[2] De decem praeceptis, in Opp. omn. (Antverpiae 1706), I, 447.

[3] S. l. et a., 2ª pars, c. 9: „Est igitur forma absolutionis pro peccatis, presupposita intentione bona, sufficiens in omni casu ista: ‚Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris'." Das von mir benützte Exemplar der Dominikanerbibliothek in Wien wurde bereits 1476 von Michael v. Brünn korrigiert. Auch in seinem Tractatus de morali lepra (s. l. et a.), c. 12, zitiert Nider dieselbe Absolutionsformel.

[4] Nurnberge 1513, Blatt nach A iiij: „auctoritate Dom. n. Jesu Ch. absolvo te ab omnibus peccatis tuis mortalibus, criminalibus et venialibus mihi confessis. Absolvo etiam te ab omnibus aliis peccatis oblitis, confessis et non confessis, commissis et obmissis ac neglectis, quantum possum et debeo in virtute passionis Domini nostri Jesu Christi, et in nomine Patris" etc.

[5] Argentine 1502, fol. 49 unter Confessio, V: „Ego te absolvo" etc.

[6] Im Jahre 1523 verfaßt von Card. Cajetan, gedruckt Romae 1525, unter Absulutio: „Consistit, ut in Concilio Florent. sub Eugenio IV. legitur, in his verbis: ‚ego te absolvo'."

füllung der Ordensregel geführten Leben, hörte der Kranke oder Sterbende, als der Priester vor Spendung des Viatikums ihn absolvierte, nichts von seinen guten Werken, die Absolution wurde ihm erteilt unter alleiniger Berufung auf Jesus Christus. So war es bei den Mönchen der Brauch, und derselbe Brauch herrschte bei Luthers Ordensgenossen, den Augustiner-Eremiten.[1] Ja bei letzteren fand sich noch eine feierliche, lange Formula absolutionis plenarie für die Sterbestunde, um zugleich den vollkommenen Ablaß zu erteilen; aber weder in der Absolution von der Exkommunikation, Suspension, dem Interdikt und von den Sünden, noch in der Formel behufs Erteilung des Ablasses ist auch nur mit einer Silbe von den guten Werken die Rede, obwohl betreffs des Ablasses der von den Päpsten Gregor XI., Martin V. und Eugen IV. dem Orden diesbezüglich erteilten Privilegien Erwähnung geschieht.[2] Luther selbst hat ja, wie oben gesagt, die katholische oder mönchische Absolutionsformel beibehalten: „Ich spreche als ein Pfarrherr aus seinem (Gottes)

[1] Betreffs der Benediktinermönche genüge der Hinweis auf ihr Brevier und die Bibel in der Diözese Genua (Ms. Urbin. lat., n° 597, fol. 853, — 14. Jahrhundert); auf das Breviarium O. S. B. de novo in Monte Pannonie S. Martini ex rubrica patrum Mellicens. summa diligentia extractum (Venetiis . . . Ant. de Giuntis . . . expensis . . . Joannis Pap librarii Budens. 1506), fol. 485b. Betreffs der Eremiten berufe ich mich auf ihr Brevier im Cod. Vat. lat., no 3515, fol. 422. aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. Die Formel heißt überall: „Dominus Jesus Christus, qui dixit discipulis suis: ‚quecunque ligaveritis super terram, erunt ligata et in celo, et quecunque solveritis super terram, erunt soluta et in celo‘, de quorum numero quamvis indiguos nos esse voluit: ipse te absolvat per ministerium nostrum ab omnibus peccatis tuis, quecunque cogitatione, locutione, operatione negligenter egisti, et a nexibus peccatorum absolutum perducere dignetur ad regna celorum. Qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat deus per omnia secula seculorum. Amen.“ Dann gab man ihm das Viatikum. Bekannt ist die absolutio generalis in articulo mortis von Gregor XI., in der es heißt: „Dominus noster Jesus Christus per suam piissimam misericordiam et per meritum sue dignissime passionis te absolvat, et ego auctoritate dei . . . absolvo te ab omnibus peccatis tuis“ etc. Urbin. l. c. fol. 857.

[2] Die Formel beginnt: „Auctoritate dei et beatorum Apostolorum Petri et Pauli et sancte Romane ecclesie, et auctoritate mihi concessa te absolvo a sententia excommunicationis“ etc. Der Abschnitt für die Sünde: „et auctoritate sacro ordini indulta et mihi commissa te absolvo ab omnibus peccatis tuis contritis, confessis et oblitis, quorum memoriam non habes et que pretextu istius indulgentie non commisisti.“ (Nebenbei bemerkt ist diese Klausel höchst interessant und jenen vorzuhalten, die da sagen, der Ablaß habe die Leute nur aufgelegter zum Sündigen gemacht.) Dann folgt die Erteilung des vollkommenen Ablasses, die aber nicht hierher, sondern an einen andern Ort hingehört. Siehe das ebenerwähnte Brevier der Augustiner-Eremiten, fol. 434b.

Befehl alle, die jetzt hier sind und Gottes Wort hören, und mit rechter Reue ihrer Sünd an unsern Herrn Jesum Christum glauben, los von allen Sünden im Namen des Vaters"[1] usw.

Welche Bewandtnis hat es aber dann mit der von Luther erwähnten „mönchischen Absolutionsformel"? Der Vater der „evangelischen Reformation" hat ein völlig unwesentliches Anhängsel, das mit der Absolution gar nichts zu tun hat, schlauer Weise als Absolutionsformel ausgegeben. Ich sage „schlauer Weise"; denn nicht einmal als „durchgebildeter Theologe", sondern auch nur als einfacher Augustiner-Eremit mußte er wissen, daß dieses Anhängsel 1. sowohl an vielen Orten gar nicht eingeführt, als auch überhaupt nicht vorgeschrieben war, sondern nach Belieben des einzelnen Beichtvaters gebraucht wurde, so zwar, daß nicht einmal eine feststehende Formel existierte; 2. daß das Anhängsel nicht mönchisch war, sondern gleichmäßig auch von Weltpriestern in Anwendung kam, natürlich mutatis mutandis; 3. und das ist die Hauptsache, daß es nicht zur Absolution von den Sünden gebraucht wurde, sondern zur Genugtuung, als Ergänzung zu dem Pönitenten auferlegten Buße, wie schon der hl. Thomas und mit ihm alle übrigen lehren.[2] Dies wurde in manchen Gegenden sogar ausdrücklich erwähnt.[3]

---

[1] De Wette, VI, 245, zum Jahre 1540. Schon im Kleinen Katechismus schrieb er die Formel vor: „Ich aus dem Befehle unsers Herrn Jesu Christi vergebe Dir Deine Sünde im Namen des Vaters," usw. Erl. 21, 19.

[2] Er schreibt Quol. III, qu. 13, a. 1 (Utrum satisfactio universaliter iniuncta a sacerdote sit sacramentalis): „Sacerdos iniungat poenitenti aliquid, quod poenitens tolerabiliter ferat, ex cuius impletione assuefiat, ut majora impleat, quae etiam sacerdos sibi iniungere non attentasset. Et haec, quae praeter iniunctionem expressam (poenitens) facit, accipiunt maiorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali iniunctione, qua sacerdos dicit: ‚Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum'. Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeat maiorem vim ad praebendum remedium contra culpam futuram. Et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, inquantum virtute clavium est culpae commissae expiativa." So sagt auch Rider, Manuale confessorum, l. c.: „Ultimo potest (confessor) addere sic: ‚Meritum domini nostri Jesu Christi' etc., quia ex ista additione, dicunt doctores, quod omnia in tali additione inclusa maiorem efficaciam habebunt satisfaciendi pro peccatis" usw. Die Franziskanische Summa Angelica beruft sich auf Thomas. Cajetan findet es geziemend, das Anhängsel zu gebrauchen.

[3] So z. B. schreibt Andreas von Escobar, a. a. O.: „Ipsa passio domini nostri Jesu Christi, et merita omnium sanctorum, et passiones sanctorum martyrum . . . et opera misericordiae quae fecisti et facis . . . totum tibi confero in satis-

Mit welchen Worten soll nun der Betrug und die Fälschung des Vaters der „evangelischen Reformation" gebrandmarkt werden? Es fällt nur auf ihn zurück, was er betreffs der „mönchischen Absolutionsformel" den Papisten vorwirft: „Solches tun sie nicht aus dem heiligen Geist, sondern aus ihrem Geist, dem Teufel, welcher solcher Lügenlehre Vater und Stifter ist."[1]

Um die Kirche nnd ihr Mönchtum der Verachtung preiszugeben, war Luther kein Mittel zu schlecht. Zum erlogenen Vordersatz paßt der Nachsatz, daß Mönche und Papisten nur auf ihre Werke gefallen seien. Er scheut sich um dieses Resultates willen nicht, sich als Mensch zum größten Ignoranten zu machen, indem er sagt, er selbst habe geglaubt, Christus sei ein Richter, welcher durch die Beobachtung der Regel zu versöhnen sei, weshalb er die Gepflogenheit gehabt habe, am Schlusse seines Gebetes oder nach gelesener Messe hinzuzusetzen: Herr Jesu, ich bitte Dich, daß die Strengheiten meines Ordens eine Gegenzahlung und Ausgleichung seien für meine Sünden.[2] Doch darüber im nächsten Abschnitte, wo wir die Lehre über die guten Werke im Zusammenhange darlegen wollen.

Was soll man aber sagen vom „Altmeister" der protestantischen Lutherbiographen, J. Köstlin, der seinem Vater aufs Wort glaubt, indem er schreibt: „Luther hat uns eine bei den Mönchen übliche Absolutionsformel aufbewahrt", die er dann in deutscher Übersetzung abdruckt, und hernach die Anmerkung macht: „So ausdrücklich und nachdrücklich wurde die Vergebung, welche auf der Versöhnung durch Christus ruhen sollte, zugleich von der Würdigkeit und den Werken des um Vergebung flehenden Sünders abhängig gemacht."[3] So? Anstatt wissenschaftlich voraussetzungslos zu arbeiten, Luthers Aussprüche zu kontrollieren, nimmt Köstlin jeden Betrug Luthers als pure Wahrheit an! Nichts ist so albern, daß es die protestantischen Theologen nicht dem Vater der „evangelischen Reformation" nachsagten, sobald es gegen die katholische Kirche geht. Keine Verleumdung kann dann kraß genug sein, um sie anzunehmen, zu wiederholen und ihre „Gläubigen" mit ihr zu nähren.

---

factionem huius penitentie tibi per me iniuncte et ad profectum et auxilium remissionis omnium peccatorum tuorum" etc.

[1] Erl. 11, 362.

[2] S. oben S. 320, Anm. 1, Luthers Folgerungen aus seinem Betruge betreffs der Absolutionsformel.

[3] Martin Luther, 3. Aufl. I, 73; 5. Aufl. von Kawerau, I, 64.

E. Der große Schalk verdammt den kleinen. Luthers verwerfliche Mittel.

Luther griff das Leben der Ordensleute und Priester zu Zeiten, wie wir gesehen, in jenem Punkte an, in dem es bei ihm und seinem Haufen am allerschlimmsten bestellt war. Er wußte wohl, daß seine Beweibung und die der abgefallenen Ordensleute und Priester vor dem Volke wie vor dem göttlichen Rechte keine Ehe, sondern nur ein fortgesetztes Konkubinat war.[1] Er selbst nennt den zeitlichen Übergang solcher zur Beweibung „ein Schandstündlein", nachher erst folgten Ehrenjahre.[2] Eine wahre, rechtmäßige Ehe einzugehen war aber doch keine Schande. Er wußte, wie die Seinigen lebten und daß sie großenteils um der fleischlichen Freiheit willen zu ihm übergetreten waren. Er sah voraus, daß wenigstens „viele" der abgefallenen Mönche „einen großen Gestank" verursachen würden.[3]

In der Tat, wer waren denn die aus den Orden zu Luther Abgefallenen? Die Zurückgebliebenen, welche sie durch jahrelangen Umgang gut kannten, nannten sie das Pack, die Spreu[4]; sie waren „Buben" im Sinne von Hurer, von denen der Dominikaner Johann Mensing urteilt: „Ach, Buben sind Buben, sie seien in welchem Stand, Profession und Orden sie wollen. Und wir verhoffen, wo sie bisher im Papsttum gewesen, werden sie gar nahe alle daraus entlaufen sein und dem Luther zugelaufen. Wollte Gott, der seine Tenne etwan reinigen und die Spreu von dem guten Weizen wird absondern, er (Luther) hätte sie schon alle, die bei uns kein gut tun wollen! Denn es ist öffentlich, daß der Lutherschen Sekte niemand (der nicht aus Einfältigkeit betrogen) zuläuft, damit er frommer und besser gedächte zu werden, sondern, daß er frei und ungestraft möge leben, und alle ohne Scheu tun, was ihn gelüstet."[5]

Darüber, daß die ersten zu Luther übergelaufenen Ordensleute es noch ärger getrieben haben als früher, herrschte nur Eine Stimme.[6] Wenn

---

[1] S. darüber kurz meine Schrift: Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung, S. 84.

[2] S. oben S. 7.

[3] S. oben S. 21.

[4] S. oben S. 9 und 153.

[5] Vormeldunge, usw., Bl. H ij. Die Welt bleibt sich in diesem Punkte immer gleich. Wer ein offenes Auge hat, wird bemerken, daß es heutzutage noch ebenso sei. Der Belege gibt es genug um uns herum, auch in Berlin.

[6] S. oben S. 19.

Schwenckfeld dieselben als einen Haufen toller, unsinniger Menschen, die an der Kette gelegen und nun losgelassen seien, beschreibt,[1] so weicht davon die von Luther selbst an seinen Freund Mathesius gerichtete Klage nicht ab: „Von seinen eigenen Leuten würde er gedrängt, um einen Pfaffenturm beim Kurfürsten anzuhalten, darin man solche wilde und ungezähmte Leute als in einen Kerker stecken könnte. . . Alle, die der Bauchsorge und guter Tage wegen ins Kloster gelaufen wären, sprängen fleischlicher Freiheit halber wieder heraus, und der wenigere Teil jener, die er kenne, hätten ihren Mönch im Kloster gelassen."[2] Mathesius, der blinde Lobredner Luthers, mußte der Wahrheit Zeugnis geben durch sein Geständnis, daß „Viele aus den Unsrigen Ärgernis anrichten mit ihrem frechen Leben und ungeschickten Lehren. Denn weil durchs Evangelion von Papstes Zwang erledigt, mißbrauchten sie christliche Freiheit, lebten in Unzucht, richten einen Hader über den andern an, studierten nichts, geben sich nur aufs schänden und lästern, verunglimpften Obrigkeit, richten bloß Mönche und Nonnen aus, welches der gemeine Mann gerne hört."[3] Daß Luther an diesen Zuständen die Schuld trug, daß er der Tonangeber in dieser verlotterten Gesellschaft war, verschwieg er.

Daß die Abgefallenen und er selbst nicht um ein Haar besser geworden seien als unter dem Papsttum, gestand der Vater der „evangelischen Reformation" alsbald im Anfang, fast müßte man sagen: naiv (wäre es nicht Luther) zu. „Die Kraft des Wortes", schreibt er am 28. März 1522 an seinen abgefallenen Mitbruder Lang, „ist entweder noch verborgen, oder sie ist in uns allen noch zu gering, worüber ich mich sehr wundere. Denn wir sind noch dieselben wie früher: hart, unsinnig, ungeduldig, Frevler, betrunken, ausgelassen, streitsüchtig. Kurz, jenes Merkzeichen und die ausgezeichnete Liebe der Christen gibt sich nirgends kund, und es bewahrheitet sich der Spruch des hl. Paulus: das Reich Gottes haben wir in Worten, nicht in der Kraft."[4] Zu seiner und aller Entschuldigung fälscht er die Schriftworte! Der hl. Paulus sagt nicht: „wir haben das Reich Gottes in Worten", sondern: „Nicht

---

[1] Oben S. 20.

[2] Historien von des ehrw. in Gott seligen teuren Mannes Gottes Dr. Martin Luther, Nürnberg 1567, Bl. 137. Damit stimmt der oben S. 21 aus Enders, III, 323, angeführte Ausspruch Luthers überein.

[3] Ebds. Bl. 136b.

[4] Enders, III 323.

in Worten, sondern in der Kraft besteht das Reich Gottes;"[1] es enthält gerade eine Verdammung Luthers und seiner Genossen,[2] die immer das Wort Gottes, das Evangelium im Munde führten, in ihren Werken aber demselben widersprachen.

Es war übrigens leicht einzusehen, daß es in der neuen Gesellschaft unter Luther schlechter werden müsse, als unter und im Papsttum. Die aus den Klöstern und dem Weltpriesterstande Herübergelaufenen, Luthers Apostel, waren gerade solche, welche im Papsttum das Klosterleben und den Weltpriesterstand in Verruf gebracht hatten, und zwar vorzüglich wegen ihres unkeuschen Lebens. Bringen wir nur Ein Beispiel, aber eines aus jener Ordens-Kongregation, welcher Luther selbst angehörte und die sich völlig aufgelöst hatte, um sich, mit Ausnahme von wenigen Mitgliedern, in seine Arme zu werfen. Der Humanist Johann Lang, welcher zuerst Prior der Augustiner-Eremiten in Erfurt, von 1518 an Luthers Nachfolger als Distriktsvikar über 11 Klöster und infolge davon Visitator derselben war, und Anfang 1522 zu Luther abfiel, sagte in einer Predigt des Jahres 1525: „Wenn der Papst, die Fürsten, die Magistrate über Mönche und Nonnen nur den zehnten Teil von dem wüßten, was ich weiß, so würden sie nicht ruhen, Sorge zu tragen, die Ihrigen aus den Klöstern zu befreien."[3] Beiläufig bemerke ich, daß sich dieser elende Mensch mit diesen Worten des schändlichsten Vertrauensbruches schuldig gemacht hat, was nicht zu verwundern ist bei jenen, die ihre Gelübde brechen. „Woher weißt Du," antwortete daher ihm sein einstiger Mitbruder Usingen, der ihm früher aus der Not geholfen, „woher weißt Du solches, außer weil Du Hirte und Visitator wareſt der Schafe Christi in unserm Orden, deren Gebrechlichkeit Dir in gutem Glauben aufgedeckt worden ist um der Heilung, aber nicht um der Veröffentlichung und des Verrates willen? Als schlechter Hirte sprichst Du, ohne aufgefordert zu sein, Schlechtes von Deinen Dir anvertrauten

---

[1] 1. Kor. 4, 20: „non enim in sermone est regnum dei, sed in virtute". Es ist bezeichnend, daß Enders bezüglich der Anführung der Schriftstelle durch Luther die Bemerkung macht: „natürlich ironisch" (S. 324, Anm. 5)! Wenn den protestantischen Lutherforschern ihr Vater Verlegenheit bereitet, dann entschuldigen sie ihn mit der Phrase, er habe es nur scherzhaft gemeint!

[2] Besonders wenn man noch den vorhergehenden Vers 19 dazunimmt: „ich werde aber schnell zu euch kommen . . . und ich will untersuchen nicht das Wort jener, die aufgeblasen sind, sondern die Tatkraft".

[3] Sermo in nupciis Culsameri sacerdotis anno 1525, 2ª feria dominice qua legitur in ecclesia Evangelium: Nupcie facte sunt. Diese Predigt wird von Usingen analisiert in seiner in der nächsten Anmerkung zitierten Schrift.

Schafen.[1] Aber so beschaffen waren eben Luthers Apostel, denen kein Mittel zu schlecht war, um die Ordensleute anzuschwärzen, um, als echte Pharisäer, sich nach dem Worte des früheren Luther als wohlriechenden Balsam hinzustellen.[2] Doch Usingen deckt Langs Heuchelei auf, indem er ihm ins Gesicht antwortet: „Aber was meinst Du, daß Papst, Fürsten und Magistrate sagen würden, wüßten sie, was Deine Brüder von Dir wissen? Sie schweigen jedoch, wie es sich ziemt."[3]

Indes, Langs Vertrauensbruch offenbart uns den moralischen Zustand seiner Kongregation, ehe sie zu Luther abgefallen. Ihn bestätigt das Kongregationskapitel zu Grimma am 8. Juni 1522 unter dem Distriktsvikar Wenzel Link. Ein Statut desselben lautet: „Indem wir durch Verkauf der Messen Unterhalt suchen, durch Trug und Geschwätz Almosen sammeln, schätzen wir mehr den Käse als die Seele. Wir leben in Räuschen und im Müßiggang dahin, ohne Sorge um die Schrift."[4] Luther schreibt noch ärger darüber, wie es betreffs der Unkeuschheit und des Trinkens zuging.[5] Eines ist sicher, daß gerade in Wittenberg, wo Luther der Obere war, keine klösterliche Disziplin herrschte.[6] Nun, wurden die aus seinem Orden zu ihm abgefallenen Subjekte hernach besser? Im Gegenteil, sie waren die ersten Kloster- und Altarstürmer, gerade am Sitze Luthers, d. i. in Wittenberg,[7] wie

---

[1] Libellus, De falsis prophetis . . . (Erphurdie 1525), Bl. K.

[2] S. oben S. 194.

[3] Libellus etc., a. a. O.

[4] Bei Reindell, Doktor Wenzeslaus Link von Colditz, I, 282.

[5] So besonders in Lauterbachs Tagebuch, S. 101; Tischreden, III, 285 ff. IV, 115. Vgl. auch Erl. 25, 133.

[6] S. oben S. 32 f.

[7] Die ersten Ende 1521 zu Luther übergetretenen Ordensgenossen in Wittenberg waren förmliche Schurken. Nachdem ihr von Gott gezeichneter, einäugiger Führer, Gabriel Zwilling, ein völlig undisziplinierter Religiose (s. oben S. 32) das Volk in Predigten gegen den Orden, besonders sein eigenes Kloster, aufgewiegelt, riet er, „man solle die Mönche, wenn sie auf der Gasse gehen, zupfen und spotten, auf daß sie aus dem Kloster zu gehen verursacht werden, und wenn sie also gespottet nicht herausgehen wollen, soll man sie mit Gewalt austreiben, und die Gebäude der Klöster also zerbrechen, daß man nicht merken möge, ob ein Stück von einem Kloster da sei gestanden". So klagt der Prior des Klosters dem Kurfürsten (Corp. Ref., I, 483 f.). Bereits 13 seiner Religiosen seien abgefallen. Diese „lose Rotte", diese „losen Burschen" reizten und erbitterten Bürger und Studenten gegen ihn und die noch treuen Mönche, „so daß wir uns alle Stund Fährlichkeit unsers und des Klosters zu besorgen haben". Daß die Furcht nicht umsonst war, erfuhren die Insassen seines Klosters und die des Franziskanerklosters. Jene losen Buben, der einäugige Zwilling an ihrer Spitze, waren die allererstenen, welche den Gottesdienst störten, um die Messen

männiglich bekannt ist. Wir kennen bereits das von dem eben zitierten Kongregationskapitel zu Grimma im Jahre 1522 über sie gefällte Urteil[1]; wir haben soeben auch Luthers strafendes Wort über sie gehört. Es galt den zuerst Abgefallenen der Schrei der Entrüstung des schon anfangs des Jahres 1522 zu Wittenberg abgehaltenen Kapitels, daß etliche das Wort Gottes vorschützen zu schädlicher Freiheit ihres fleischlichen Mutwillens,[2] was vom Kapitel zu Grimma mit den Worten bestätigt wurde, daß viele die christliche Freiheit zur Blasphemie des Namens und Evangeliums Christi mißbrauchen.[3] Als aber auch die Mitglieder dieser Kapitel und die ganze Kongregation zu Luther abgefallen war, da trieben alle es gleich, die späteren wie die früheren. Der Schluß war eine Konkubine, die sie ihr Eheweib nannten.

Lang schrieb in seinem Absagebrief an das Augustinerkapitel in Wittenberg, die Prioren der Klöster seien gewöhnlich Esel, die nicht wissen, was Glaube sei.[4] Nun, Lang war selbst Prior von Erfurt, und alle jene, die „Esel" waren, sind wie er zu Luther abgefallen; Luther verstand sich ausgezeichnet mit ihnen, und sowohl er als sie bewiesen, welche Geisteskinder sie unter dem „neuen Evangelium" seien. Einer der Langschen Esel, Melchior Myritsch, war Prior in Dresden. Er wurde lutherischer Pastor in Magdeburg und beweibte sich am 6. Februar 1525; Luther trägt nun am 10. Februar dem Superintendenten Amsdorf auf: „Den fetten Ehemann Melchior grüße, dem ich ein gehorsames Eheweib wünsche, die ihn des Tages siebenmal am Haare um den Markt führe, und ihn des Nachts dreimal weiblich betäube mit ehelichen Worten, wie er's verdient."[5] Man versteht Luthers Sprache, seine Ausgelassenheit kennen wir. Genanntes Wort ist nicht unwürdig desjenigen, das er im selben Jahre an Spalatin schrieb, und in deutscher Sprache nicht wieder-

---

zu verhindern, gegen welche als Greuel Zwilling schon im Kloster gepredigt hatte. Angesichts dieser Gassenjungen ist Koldes Bemerkung (Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 369) höchst bezeichnend: „Es darf als Beweis dafür angesehen werden, daß wirklich Gewissensbedenken und nicht fleischliche Neigung dazu drängten, daß die Messe es war, wo man den Hebel ansetzte!" Ich will annehmen, daß Herrn Kolde nur seine Einfalt diese Worte inspirierte. Es war aber nicht Einfalt, wenn Luther die Wittenberger Ordensgenossen belobt, daß sie als die ersten von allen „den Mißbrauch der Messen" abgeschafft hätten (Weim. VIII, 411).

[1] S. oben S. 154.

[2] Reindell, a. a. O. S. 275.

[3] Ebds., S. 280.

[4] Ebds., S. 273.

[5] Enders, V, 121.

zugeben ist.[1] Myritsch war auch ein dem entsprechendes Subjekt, wenn auch um kein Haar schlechter, als die übrigen abgefallenen Mitbrüder. Joh. Mensing schreibt 1532 inbezug auf ihn und dessen abgefallenen Mitbruder, den ebenfalls von Luther gefeierten Jakob Propst zu Bremen: „Ist das nicht eine große Lästerung Gottes, wenn sie ihre schändliche fleischliche Bewegung der Gnade Gottes und dem hl. Geiste zumessen? Und wenn sie zu Sünden und Schanden sich geneigt und bewegt fühlen, sprechen sie, der hl. Geist treibe sie. Ist das nicht ein schön Gerücht, das die ganze Welt schier dem Melchior Myritsch in Magdeburg, dem Jakob Propst zu Bremen und andern ihresgleichen im Sachsenlande nachsagt? Was etliche Mütter an ihren Töchtern und Mägden, die solche Predigt gehört, befunden, ist ohne Not zu schreiben."[2] Aber obige Blasphemie war im Sinne Luthers, und so trieben es die meisten zu ihm abgefallenen Ordensleute,[3] welch einem Orden sie auch angehörten. Weil sie es so trieben, darum warf der Schalk den der Kirche treu Gebliebenen vor: „Porcorum passionibus exercentur".[4]

Es war, wie augenscheinlich, ein wahres Glück, daß die Kirche von diesen unsauberen Subjekten entlastet, und die Luft daselbst reiner wurde. Aber um so unreiner wurde sie im Luthertum. Denn jene unseligen Apostaten gingen nicht zu Luther über, um bei ihm Buße zu tun, um sich in Zukunft zu überwinden, im Gegenteil, gerade Luthers Lehre über die Unmöglichkeit, der fleischlichen Lust zu widerstehen, hatte sie angezogen. Ihre Sehnsucht ging auf ein freies Leben und ein Weib! Diejenigen, besonders die Weltpriester, welche bereits in Unzucht lebten (was ihnen, als sie noch im Papsttum waren, von Luther und Genossen so oft vorgeworfen wurde), gingen zu ihm über, nicht um die Konkubinen zu entfernen, son-

---

[1] S. oben S. 96.

[2] Vormeldunge der Unwahrheit Lutherscher clage, usw., Bl. K iij.

[3] Vgl. oben S. 105, Anm. 1. 2.

[4] Opp. exeg. lat. V, 89. So machte es auch Lang, der sich wie ein Bube betrug. Er lobte die Lutheraner betreffs der Heiraten, und mit scheinbar sittlichem Ernst predigte er 1525, man dürfe nicht heiraten „explendae libidinis intuitu aut avaritiam sequendo, quibus ve annunciamus, nisi se emendaverint et resipuerint". Usingen antwortete seinem abgefallenen Mitbruder, der seit 1524 sich mit einer alten, unfruchtbaren, aber sehr reichen Wittwe des Weißgerbers Mattern (Enders, V, 258), verheiratet hatte: „Si tibi libido non erat causa ducendi uxorem, cur non mansisti in coelibatu tuo, quem vovisti et jurasti? Si prolem quesivisti, cur vetulam et sterilem uxorem duxisti? Si etiam non es secutus avaritiam, cur opulentam accepisti? Recte ergo ve tibi annuncias, nisi resipueris et te emendaveris." De falsis prophetis, Bl. K iij. Vgl. eine andere Stelle bei N. Paulus, Usingen, S. 58.

dern um mit ihnen mit einem durch Luther befreiten Gewissen fortleben zu können. Daher dieser große Schwarm von Konkubinarii, welche Luthers Gesellschaft vermehrten.[1] Sie gingen zu Luther über, um, wie wir Mensing sagen hörten, frei und ungestraft zu leben und ohne alle Scheu zu tun, was sie gelüstete, oder wie Usingen, Luthers früherer Lehrer, dem Luther einst das Ordensleben so anempfahl, schreibt: „Alle jene, welche ein zügelloses Leben führen wollen, schließen sich den Evangelischen an.“[2]

Was konnte sie auch dazu mehr ermuntern, als Luthers bereits 1520 ausgesprochene Mahnung, der Christ könne Sünden begehen, so viel er wolle, er könne sein Heil nicht verlieren, so lange er nicht ungläubig wird,[3] usw.? War das nicht das richtige Evangelium, die frohe Botschaft für diese Gottlosen, wenn sie aus dem Munde des Vaters der „evangelischen Reformation“ hörten, die Sünde trenne nicht von Gott; wenn „du das Lamm anerkennst, welches die Sünden der Welt trägt,

---

[1] Das wollen, ja dürfen die Protestanten nicht einsehen, welche mit Behagen auf die Konkubinarii in der damaligen Kirche hinweisen; das sah auch Tschackert nicht ein, welcher in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1901, Bd. XXI, 330—379 (die Rechnungsbücher des erzbischöflich mainzischen Kommissars Bruns aus den Jahren 1519—1531) über die sexuellen Vergehen der Priester handelt. Wären sie unparteiisch, so würden sie andere Schlüsse ziehen und erkennen, daß sie bei aller Richtigkeit ihrer sachlichen Untersuchung nur das Lutherthum als das Vollmaß der bisherigen Schlechtigkeit verdammen; denn je schwärzer sie das Papsttum der Zeit Luthers abmalen, um so schwärzer wird die „evangelische Reformation“. Wer leugnet z. B. die sittliche Verkommenheit mancher Städte am Ausgange des Mittelalters? Würde aber der jeweilige Liebhaber der mittelalterlichen Skandalchronik die Städte-Geschichte unter dem Luthertum ebenso unerbittlich wie die Epoche unter dem Papsttum bearbeiten, welch trauriges Resultat bekäme er dann? Welch traurigen Anblick böte ihm auch nur Wittenberg, wo doch der „Reformator“ durch mehrere Jahrzehnte lebte, lehrte und wirkte, wo er der Allmächtige war? Gewiß, ein unparteiischer Forscher würde finden, daß die Häresie den alten Schmutz nur vermehrt, nicht vermindert hat. Natürlich, wenn der Liebhaber der mittelalterlichen Skandalchronik den Gelübdebruch im Luthertum als unschuldig, als „Not“ des einzelnen darstellt, den Konkubinat als rechtmäßige Ehe der abgefallenen Priester und Ordensleute betrachtet, die massenhaften Ehebrüche entweder verschweigt oder beschönigt, für jede Unzucht eine Entschuldigung beizubringen weiß, kurz, wenn der Liebhaber der mittelalterlichen Skandalchronik für die Zeit unter dem Luthertum jeden sittlichen, unparteiischen Maßstab von vorneherein aufgibt: ja, dann wird alles schön im Luthertum, und „der Himmel“, um mit Luther zu sprechen (Erl. 30, 57), „hängt voll Geigen“.

[2] S. den Beleg bei N. Paulus, Barthol. von Usingen, S. 60, Anm. 1.

[3] Weim. VI, 529.

dann kann dich von ihm die Sünde nicht losreißen, solltest du auch tausendmal an einem Tag Hurerei treiben, oder ebenso viele Totschläge begehen." „Man muß sündigen, so lange wir so sind; dieses Leben ist nicht die Wohnung der Gerechtigkeit."[1] Ein gemütliches Vertrauen auf die Sündenvergebung durch Christus tut alles! Kein Wunder, daß sein früherer Oberer ihm im Jahre 1522 schreiben konnte: „Deine Sache wird von jenen fortwährend im Munde geführt und gerühmt, welche die Hurenhäuser besuchen."[2]

Die zu Luther abgefallenen Mönche und Priester glichen aufs Haar jenen Gottlosen am Ende des 15. Jahrhunderts, von denen der Erfurter Benediktiner Nikolaus von Siegen schreibt, sie hätten gesagt: „Nun wollen wir tapfer und frisch darauf lossündigen, da wir leichtlich absolviert werden." Diese wurden aber zurechtgewiesen und als Gotteslästerer hingestellt; jene dagegen erhielten vom Vater der „evangelischen Reformation" die völlig unevangelische Ermunterung: „Sei ein Sünder und sündige tapfer, aber vertraue noch wackerer auf Christus, den Besieger der Sünde."[4] Welche Gesellschaft konnte angesichts solcher Subjekte und solcher Ermunterungen entstehen, besonders wenn sie noch hörte, daß das Sittengesetz den Christen als solchen nichts angehe,[5] daß jeder von Natur aus, selbst im Christentum, wenigstens im Herzen, ein Ehebrecher sei?[6] Und nun nehme man dazu, daß diese Subjekte, Luther mitgerechnet, ihr Leben führten ohne Gebet, ohne Fasten, ohne Kasteiung, „welche Heiligkeit schier allzumal auch ein Hund und eine Sau täglich üben kann."[7]

Welche Gesellschaft Luther aus den zu ihm abgefallenen Priestern und Ordensleuten herangezogen, liegt klar vor Augen. Um die Aufmerksamkeit des Publikums von ihr abzuwenden, richtete der „Reformator" die Blicke desselben auf die Vergehen des Ordens- und Weltklerus, besonders auf den „unreinen Zölibat", wie sie ihn nannten. Er hat dies mit den Seinen fertig gebracht, zugleich aber auch wie kein anderer seinen Satz bewahrheitet: „Es geht so durch die ganze Welt, daß

---

[1] S. oben S. 17 und Enders III, 208 dieses Wort Luthers aus dem Jahre 1521.

[2] Luther selbst führt das Wort in der Antwort an Staupitz an: „Quod tu scribis, mea jactari ab iis, qui lupanaria colunt" etc. Enders III, 406.

[3] Chronicon ecclesiasticum, ed. Wegele (1855), S. 479.

[4] Enders III, 200: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi."

[5] S. den nächsten Abschnitt.

[6] S. oben S. 94, Anm. 1.

[7] S. oben S. 116.

allenthalben ein Balke den Splitter richtet, und ein großer Schalk einen kleinen verdammt."[1] In Büchern, bei Auslegung der heiligen Schrift,[2] in Flugschriften, nicht weniger aber in den Predigten ging es frisch los gegen die sittliche Versunkenheit des Ordens- und Weltklerus. Schlau genug berührten sie in der Regel die Unsittlichkeit nicht allein, sondern im Verein mit anderen mehr oder weniger wahren Vergehen und Mißbräuchen, von deren Richtigkeit das Volk viel schneller überzeugt wurde, und das deshalb auch mit in den Kauf nahm, was über das schlechte, böse Leben der papistischen Zölibatäre gepredigt wurde. Betreffs der Bischöfe und Priester, deren Wandel nur zu oft von ihrem heiligen Stande verdammt wurde, hatten die Prädikanten naturgemäß mehr und schnell Glück. Der gemeine Mann hörte z. B. zu gerne, daß die Geistlichen nur sein Geld, nicht seine Seele suchen; er hatte schon zu oft Händel mit ihnen. Luther wußte dies sehr gut, und er schrieb schon 1522, es lasse sich ansehen, „es werde gelangen zu Aufruhr, und Pfaffen, Mönch, Bischöfe mit ganzem geistlichen Stand erschlagen und verjagt möchten werden, wenn sie nicht eine ernstliche merkliche Besserung verwenden . . . denn der gemeine Mann, in Bewegung und Verdruß seiner Beschädigung an Gut, Leib und Seel erlitten, zu hoch versucht und über alle Maß von ihnen aufs alleruntreulichste beschwert, kann noch will solches hinfort nimmer erleiden; er habe dazu redliche Ursache, mit Flegeln und Kolben dreinzuschlagen, wie der Karsthans dräuet."[3] Mit Luther stimmt überein die Pfaffenklage bei Eberlin von Günzburg: „Ein Pfaffe darf schier seine Platte nicht mehr sehen lassen, denn der gemeine Mann ist ganz erhitzt wider die Pfaffen, man macht ihnen einen Berg aus einer Nuß, und bricht aus der Zorn Gottes über sie. Und alle, die den Pfaffen Leids tun, lassen sich bedünken, Gott darin zu dienen." Es sei ein Wunder, daß das Volk sie nicht totsteinige; „ehe 40 Jahre vergehen, werden die Hunde uns Pfaffen noch anseichen."[4]

---

[1] Erl. 43, 273, zum Jahre 1530—1532.

[2] Schon U. Zasius sagt: „Soll ich erst sagen, daß Luther mit frecher Schamlosigkeit die ganze Schrift alten und neuen Testaments, vom ersten Buche der Bibel bis zum Schlusse, gegen Päpste und Priester deutet, als hätte Gott von Anfang der Welt kein anderes Geschäft gehabt, als wider die Priesterschaft zu donnern. Mit welcher glücklichen Notzucht Luther dies alles aus der Schrift herauspreßt, sieht nur der nicht ein, der nicht sehen will." J. A. Riegger, U. Zasii epp., p. 198.

[3] Weim. VIII, 676.

[4] „Syben frumm aber trostlose Pfaffen klagen ihre not" (1521), in J. Eberlin v. Günzburg Sämtliche Schriften, v. Enders, II, 73. 75. Welche Folgen das Schimpfen auf der Kanzel hatte, zeigte sich bei dem abgefallenen Mönch Jost Höflich in Ulm,

Aber auch betreffs der Ordensleute, um die es sich hier eigentlich handelt, wurde das Volk endlich mürbe. Es hörte ja häufig nichts anderes mehr in der Kirche, als dieselben schmähen und verdammen. „Welcher unter den Ausgelaufenen die Geistlichen am ärgsten ausrichten konnte, der war der Gelehrteste.“[1] Die abgefallenen Bettelmönche trieben es hierin fast am ärgsten. Ihre Orden besaßen am Ende des 15. und anfangs des 16. Jahrhunderts im Verhältnis zu früher wenige Schriftsteller. Nun schossen sie auf einmal wie die Pilze aus der Erde hervor. Vorher hätten sie, um Schriftsteller sein zu können, Wissenschaft notwendig gehabt; nun brauchten sie nur eine gemeine Seele, es genügte schimpfen, poltern, schreien, verschmähen, verleumden, um ihre eigenen Laster zu beschönigen und zu bedecken, sich zu rechtfertigen: und sie waren Schriftsteller, wie sie Luther zur Einführung der „evangelischen Reformation“ nötig hatte. Der unverdächtigste Augen- und Ohrenzeuge, Bugenhagen, schreibt bereits 1525 betreffs des Scheltens gegen Priester und Mönche: „Es unterstehen sich dessen auch heutigen Tages etliche, die da wollen evangelische Prediger sein; aber du hörst gar lauter nichts aus ihnen als heftiges großes Schelten wider die Mönche, wider die papistischen Pfaffen, wider das Fasten am Freitag, wider den unnützen Gottesdienst und Schmuck der Tempel, wider das Weihwasser und dergleichen mehr, womit wir bisher verführt wurden: aber das Evangelium hörst du nicht aus ihnen . . .

---

wohin er ca. 1523 kam. Da in der Stadt für ihn keine Kanzel zugänglich war, so hielt er außerhalb derselben auf einem Platz seine Freitagspredigten. Seine Predigten hatten immer zur Folge, daß die Bürger mit Ungestüm auf die Pfaffen schimpften, und andere Prediger verlangten, als in den Stadtkirchen seien, die doch auch keine Lämmer waren. So gern hörte man schimpfen über die Geistlichkeit. Vgl. Weyermann, Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und andern merkwürdigen Personen aus Ulm, 1878, S. 324.

[1] Benediktinerabt Simon Blick in: Verderbe und Schaden der Lande und Leuthen am gut, leybe, ehre unnd der Selen Seligkeit auß Lutherischen und seins Anhangs lehre (Leipzig 1524), Bl. D. Sie verlegten ihre Hauptargumente gegen die Papisten ins Verleumden und Schimpfen, wie schon Joh. Werstemius (Adversus Lutheranae sectae Renatum quemdam De Purgatorio . . . disputatio longe elegantissima, Coloniae 1528, Blatt vor E) schreibt: „Tolle calumnias, et dempseris validiorem illius corporis partem. Ad has enim veluti ad sacram quandam anchoram confugiunt, quoties argumentis cedere coguntur.“ Auch der Benediktinerabt Wolfgang Mayer äußert sich (Tutor, cod. lat. Mon. 2886, fol. 31): „Tota die nihil est in ore vestro (Lutheranorum) vel in calamo, nisi sacerdotum et monachorum perdita vita et crimina, quos sine ulla commiseratione tartareis flammis devovetis. Haeccine est vestra fraterna charitas, hoc sanctum, quod e suggesto clamatis, Evangelium, quo nobis apud imperitam plebem invidiam conflatis, ut miseriores simus omnibus hominibus.“

Sie machen die Zuhörer vielmehr zu Verächtern aller Zucht und Redlichkeit, welche darnach durch Gotteslästerung sagen dürfen, daß solch Ding evangelisch sei."[1] Aber dieser elende Heuchler und abgefallene Priester machte es in derselben Schrift, worin obige Worte stehen, um kein Haar besser; denn fast auf jeder Seite derselben begegnen wir Lästerungen gegen Papst, Priester, Mönche, die ganze Kirche. Er zählt sogar die Spitznamen auf, mit denen die Mönche bezeichnet werden sollen.[2]

Doch so mußte es gehen, damit man zum Ziele gelangte. Das Volk liebte Schmähreden zu sehr,[3] als daß sie nicht hätten Eindruck machen sollen, und zwar umsomehr, als nicht alle Vorwürfe reine Dichtung waren, und die Prediger, nämlich die abgefallenen Mönche und Priester, sich als wahre Heuchler in Schafskleidern vorstellten, nach alter Art der Häretiker, von denen der hl. Bernhard sagt, sie kämen in Schafskleidern, um die Schafe zu entblößen, denn in Wahrheit seien sie Wölfe. „Sie wollen als gut angesehen werden, aber nicht sein; sie wollen nicht als schlecht angesehen werden, aber es sein."[4] Das Volk glaubte den neuen Predigern um so lieber, als demselben der Weg zum Himmel gar so leicht gemacht und in ein bloßes Vertrauen auf Christus bezeichnet, die Haltung der Kirchengebote als großer Betrug dargestellt wurde.[5] Vor allem die Bettelmönche mußten dem Volke als Betrüger erscheinen, als solche, von denen es bisher an der Nase herumgeführt wurde.

---

[1] Von dem ehelichen Stande der Bischoffe und Diaken. Wittenberg 1525. Bl. Ejᵇ.

[2] Ebds., K ijᵇ: traditionarii oder traditores, justitiarii, cappati, rasi, uncti (Beschorene und Beschmierte), rosarii (Rosenkrenzer) missarii, horarum canonicarum lectores, Romanenses viatores (Römische Wegreißer); „aber Christen von Christus können sie nicht heißen, denn die Christen vertrauen allein auf Christus, diese aber auf ihre Werke und Satzungen, auf Kappen und Platten und auf anderen menschlichen Tand."

[3] Spalatin schreibt bereits am 9. November 1521 an Justus Jonas: „Cogito imo admiror, quoties recordor, quod mihi in Vangionibus (Worms) dixit Busthius noster, hoc videlicet timere, nihil magis probari in eruditione Lutherana a prophanis, quam quod sacros (sacrificulos) carpat et reprehendat." Corp. Ref., I, 482. Vgl. dazu den Franziskaner Findling in seinem Schreiben (1521) an Luther, bei Enders III, 48, und oben S. 327 das Zeugnis des Mathesius. Derselbe spricht in den dort angeführten „Historien", fol. 145ᵇ, von Leuten, die „nur solche Prädikanten gerne hören, die auf die Äbte, Chorherren und ihre Widersacher böse und spitzige Karten auswerfen".

[4] Sermo 66 in Cant. (Migne, Patr. l., t., 183, p. 1094, n. 1).

[5] Dies beklagt besonders Usingen im Jahre 1524, 1525. Siehe die Stellen bei Paulus, Barthol. v. Usingen S. 59 f.

Luther wurde dem Volke sowohl in den Predigten als in Flugschriften und im gewöhnlichen Verkehr größer als alle Väter, geradezu als der Heilige und der Gesandte Gottes hingemalt, der erst die heilige Schrift unter der Bank hervorgezogen habe und mit ihr gegen die Papisten unbesiegt dastehe. Was daran Wahres sei, kümmerte das Volk umsoweniger, als auch die neuen Prädikanten, die vielfach in Wittenberg selbst Luthers Geist in sich aufgenommen hatten, gegen das lästige Fasten, gegen den Abbruch, gegen die Keuschheit Schriftworte mit überlegener Miene von der Kanzel herab hören ließen, und die noch lästigere Beicht, Buße, Genugtuung als Lügen der alten Väter, die äußerst läppisch gewesen seien, hinstellten. Der wackere, von mir zuerst aus dem Staube hervorgezogene Werstemius beschrieb 1528 drastisch das Gebahren dieser neuen Predigerzunft, in der es sehr viele Unwissende gab, die aber oft nur nach einem ein- oder zweitägigen Aufenthalt in Wittenberg alsbald über jeden katholischen Brauch in der abfälligsten Weise und mit keckem Selbstbewußtsein sprachen.[1]

---

[1] Joannis *Werstemii Dalemensis* adversus Lutheranae sectae Renatum quemdam etc. Disputatio, letztes Blatt vor B: „Haud scio quid illic (Wittenbergae) spiritus habeant. Adeunt ex nostris plerique Wittenbergam, ipsis etiam suibus indocti magis, immo fungos diceres et caudices. Sed adeo regrediuntur impense theologi, ut de re quavis audeant non disputare modo, sed et judicare citra ambiguitatem, etiamsi nisi diem alterum illic manserint, viderintque semel dumtaxat vel ex longinquo illa grossa et mirabilia capita Martinum Lutherum, Philippum Melanthonem, Bogenhagium Pomeranum et alios ejusdem farinae polihistorios. Si quaeras quid de jejunio censeant, hic evestigio tibi Paulinum illud abducunt: ‚exercitatio corporis ad modicum utilis est'; et illud Evangelii: ‚Regnum Dei non est in cibo et potu'. Si mentionem facias de carnium esu, rursus Evangelium citant: ‚Quidquid ingreditur per os, non coinquinat animam'; et ex Paulo: ‚Omne quod in macello venditur, edite'. Si probas castitatem: ‚melius est', clamant, ‚nubere quam uri'. Mitte traditiones humanas, vel audies statim illud Mal. 15: ‚irritum fecistis mandatum domini propter traditionem vestram'; aut illud Jere. 23: ‚visionem cordis sui loquuntur et non de ore domini'. Quere quod volueris, semper habebunt quod indubitanter respondeant. Rursus audio qui mihi sic dicant: ‚vides, Werstemi, quam nihil habeant sacrae literae, quod non sit perspectissimum nostrae Germaniae? Vides, ut illic Theologia reflоruerit? Quid tu mihi praedicas orthodoxos patres? Quid eorum jactas commentaria, tamquam ad Ecclesiam Christi pertinuerint? An non illi stupidi, si conferantur cum nostris? Mendacia sunt quae docuerunt de confecssione, de poenitentia, de satisfactione, de purgatorio et similibus nugis, homines erant, et humano, id est, mendaci loquebantur spiritu'. Hic, quum alias ego verecundius dicerem: ‚fateor, homines erant patres', subintulit quidam evestigio: ‚atque ineptissimi'."

Noch weit mehr sollten die Pamphlete dem Volke die Überzeugung der Verwerflichkeit der Ordensleute beibringen. Das Volk kannte bisher nur wenige derartige literarische Erzeugnisse. Es gab zwar bisher solche, aber meist in einer dem Volke unverständlichen Sprache. Doch vom Jahre 1520 ab wurde es förmlich überschüttet mit Flugschriften von einem viertel Bogen, ja nur einem Blatt bis zu mehreren Bogen, die in deutscher populärer Sprache Schmähungen und Beschimpfungen der Kirche, des Papstes und der Priesterschaft, sowie aller kirchlichen Einrichtungen, und häufig auch entsprechende Abbildungen und Karrikaturen enthielten. Diese Flugschriften wurden überallhin kolportiert, ja auch nach Belgien in französischer Übersetzung. Werstemius erzählt uns im Jahre 1528, daß nach dem Zeugnisse eines Lutheraners, der es ihm sagte, ganz Deutschland von derartigen Flugblättern voll sei und einen solchen Gefallen daran finde, daß es nur wenige gebe, die nicht Schränke damit angefüllt besäßen. Jener Lutheraner zeigte ihm etliche Dialoge und Traktate in lateinischer und deutscher Sprache mit Bildern, andere in französischer Sprache, mit denen er heimlich nach Lüttich, Limburg (in Belgien), Namur gehe, auf daß endlich auch dort das Luthersche Evangelium schmackhaft zu werden beginne.[1] Diese Traktätchen waren so recht das Echo von Luthers Ideen. Den Priestern und Ordensleuten, besonders den Bettelmönchen, sind Hunderte dieser Pamphlete geweiht, in der Regel von zu Luther abgefallenen Mönchen und Priestern, diesen echten Verleumdern und Verfolgern ihres früheren Standes, verfaßt. Die Mißbräuche ihres Standes, von denen gerade sie die Hauptträger gewesen

[1] Joannis *Werstemii* Dalemensis adversus Lutheranae sectae Renatum etc., im letzten Blatt vor B sagt ihm ein Lutheraner nach Vorzeigung eines Traktates („Egressus est Lutherus trans flumen Rhenum", dessen lateinischer Originaltext bei Clemen, Beiträge zur Reformationsgesch., III, 10, abgedruckt ist): „Talibus libellis tota scatet Germania, et nisi vererer, ne quem offendam . . . indicarem tibi lepidissimas sannas in papam et episcopos, in monachos et omnem illam ecclesiasticam abominationem." Er sagte ihm weiter: „Tum adsunt mihi disputationes et apologiae sine numero, quibus omnibus adeo sibi adlubescit nostra Germania, ut perpaucos illic invenias, qui non et capsulas habeant plenas et scrinia. Ad haec, dum ego (Werstemius) composito interim animo nihil commoverer, supplaudere visus sum tam nephando conatui, producit illico dialogos aliquot, tum latinos, tum etiam versos germanice, picturatos quidem et elegantulos, sed intantum alienos ab Evangelio, ut ego nunquam viderim execrandiora ludibria. Laudavi tamen, et rogavi num quid haberet recentius. Quidni habeam? infit; videsne haec gallica scripta, ut ubique suis interspersa figuris rident? Ad Leodicenses illa clanculum defero, ad Lymborgenses, ad Namurcenses, ut et ipsis quoque tandem incipiat dulcescere Lutheranum Evangelion."

waren, werden bis ins Unendliche vergrößert, sodaß an dem ganzen Stande, der jeweilig durchgehechelt wird, auch nicht eine einzige gute Faser gelassen wird.

Häufig sind diese Pamphlete in Dialogform abgefaßt, so daß meist der eine der Sprechenden ein Priester oder Ordensmann, der andere ein Lutheraner, sehr häufig ein einfacher Bauer, Handwerker oder wenigstens ein Laie ist. Wohl berechnet ließ man den Priester oder Ordensmann in diesen Dialogen die Rolle eines Tölpels spielen, der auf die Entstellungen der katholischen Lehren durch seinen Gegner nur dumme Antworten zu geben weiß, die Einwürfe nicht zu lösen versteht, seinem Gegner fortwährend immer mehr nachgeben muß und endlich sein Verwundern ausdrückt über die Bibelfestigkeit und Überlegenheit des einfachen lutherischen Handwerkers, der seine Weisheit bei Luther gelernt zu haben vorgibt. Der Knalleffekt ist häufig, daß der Ordensmann oder auch der Priester sich als den bisher Betrogenen erkennt und deshalb den Entschluß faßt, bei nächster Gelegenheit seinen Habit an die Wand zu hängen und zu Luther überzuspringen, wahrscheinlich um ebenso wie dieser hl. Gottesmann gottesfürchtig, eingezogen, züchtig, sittsam, sanftmütig, nachgiebig, versöhnlich, demütig, d. h. das Gegenteil von all dem, zu werden. Andere Male sind die Pamphlete in Versen abgefaßt, und zwar sehr häufig nach bekannten, oft kirchlichen Melodien, damit man sie auch alsbald singen könne. So z. B. sollte das Lied „Von der falschen Mönchskutte" im Tone von Christe qui lux es et dies gesungen werden.[1] Doch hier genug davon, da ich im Buche über die Entstehung des Luthertums weitläufiger über die Pamphlet-Literatur sprechen werde.

Wir haben oben das Wort des Oecolampad an Ambros Blarer zitiert: man müsse die schmutzigen Papisten dem Volke vom Anfange an gleich ordentlich abmalen, damit ihnen niemand mehr glaube.[2] Das ist

---

[1] Ich will von diesem Lied nur die beiden ersten Strophen als Probe hieher setzen:

O Kutt du viel schnödes Kleydt,
Ein großer Schalk der dich antreyt,
Die Kutt die steckt voll arger List,
Als mancher Faden in ihr ist.

O Kutt du thäst gleissen schon (schön),
Man sah dich gar für heilig on,
All Welt dich jetzt erkennen thut,
Hab Dank, Luther, Gott der ist gut.

[2] S. oben S. 299 f.

auch geschehen. Derselbe Blarer hat 1524 einer Schrift den Titel gegeben: „Ir Gwalt ist veracht, ir kunst wirt verlacht, irs liegens nit gacht, gschwecht ist ir bracht, Recht ists wiess Gott macht.“[1] Luther selbst schrieb 1525 an den Kurfürsten von Mainz: „es sei der gemeine Mann schon so weit berichtet, daß der geistliche Stand nichts sei, wie das wohl und allzuviel beweisen so mancherlei Lieder, Sprüche, Spötterei, da man an alle Wände, auf allerlei Zettel, zuletzt auch auf Karten-Spielen Pfaff und Mönch male, und wo man ein geistlich Person sieht oder hört, ist sie ein Eckel worden . . . Geistlicher Stand kann nicht bleiben, viel weniger wieder zu Ehren kommen.“[2] Ein paar Jahre später gesteht er, es seien nun schon so viele Schriften wider das unchristlich Wesen der Möncherei und Nonnerei ausgegangen, „daß bei den Unsrigen solche Büchlein schier ein Überdruß geworden sind, und die Kinder allenthalben auf der Gasse genugsam davon singen.“[3] Wieder ein paar Jahre später schreibt er: Von den Mönchen mit Kappen und Platten „kann man sich nun wohl hüten, denn sie sind nun wohl genug abgemalet, daß sie jedermann kennt“. Die Maler hätten es recht getroffen, „wenn sie den Teufel in einer Mönchskappe malen, und seine Teufelsklauen unten herfür“.[4]

Vom Anfange an hatten es Luther und die Seinen darauf abgesehen, daß sie die Hefe, den Auswurf des Volkes, die Verwegensten als Bundesgenossen erhielten in Verlästerung des ganzen geistlichen Standes. Bereits 1523 schreibt er: „Mich dünkt, das Papsttum mit seinen Schuppen sei der Welt zum Schauspiel worden mit kleinen Ehren, daß ihre Büberei, heimlich und öffentlich bisher getrieben, auch die Kinder und Lotterbuben singen . . ., sie sind auch den verachtetsten und geringsten Menschen verachtet und ein Spott.“[5] Ein geeignetes Agitationsmittel für diesen Zweck waren Bilder wie „der Papstesel“ und „das Mönchskalb“, und deren Deutung durch Melanchthon und Luther im Jahre 1523, worüber am Schlusse dieses Bandes. Nur der gemeinste Mensch, ein „Lotterbub“, kann an derartigen unerhörten Gemeinheiten Gefallen finden. Und sie finden heutzutage noch Gefallen.[6]

[1] S. dazu Weller, Repertorium typographicum, no. 2790 und 2791.

[2] De Wette II, 674; Erl. 53, 309. Dazu Enders V, 186 f. Luther schreibt in demselben Briefe noch, man könne nicht gegen den Strom schwimmen. Die Verachtung des geistlichen Standes beweise, daß Gott ihn ausrotten wolle, usw.

[3] Erl. 65, 165, zum Jahre 1528.

[4] Erl. 43, 323, zum Jahre 1530—1532.

[5] Weim. XI, 356.

[6] Das beweist die Vorbemerkung der Herausgeber im eben zitierten Bande der Weimarer Ausgabe a. a. O.

Luther hat es verstanden, den Pöbel zu bearbeiten, und er ging den Seinen mit dem Beispiel voraus; er kannte den Charakter und die Wankelmütigkeit des Volkes, und er gestand, daß es immer begierig ist, Neues zu sehen, zu hören, sodaß er sich zum Ausdruck versteht: „ich trauete, wenn ich wollte, gar leichtlich mein Volk in zwei oder drei Predigten wiederum ins Papsttum zu predigen und neue Wallfahrt und Messen anrichten mit solchem Schein und sonderlicher Heiligkeit.“[1] Zugleich ein herrliches Geständnis aus unverdächtigem Munde, daß das Volk im Grunde doch weit mehr der alten Lehre als der Luthers zugetan war.

F. Luthers Schalkheit und tötlicher Haß gegen Klöster und Ordensleute.

Wurde Luther zu Zeiten von den Katholiken auf sein und der Seinen Leben aufmerksam gemacht, so spielte er den Unschuldigen und wußte sich und sie in seiner listigen Weise zu entschuldigen: „Trifft es sich, daß Einige geistliche Güter rauben, oder ein wenig freier sprechen oder leben, so vergrößern sie es so, daß es kein Ende hat. Solche sind nicht Schüler der Lehre; sie machen nur Jagd auf das Böse oder scheinbar Fehlerhafte, was sie in den Bekennern des Evangeliums sehen.“[2] O Du Heuchler! Und wie hat er es mit den Ordensleuten und Priestern getrieben? Im Jahre 1524, als die bösen Früchte seiner Lehre bei den Seinen vor aller Welt lagen, da heuchelt er: „Ich hätte mit den Papisten wenig zu tun, wenn sie nur recht lehrten, ihr böses Leben würde nicht großen Schaden tun.“[3] Warum griff er aber dann das böse Leben an? — davon abgesehen, daß er ein paar Jahre später ganz widersprechend schreibt: „Es hätte (bei den Papisten) nicht an der rechten Lehre gefehlt, weil von Gottes Gnaden dennoch die Schrift, Evangelium, Sakrament, Predigtstuhl ist in der Kirche geblieben, wenn nur die Bischöfe und Priester solches getrieben“[4] usw. Warum griff er aber dann die rechte Lehre an?

Luther sah, als der allein Unschuldige, nur bei den Katholiken Haß und Vermaledeiungen, nicht bei sich und den Seinen. Melanchthon folgte hierin nur seinem Meister[5]; ebenso Luthers Mitbruder, der abgefallene

[1] Erl. 43, 316, zum Jahre 1530—1532.

[2] Opp. exeg. lat., V, 37 f. Ähnlich schon im J. 1522, Weim., VIII, 681 f. Die Papisten hätten einen Balken im Auge, er und die Seinen nur „ein kleines Stecklein“. Vgl. Erl. 43, 273.

[3] De Wette II, 539; dazu Enders IV, 373, und Erl. 48, 93.

[4] Erl. 43, 70.

[5] So schrieb er 15. Juli 1530 von Augsburg aus an Luther: „Aliquoties jam fui apud quosdam inimicos ex illo grege Ecciano, non possum dicere quantam odii

Wenzel Linck, welcher 1524 die katholischen Prediger anklagt, daß sie „die ausgetretenen Ordensleute und ausgelaufenen Mönche, ja auch die ehelichen Priester sehr lästern und schmähen, sie treulos, meineidige, verlaufene Buben schelten".[1] Es ist das Höchste, wenn Luther im Jahre 1521 heuchelt: „Ich lehre sie, so lästern sie mich; ich bitte sie, so spotten sie mein; ich schelte sie, so zornen sie; ich bitte für sie, so verwerfen sie es; ich vergebe ihnen ihre Übeltat, so wollen sie es nicht; ich bin bereit, mich selbst für sie zu geben, so vermaledeien sie es,"[2] usw. Kurz, Luther ist das unschuldige Lämmlein, das Ideal von Sanftmut und Demut! Daß er das Jahr vorher, nämlich 1520, seine Bissigkeit und Heftigkeit eingestand, die alle verdammten,[3] vergißt er seinem eben beabsichtigten Zweck gemäß für den Augenblick! Aber bald soll es wieder anders kommen.

Im Jahre 1522 schreibt er: „Du sollst Deinen Mund lassen sein einen Mund des Geistes Christi, und das tun wir, so wir getrost fortfahren wie angefangen ist, des Papstes und der Papisten Büberei und Trügerei unter die Leut treiben mit Reden, mit Schreiben, bis daß er in aller Welt blos aufgedeckt, erkannt und zu Schanden werde ... Siehe nun, treibe und hilf treiben das heilige Evangelium. Lehre, schreib und predige, wie Menschengesetz nichts sei. Wehre und rat, daß niemand Pfaff, Mönch, Nonne werde, und wer drinnen ist, herausgehe. Gib nit mehr Geld zu Bullen, Kerzen, Glocken, Tafeln, Kirchen, sondern sage, daß ein christlich Leben stehe im Glauben und Lieben (d. i. in der Nächstenliebe); und laß uns das noch zwei Jahre treiben, so sollt du wohl sehen, wo Papst, Bischof, Kardinal, Pfaff, Mönch, Nonne, Glocken, Turm, Meß, Vigilien, Kutten, Kappen, Platten, Regeln, Statuten, und das ganze Geschwürm und Gewürm päpstlichs Regiments bleibe; wie der Rauch soll es verschwinden... Siehe, was hats gewirkt allein dies einige Jahr, daß wir haben solche Wahrheit getrieben und geschrieben; wie ist den Papisten die Decke so kurz und schmal worden!"[4]

Pharisaici acerbitatem deprehenderim. Nihil agunt, nihil meditantur, nisi ut concitent adversus nos principes et impia arma induant optimo Imperatori." Corp. Ref. II, 197. Am 27. Juli an Erasmus: „Nunquam eram crediturus tantam ferociam, tantam saevitiam in hominem cadere posse, quantam in Eccio et quibusdam eius gregalibus deprehendo." Ibid., p. 232.

[1] Reindell, Wenzel Lincks Werke, I, 308.

[2] Weim. VIII, 213.

[3] Enders, II, 239: „Ich kann nicht leugnen, ich sei heftiger, als es sich schickt; da meine Gegner dies wissen, sollten sie den Hund nicht reizen." Ebendas., S. 463: „Fast alle verdammen in mir die Bissigkeit."

[4] Treue Vermahnung zu allen Christen, Weim. VIII, 682 f.

Was schreibt nun aber derselbe Luther in demselben Jahre? „Sehe jeder zu, daß er der Liebe gegen seine Feinde nicht vergesse, und bitte für die ihn verfolgen und lästern, und begehre keiner Rache, wie Christus lehrt, Matth. 17. Denn die unseligen Leute sind schon allzu sehr gestraft und wir leider allzu sehr gerochen, daß es Zeit ist, uns für sie vor Gott zu setzen, ob wir die Straf und das Gericht, das auf sie dringt, abwenden möchten, wie für uns Christus getan hat, da wir auch in Blindheit sündigten“[1] usw. Welche Heuchelei!

Etliche Monate früher äußerte er sich triumphierend gegen das Papsttum: „Es singt schon: ‚Eli Eli‘, es ist troffen; schier wirds heißen: ‚Expiravit‘“![2] Demgemäß apostrophiert er in demselben Jahre die Papisten: „Je mehr ihr wütet und tobet, desto hochmütiger wir gegen euch sein wollen mit Gottes Hilf, und euer Ungnaden verachten ... Das sei der Beschluß: Lebe ich, so sollt ihr von mir keinen Fried haben; tötet ihr mich, so sollt ihr zehnmal weniger Fried haben, und will euch sein, wie Oseas 13, 8 sagt: ein Bär am Wege und ein Löwe auf der Gasse.“[3]

Es war nur Konsequenz, wenn Luther den Untergang aller Klöster herbeiwünschte und, um ihn herbeizuführen, mitwirkte. Allerdings sprach er zuzeiten die Meinung aus, dies werde ohne Waffengewalt, durch seinen einzigen Artikel der Rechtfertigung bewerkstelligt werden. Wenn die Rechtfertigung aus dem Glauben allein gelehrt werde, schreibt er 1527, „dann wird das Papsttum mit allen Klöstern und den Kulten ohne Waffengewalt leicht fallen“.[4] Luther nährte eben sich und die Seinen von der Lüge, der Papst errichte „ohne Gottes Wort neue Orden und neue Lebensarten, denen er wit Christo dasselbe beilegt, daß nämlich durch sie das ewige Heil erworben werde“.[5] „Wenn ich zur Einsicht gekommen bin, daß nichts vor Gott rechtfertige außer Christi Blut, so schließe ich alsbald: Also sind die Statuten der Päpste, die Regeln der Väter Verführerei.“ Dies sei Grund genug, meint er, „daß alle Klöster von Grund aus zerstöret würden“.[6] Also doch wohl

[1] Von beiderlei Gestalt des Sakraments, Erl. 28, 317.

[2] Weim. VIII, 684.

[3] Wider den falsch genannten geistlichen Stand, Erl. 28, 143; 144. Dazu oben S. 201, Anm. 1.

[4] In ep. 1. S. Joann. Cod. Palat. l. 1825, fol. 173b. Dies wiederholt er öfters; ähnlich auch in seinen Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Nr. 459, zum Jahre 1540.

[5] Cod. Pal. l. 1825, fol. 172.

[6] Weim. XX, 622; Cod. Pal. l., fol. 148: „ ... Monachi non contenti illa impietate et blasphemia sanguinis Christi, etiam aliis merita et opera sua vende-

durch Waffengewalt? Sein Wunsch war es; doch schrieb er mehrere Jahre früher (1522): „ich habe noch nie mich bewegen lassen, denen zu wehren, die mit der Hand und dem Flegel dräuen", und zwar, „weil ich weiß, daß durch Menschen Hand oder Aufruhr das Papsttum und der geistliche Stand nicht wird zerstört", es könne nur durch unmittelbares Eingreifen des Zornes Gottes geschehen.[1] Doch nur mehrere Zeilen weiter mahnt er: „die weltliche Obrigkeit und der Adel sollten aus Pflicht ihrer ordentlichen Gewalt dazutun (d. h. gegen Papsttum und geistlichen Stand losgehen), ein jeder Fürst und Herr in seinem Land. Denn was durch ordentliche Gewalt geschieht, ist nicht für Aufruhr zu halten!"[2] Die weltliche Obrigkeit, d. i. also Menschenhand und -Gewalt soll den päpstlichen geistlichen Stand zerstören!

Das ist Luthers Grundansicht seit seinem Abfall bis zum Tode. „Alle Klöster", sagt er 1523, „und alle Kathedralen und ähnlicher Abscheu an heiliger Stätte seien gänzlich zu vernichten oder zu verlassen, da sie zur offenbaren Unehre des Blutes Christi und des Glaubens die Menschen überreden, auf ihre Werke zu vertrauen, das Heil suchen, was nichts anderes ist als den Herrn, der uns erkauft hat, verleugnen, wie Petrus sagt."[3] Im Jahre 1545 will er nur einige Klöster übrig lassen, und zwar zur Schande, alle übrigen sollen zerstört werden (evertantur).[4] „Ich wollte", predigte er mehrere Jahre früher, „alle Predigtstühle in der Welt lägen im Feuer mit Klöstern, Stiften, Kirchen, Klausen und Kapellen, und wäre alles eitel Asche und Pulver, um der greulichen Verführung willen der armen Seelen."[5] Das wagt zu schreiben der große Verführer Deutschlands, Luther! Es ist derselbe Kulturstandpunkt, den der Mordbrenner Sickingen im Neuen Karsthans einnimmt;[6] ihn hatte Luther bereits im Jahre 1521 geteilt. Er predigt

---

bant. Quo quid dici potest horribilius? Haec igitur abominatio satis magna causa esset, cur omnia monasteria funditus everterentur."

[1] Wie er schon im Jahre 1520 („An den christl. Adel") ausruft: „Ach Christe, mein Herr, sich erhebe, laß hereinbrechen deinen jüngsten Tag, und zerstöre des Teufels Nest zu Rom." Weim. VI, 453.

[2] Weim. VIII, 679 f.

[3] Enders IV, 224: „... penitus abolendas aut deserendas esse." Luther beruft sich auf 2 Petr. 2, 1. Natürlich kommt aber daselbst nichts von den guten Werken vor, sondern von jenen Sekten, die Christus verleugnen.

[4] S. oben S. 288, Anm. 1.

[5] Erl. 19, 25.

[6] Im „Neuen Karsthans" (Mitte 1521) sagt Sickingen: „Soll die Geistlichkeit reformiert werden, so muß man, wie in Böhmen geschehen, den meisten Teil der Kirchen

nämlich, man habe viele Kirchen, aber keine göttliche Predigt; sie dienten nur dazu, daß man darin heule und plärre, und daß mit Neuen die Alten unterdrückt werden. „Daher wäre es nun gut, daß man alle Kirchen in Grund breche, und machte aus allen Altären Einen Altar,“[1] usw. Der bald erfolgte Bauernaufstand, welcher Luthers Grundsatz und Predigt von der „christlichen Freiheit“ seinen Ursprung verdankte, entsprach seinen und Sickingens Wünschen.

Wichtiger und völlig zur Sache gehörig ist, was Luther in demselben Jahre 1521 in seiner Schrift über die Mönchsgelübde schreibt: „Nur allein um dieses Greuels willen (Verletzung der kindlichen Liebe durch die Ordensleute) wollte ich, daß alle Klöster vertilgt, abgetan und ausgerottet wären, wie man es auch tun sollte (sicut et oportuit); wenn sie doch Gott wie Sodoma und Gomorrha mit Feuer und Schwefel von Grund aus vertilgte, so daß auch nicht die Erinnerung an sie überbliebe“![2]

Im Jahre 1529 mahnt er ebenfalls, „wir sollen des Papstes Abgötterei und falschen Gottesdienste und Mißbräuche zerstören“. Wir müssen es mit dem Papsttum machen, wie Moses mit dem goldenen Kalb, „daß es zu Staub vernichtet werde. Gott ist dem (papistischen) Gottesdienst so feind, daß er nicht will, daß ein Stäubchen übrig bleibe.“[3] Stifte und Klöster, schreibt Luther im nächsten Jahre, sollen „zerrissen und zerschmissen werden.“[4] Er wünscht 1531 Kaiser, König, Papst, Papisten das höllische Feuer auf ihren Kopf, oder daß das Papsttum und was daran hängt, in den Abgrund der Hölle fahre.[5] Im Jahre 1532: „O was habe ich noch zu predigen und zu reden, daß der Papst mit seiner dreifachen Krone und den Kardinälen und Bischöfen, Pfaffen und Mönchen, so ihm nachfolgen ...

---

abbrechen; denn dieweil sie stehen, bleibt alleweg eine Anreizung des pfäffischen Geizes, und der Mißglaube mag nicht aus dem gemeinen Volke gebracht werden, man nehme denn diesen Überfluß hinweg, und tilge ab alle Mönchsorden“. Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, II, 37.

[1] Weim. IX, 410 f. Luthers und des Mordbrenners Sickingen kulturellen Standpunkt teilten auch andere „Evangelische“, so z. B. der ausgesprungene Franziskaner Eberlin von Günzburg, der, ein wahrer Vorläufer der Jakobiner, vom Ulmer Rat verlangte, alle Kirchen niederzureißen, um mit dem Material ein paar Spitäler und Häuser zu bauen und an Stelle des niederzureißenden Prachtbaues, des Münsters, eine einfache Kirche zu errichten. Joh. Eberlin v. Günzburg Sämtl. Schriften, von Enders, III, 21. Dazu Radlkofer, Joh. Eberlin von Günzburg, S. 98, 104.

[2] Weim. VIII, 624.

[3] Weim. XXVIII, 762.

[4] Erl. 40, 303.

[5] Erl. 25, 76; 88.

hinunter zum Teufel fahre."[1] Aber zwei Jahre später kommt wieder das geduldige, unschuldige Lämmlein zum Vorschein: „Ich habe den Papisten fürwahr nichts Böses gegönnt noch getan, sondern ich habe sie allein zu Christo der Wahrheit weisen wollen."[2] Und wieder ein Jahr später: „Wir verfolgen wahrlich niemand, wir unterdrücken und töten keinen Menschen."[3] Hat Münzer den Vater der „evangelischen Reformation" nicht noch glimpflich behandelt, als er ihm zurief: „Wer sich auf Deine Schalkheit nicht verstünde, schwüre wohl zum Heiligen, Du wärest ein frommer Martin."[4]

Was er im Jahre 1540 im allgemeinen sagte: „Wir werden nichts gegen den Türken ausrichten, man schlage sie denn mit den Pfaffen zur rechten Zeit und (wir) schmeißen sie gar zu tod",[5] das galt insonderheit betreffs der Ordensleute. Luther nahm jede Anekdote, jeden Argwohn gegen sie sofort als Tatsache an, z. B. daß sie die Anstifter der Brände jener Zeit waren, um an ihnen seinen tötlichen Haß auszulassen mit der Mahnung: „Kommt die Sache an den Tag, so wird nichts übrig bleiben, als daß wir gemeinsam gegen alle Mönche und Pfaffen die Waffen ergreifen; und ich will auch mit, denn die Böswichte soll man totschlagen wie die törichten Hunde."[6] „Wenn ich alle Franziskanermönche in einem Haus zusammen hätte, würde ich das Haus anzünden. Denn der Kern ist von den Mönchen weg, die Spreu ist noch vorhanden. Nur ins Feuer mit ihnen!"[7] Was liegt auch daran? Die Ordensleute „sind ja nicht wert, daß sie Menschen genannt werden: sie sollten nicht einmal Säue heißen."[8]

Aus dem Umstande, daß dieselben von den Bischöfen und Weltpriestern verfolgt wurden, nahm Luther einstens als Mönch die Veranlassung, sie geradezu glücklich zu preisen, da sie dem Kreuze nun näher stünden; deshalb sei es seit 200 Jahren niemals besser gewesen Ordensmann zu werden als jetzt.[9] Nun aber, nach kaum fünf oder sechs Jahren und in der Folge, erhöhte sich aus demselben Umstande

[1] Ebdf. 48, 336.

[2] Erl. 31, 389.

[3] In Gal., I, 82: „Nos certe neminem persequimur, neminem opprimimus aut occidimus." Das täten nur die Papisten!

[4] Bei Enders IV, 374, Anm. 7.

[5] Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Nr. 10.

[6] Ebdf., Nr. 276.

[7] Ebdf., Nr. 305.

[8] Erl. 47, 37, ungefähr um dieselbe Zeit.

[9] S. oben S. 36.

sein Mut, die Ordensleute zu verfolgen und auszurotten. Von Bischöfen und Priestern glaubte er keinen Widerstand fürchten zu müssen. Er schrieb diesbezüglich im J. 1530 „An die Geistlichen in Augsburg": „Da ich das Klosterleben angriff und der Mönche nu weniger worden sind, hab ich noch keinen Bischof oder Pfarrherrn hören darüber weinen und weiß, daß den Bischöfen und Pfarrherren nie ein größerer Dienst ist geschehen, denn daß sie der Mönche sind also los worden, und besorge fürwahr, es werde jetzt zu Augsburg kaum jemand sein, der sich der Mönche werde annehmen und bitten, daß sie wieder zu vorigem Stande kommen. Ja die Bischöfe werden es nicht leiden, daß solche Wanzen und Läuse wiederum sollten in ihren Pelz gesetzt werden, sind froh, daß ich ihren Pelz so rein gelauset habe, wiewohl doch, die Wahrheit zu sagen, die Mönche mußten die Kirche regieren unter dem Papst, und die Bischöfe nichts dazu täten, denn ließen sich Junker heißen. Nun habe ich doch die Mönche nicht mit Aufruhr (?) zerstört, sondern mit meiner Lehre, und gefällt den Bischöfen wohl."[1]

Ich habe gesagt, daß die genannte Voraussicht Luthers Mut e r h ö h t, nicht daß sie ihm den Mut gegeben hat. Denn was er getan, hätte er auch ohne jenen Umstand vollführt. Fühlte er sich doch zum Umsturzmann geradezu berufen und geboren. „Ich bin dazu geboren," schreibt er, „daß ich mit den Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen; darum meine Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, und die Pfützen ausfüllen, und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß."[2] Wir wissen nun, wie er sie zugerichtet hat.

Luther schrieb einmal: „Das Papsttum ist gegründet und gestiftet auf teuflische Lügen."[3] Vielleicht beginnt doch endlich der eine oder andere Protestant sich zu fragen, ob Luthers Ausspruch nicht vielmehr auf seine „evangelische Reformation" passe? Durch den ganzen Abschnitt hindurch haben wir Luther nach dem von ihm schon im Jahre 1520 ausgesprochenen Grundsatz: „gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Papsttums i s t a l l e s e r l a u b t", und zwar wie er sagt: „zum Heil der Seelen",[4] handeln sehen. Und dieser Grundsatz kam im Jahre 1540

[1] Erl. 24, 336.
[2] Opp. var. arg. VII, 493, zum J. 1529.
[3] Erl. 25, 216.
[4] Enders, II, 461, und oben S. 126.

in seinen Worten zum Ausdruck: „Was wäre es, ob einer schon um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gute starke Lüge täte?“[1] Die Lüge war sein Bundesgenosse, um seinen Zweck, das Papsttum mit dessen besten Hilfstruppen, den Orden, soweit es an ihm lag, zu vernichten. Darum machte es ihm keinen Skrupel, zu proklamieren, Nutz- und Hilfslügen seien nicht wider Gott,[2] trotzdem er, der dem Papsttum die Lügen zuschrieb, zum Geständnis genötigt war, „die Mönche wollten, daß die Wahrheit unter allen Umständen gesagt werde“.[3]

Luthers Lügen haben recht eigentlich in seiner Schrift über die Mönchsgelübde Triumphe gefeiert. Es ist für den sittlichen Zustand so vieler Ordensleute bezeichnend, daß sie sich durch sie fangen ließen. Doch wird sich darüber derjenige nicht wundern, welcher das frühere und spätere Leben derselben kennt! Es ist bezeichnend für die „evangelische Kirche“, daß in ihr diese völlig faule Schrift, voll von Trugschlüssen, Widersprüchen, Lügen und Verleumdungen, ein so großes Ansehen genießt, und daß hinsichtlich der einschlägigen Fragen ihre Bekenntnisschrift, die Augustana, auf sie aufgebaut ist!

Wer mit List und Lüge so umspringt, wie Luther, so daß er das von ihm angeführte Sprichwort: „wer gerne lügt, der muß auch lügen, wenn er die Wahrheit sagt“,[4] an sich wie selten einer bewahrheitet hat; derjenige, welchem kaum ein Mittel zu schlecht ist, um seinen Lehrsätzen gegen die Kirche bei andern Eingang zu verschaffen: ist er nicht auch fähig, sollte er es zweckentsprechend finden, über sein eigenes früheres Leben zu lügen? Wir haben ihn bereits auf Unwahrheiten betreffs desselben ertappt. Wie, wenn dasjenige, was der spätere Luther über sein früheres Ordensleben aussagt, zum großen Teil ein Roman wäre, und zwar hauptsächlich jener Teil, der bei den Lutherbiographen und den übrigen ihnen folgenden protestantischen Theologen die Grundlage für den werdenden Luther bildet? Haben die vorausgehenden Untersuchungen die Antwort bereits vorbereitet, so werden die nächstfolgenden schrittweise es ermöglichen, eine bestimmte Antwort auf die ebengestellte wichtige Frage geben zu können.

---

[1] Oben S. 120.

[2] S. oben S. 121. Luther verteidigt auch sonst öfters die Erlaubtheit der Nutzlüge. Weitere Belege folgen im Verlauf des Werkes.

[3] Weim. XXVII, 12, 38, zum Jahre 1528: „Monachi in totum volunt dici veritatem.“

[4] Erl. 26, 3.

Zweiter Abschnitt.

Der Ausgangspunkt in der Entwickelung Luthers und sein neues Evangelium.

Der vorausgehende Abschnitt wurde von mir „als Einführung" überschrieben. Tatsächlich läßt uns kaum ein anderer Gegenstand Luthers Charakter, seine Taktik und Methode gegenüber der Kirche besser erkennen, als die Untersuchung über den Ordensstand in Luthers Auffassung. Zugleich aber bildet der genannte Abschnitt den besten Übergang zum gegenwärtigen, und zwar nicht bloß, weil schon der erste Paragraph desselben tief in Luthers Ordensleben eingreift, sondern vorzüglich deshalb, weil wir in diesem Abschnitt das theoretische Motiv, um dessentwillen Luther den Ordensstand mit seinen Gelübden und Übungen verwerfen mußte, kennen lernen. Das Evangelium Luthers mit dem Grundgedanken: Rechtfertigung und Sündenvergebung aus dem Glauben allein, hatte sowohl theoretisch als praktisch den Satz zur Folge: also sind die guten Werke und alles, was wir selbst uns auferlegen und tun, unnütz zur Seligkeit; ja wer die Werke als notwendigen Faktor im Heilswege betrachtet, übt sie „ohne Christi Blut", verleugnet also den Heiland und Erlöser, er setzt an Christi Stelle sein eigen Werk, er ist „ersoffen" im Werkdienst. Infolge davon mußte Luther nicht bloß das ganze christliche Leben im allgemeinen, sondern in demselben vor allem das Ordensleben als Werkgerechtigkeit und Werkheiligkeit verdammen. Kein Leben besitzt ja so viele Werke und Übungen als der Ordensstand. Und da sich der Ordensmann zu diesem Leben durch Gelübde verbindet, so wurde dem „Reformator" das Ordensleben natürlich zur Stätte des Unglaubens, zur Mördergrube, zu einem verfluchten Leben; denn die in demselben sind, leben, wie er sagt, nicht nach Christi Regel, sondern nach Menschensatzung, und wollen durch sie gerechtfertigt werden. Die schäbichte Mönchskappe hätten sie weit über die hl. Taufe erhoben und gepriesen. Die Ordensleute

galten ihm daher als die Werkheiligen κατ' ἐξοχήν, als die echten Idolalatrae. Sie waren für ihn der Ausbund der katholischen „Werkgerechtigkeit", und er gebrauchte deshalb als typischen Ausdruck für dieselbe: „Kappe und Platte". Von seinem irrigen Standpunkt aus völlig konsequent.

Von diesem Gesichtspunkte aus mußte Luther auch das katholische Lebensideal, nämlich die möglichst vollkommene Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe, verwerfen, da nach ihm die Erfüllung der Gottesliebe zum Gesetzeswerk gehört, und mithin im Gegensatz zu seinem Evangelium steht. Die Erfüllung jenes Gebotes erklärte er geradezu als eine Unmöglichkeit für uns, und er nahm hiermit allen guten Werken, werden sie nun im Kloster, oder außerhalb desselben geübt, ihre Wurzel und ihre Krone; namentlich der Ordensstand wurde dadurch zur Fratze.

Wenn es auch jedem klar ist, daß genannte Konsequenzen mit Notwendigkeit aus Luthers Begriff von seinem Evangelium, wie dies soeben prägnant gekennzeichnet wurde, fließen, so stehen wir damit doch erst am Anfange; denn es wirft sich uns sofort die Frage auf: wie ist Luther zu jenem Begriffe des Evangeliums gekommen? Mit anderen Worten: welches ist der Ausgangspunkt in der Entwickelung Luthers? An die Beantwortung dieser Frage schließt sich dann von selbst die Untersuchung über die Anfänge von Luthers Evangelium und dieses selbst, das in allen seinen Teilen näher bestimmt und erörtert werden muß.

Die soeben aufgeworfene Frage interessiert den protestantischen und den katholischen Lutherforscher gleichmäßig; aber beide gehen schon hier, am Beginne, in ihren Erörterungen und Schlüssen auseinander. Es handelt sich eben um Luthers Prämissen und Präambulum zu seinem „Umschwung". Diesen erblickt die protestantische, schon typisch gewordene Lutherlegende in den Schrecknissen des Klosterlebens, mit anderen Worten, in den Luther „angepriesenen Stützen", die aber unter seinen Händen zerbrochen seien, so daß der Boden unter seinen Füßen wankte. Luther sei ins Kloster getreten, um — „echt katholisch" — durch gehäufte Leistungen den strengen Richter für sich zu stimmen, ihn zu versöhnen und einen gnädigen Gott zu kriegen.[1] Alle Mittel herkömmlicher praktischer Frömmigkeit zur Erringung des Heils habe er anwenden dürfen, „alle Arten massiver Askese, alle Weisen der Kontemplation, alle Gaben höherer Mystik. Er beobachtete die Ordensregel mehr als peinlich, er fastete über Maß, er kasteiete sich, er gab sich endloser Versenkung hin, und er harrte in der

[1] So Harnack, Dogmengesch., 3. Aufl., S. 737 f.

Narkose der Verzückung, bis daß er glaubte, unter den Chören der Engel zu sein. Keine Werkmöglichkeit der alten Kirche zur Rechtfertigung in Vollkommenheit blieb unerschöpft. Aber was Luther eigentlich suchte, fand er nicht. Weder die Ermattung in Zerfleischung des Körpers, noch die verzückte zeitweilige Vereinigung mit einem pantheistisch verflüchtigten Gotte täuschten ihn hinweg über die immer mächtigere Forderung seiner Seele, ein persönlich-dauerndes Verhältnis zu Gott zu besitzen. Das Gegenteil geschah, je mehr alle Mittel der Kirche sich erschöpften, auch die der Sakramente und vornehmlich der Beichte, in der man ihn nicht verstand, umso schrecklicher ward die Einsamkeit, die Gottverlassenheit seiner Lage; er trieb dem Abgrund der Selbstverzweiflung zu und des Wahnwitzes"[1] u. s. w.

In diesen Worten ist der Hauptinhalt desjenigen, was den protestantischen Lutherforschern zufolge Luther zu seinem „Umschwunge" und zu seinem Bruche mit der Kirche geführt habe, ausgesprochen. Erwähnen auch manche nicht seine „Verzückungen", so vergißt doch keiner von ihnen seiner grauenhaften Abtötungen und Peinigungen, die er geübt habe, um den strengen Richter — denn außer diesem Begriff habe Luther sonst keinen von Gott und Christus gehabt — zu versöhnen. Ehe wir in den eigentlichen Gegenstand eintreten, wollen wir in einem eigenen Paragraphen diesen Hauptpunkt auf seine Wahrheit hin untersuchen. Der kundige Leser wird alsbald den Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitt herausfinden. Die Prüfung und Kritik anderer Elemente, die in der erwähnten protestantischen Lutherlegende enthalten sind, ergibt sich von selbst im Laufe unserer Untersuchungen.

1. Voruntersuchung über Luthers übermäßige Kasteiungen vor seinem „Umschwung", um den strengen Richter zu versöhnen.

Luther spricht in seinen Schriften und Predigten sehr oft von den schweren, fast todbringenden Kasteiungen, denen er sich im Kloster unterzogen habe, um sein Heil zu wirken, den strengen Richter zu versöhnen und sich den Himmel zu verdienen, — aber alles habe ihm nichts gedient, er sei trotzdem immer in Unruhe geblieben, ja schließlich zur Verzweiflung gekommen, bis ihn Gott selbst durch sein Licht und sein Evangelium von all dem erlöst habe. Es mögen hier vorläufig einige der hauptsächlichsten Aussprüche Luthers über diesen Punkt zum Erweise folgen.

---

[1] Lamprecht, Deutsche Geschichte, V, 225.

„Die Welt will entweder zu viel, oder gar nichts dem Leib abziehen. Wir meinten, wir wollten mit dem Abbrechen so viel verdienen, daß wir dem Blut Christi wollten gleichtun. So hab ich armer Narr geglaubt. Da wußte ich nicht, daß Gott wollte haben, ich sollte meines Leibes pflegen, und kein Vertrauen auf die Mäßigkeit setzen. Ich hätte mich erwürgt mit Fasten, Wachen und Frieren; mitten im Winter hatte ich eine geringe Kappen, erfror schier, so gar toll und toricht war ich." [1] „Warum habe ich im Kloster die größten Strengheiten ausgehalten? Weshalb habe ich meinen Körper mit Fasten, Wachen und Kälte beschwert? Weil ich darnach trachtete gewiß zu sein, durch solche Werke Vergebung der Sünden zu erlangen." [2] „Ich war auch so, daß ich mir durch Fasten, Abbruch, Schwere der Arbeiten und der Kleider fast den Tod zugezogen habe, so daß der Leib gräulich verderbt und ausgemergelt war." [3] „Wir haben vor dieser Zeit im Papsttum geschrieen um die ewige Seligkeit, wir haben für das Reich Gottes uns sehr wehe getan, ja wir haben unsere Leiber schier getötet nicht mit Schwertern oder äußerer Wehr, sondern mit Fasten und Kasteiung des Körpers; da haben wir gesucht, haben angeklopft Tag und Nacht. Und ich selbst, wo ich nicht mittels des Trostes Christi durch das Evangelium wäre erlöst worden, hätte ich nicht zwei Jahre leben können: also zermarterte ich mich und floh vor dem Zorne Gottes; und es mangelte auch nicht an Tränen und Seufzen. Wir richteten aber nichts aus." „Da wir Mönche waren, haben wir mit unseren Kasteiungen nichts ausgerichtet; denn wir wollten unsere Sünde und unser gottloses Wesen nicht erkennen, ja wir wußten von der Erbsünde nichts, und haben nicht verstanden, daß der Unglaube Sünde wäre." [4] „Ich habe mich nie können meiner Taufe trösten, sondern immer gedacht: O wann willst du einmal fromm werden und genugtun, daß du einen gnädigen Gott kriegest? Und bin durch solche Gedanken zur Möncherei getrieben und mich zermartert und zerplaget mit Fasten, Frieren und strengem Leben, und doch nichts mehr damit ausgerichtet, denn daß ich nur die liebe Taufe verloren, ja helfen verleugnen." [5]

In ähnlicher Weise kommt Luther oft auf seine schweren Kasteiungen und Abtötungen im Kloster zu sprechen, und wir werden alsbald ge-

[1] Erl. 19 (2. Aufl.), 419 f., zum 2. Dez. 1537.
[2] Opp. exeg. lat., V, 267, zum J. 1539.
[3] Ibid., XI, 123, zum J. 1545.
[4] Ibid., VII, 72 sq. nach 1540.
[5] Erl. 16, 90, zum J. 1535.

legentlich noch manche derartige Äußerungen aus seinem Munde vernehmen.[1] Merkwürdig ist aber, daß Luther erst in der Periode seit 1530 über diesen Punkt gesprächig wird; früher spricht er wohl von den papistischen und klösterlichen Abtötungen und Fasten, er gedenkt auch seiner eigenen vergeblichen Werke im Kloster; bezüglich seiner eigenen Abtötungen aber drückt er sich nicht etwa bloß sehr vorsichtig aus: er erwähnt sie gar nicht. Was ist der Grund davon? Ehe wir die Lösung zu geben versuchen, wollen wir Luthers Äußerungen über seine früheren Kasteiungen an der Strenge seines Ordens, an der kirchlichen Lehre und an seinen eigenen früheren Auffassungen abwägen.

A. Luthers Äußerungen über seine Kasteiungen im Kloster, abgewogen an der Ordensstrenge.

Luther schreibt wiederholt: „Ich selbst bin bei zwanzig Jahren ein Mönch gewesen und [habe] mich gemartert mit beten, fasten, wachen, frieren, daß ich allein möchte vor Frost gestorben sein und mir so wehe getan als ich nimmermehr tun will, ob ich gleich könnte",[2] ja, „daß mein nicht lange sollt gewesen sein, wenn ich darin blieben wäre".[3] Luther läßt aber mit sich handeln; denn andere Male äußert er sich: „Durch fast fünfzehn Jahre wurde ich, als ich Mönch war, abge-

[1] S. unten A und E.

[2] Erl. 49, 27 (J. 1539). Auch sonst spricht Luther von seinem 20jährigen abgetöteten Klosterleben, so Erl. 48, 306: „Die Mönche, der Papst und alle Geistlichen sprechen: Christus tuts nicht allein. Sie wollen nicht leiden, daß Christus allein unser Trost und Heiland sei, sondern man müsse unsere Werk auch dazu tun, in geistlichen Ständen leben und vollkommener sein denn andere Leute; gehen in Werken dahin, und wollen heilige Leute sein, und fahren gleichwohl alle zum Teufel. Aber wer glaubte, daß so viel Gottesdienste unter den Juden, Türken und Papisten sind, die so mit großem Ernst in der Welt getrieben werden (wie es mir im Papsttum auch nicht ist ein Scherz und Schimpf gewesen) alle sollen vergebens sein? Ich war auch ein ernster Mönch, lebte züchtig und keusch, ich hätte nicht einen Heller genommen ohne meines Priors Wissen, ich betete fleißig Tag und Nacht . . . Wohlan, wer glaubte, daß es sollt verloren sein, daß ich sollte sagen: die zwanzig Jahre, welche ich bin im Kloster gewesen, sind dahin und verloren, ich bin ins Kloster kommen um der Seelen Heil und Seligkeit, und um des Leibes Gesundheit, und ich meinte doch, ich kännte Gott den Vater gar wohl, und es wäre Gottes Wille, daß ich die Regel hielte und dem Abte gehorsam wäre: das sollte Gott gefallen, und das wäre den Vater und des Vaters Willen kennen? Aber der Herr Jesus Christus sagt hier das Gegenspiel und spricht: Wenn ihr mich nicht kennet, so kennt ihr auch den Vater nicht" (zum J. 1530—1532). S. auch nächste Anm.

[3] Erl. 49, 300 (1537): „Nachdem ich über zwanzig Jahre ein frommer Mönch gewest, täglich Messe gehalten, und mich so mit Beten und Fasten geschwächt, daß mein nicht lange sollt gewest sein" u. s. w.

müht durch tägliches Messelesen, und geschwächt durch Fasten, Wachen, Beten und andere äußerst schwere Arbeiten." [1] „Ich bin selbst 15 Jahre ein Mönch gewesen . . . und habe mich zermartert und zerplaget mit Fasten, Frieren und strengem Leben." [2]

Welche Bewandtnis hat es nun mit diesen Aussagen? Luther trat 1505 in den Orden, 1520 fiel er von der Kirche ab. Daß er also 20 Jahre lang als Mönch sich gemartert durch Beten, Fasten 2c. ist von vornherein ausgeschlossen; höchstens konnte er dies 15 Jahre lang getrieben haben. Aber auch damit ist's nichts; denn obwohl er 15 Jahre lang Mönch war, so hatte er wegen übermäßiger Beschäftigung wenigstens von 1516 ab nicht einmal mehr Zeit für das vorgeschriebene Gebet,[3] geschweige denn für eigenmächtige Fasten und Abtötungen. Übrigens haben wir ihn ja soeben selbst sagen hören, er hätte infolge der Kasteiungen nicht zwei Jahre lang gelebt, wäre er nicht durch das Evangelium davon befreit worden. Das Licht in St. Paulo war Luther aber wenigstens schon Ende 1515 aufgegangen. Er war mithin damals bereits befreit von den Kasteiungen.

Höchstens also zehn Jahre lang hat Luther im Kloster durch Fasten, Abstinenz, Härte der Arbeiten und der Kleider, durch Wachen, durch Frieren u. s. w. „sich zu Tod gemartert, wenn es länger gewährt hätte". [4] Was hat nun aber Luther mit diesen greulichen Abtötungen beabsichtigt? Wir wissen es bereits: er wollte gewiß werden und sein der Sündenvergebung und den strengen Richter versöhnen.[5] „Ich dachte ernst daran, durch meine Werke[6] die Gerechtigkeit zu erlangen;" er und andere hätten es sich im Kloster lassen „sauer werden", sie hätten sich „zersucht und zerplagt und haben (dadurch) das wollen erlangen, was Christus ist, auf daß sie selig würden. Was haben sie ausgerichtet? Haben sie ihn funden?" [7] Seit wann hat nun Luther die Ansicht, daß die Sündenvergebung und was damit verbunden ist, nicht durch was immer für eigene Werke, sondern durch reine Gnade, ohne Verdienst, von Gott gespendet werde? Harnack soll uns antworten: „So weit wir

---

[1] Opp. exeg. lat., XVIII, 226. Erl. 17, 139: „Ich bin auch 15 Jahre ein Mönch gewesen."

[2] Erl. 16, 90.

[3] S. oben S. 33.

[4] Erl. 31, 273.

[5] S. oben S. 351 f.

[6] Durch die eben genannten. Opp. exeg. lat. XVIII, 226.

[7] Erl. 48, 317.

Luthers Gedanken bei ihm zurückverfolgen können, nämlich bis in die ersten Jahre seiner akademischen Tätigkeit in Wittenberg, tritt uns entgegen, daß ihm die gratia Gottes die Sündenvergebung ist, die Gott sine merito spendet." [1] Harnack hat vollkommen recht. Schon in Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen aus dem Jahre 1510, die aus seinem zweiten Erfurter Aufenthalt stammen, und noch mehr in seinen Dictata zum Psalterium, 1513—1515 in Wittenberg vorgetragen, finden wir diese Ansicht. Somit konnte Luther seit jener Zeit die Kasteiung nicht mehr, um Sündenvergebung zu erlangen, angewendet haben. Zudem schreibt er in allen jenen Jahren den Kasteiungen niemals diesen Zweck zu, wie wir weiter unten sehen werden, sondern den richtigen, den er der katholischen Lehre entnommen hatte.

Die Kasteiungsjahre schrumpfen also von 20, 15 und 10 Jahren schon auf fünf zusammen. Sind nun aber wenigstens die ersten 5 Jahre von Luthers Klosterleben gesichert? Sehen wir zu, indem wir vorerst die Ordensstrenge zum Vergleiche heranziehen.

Eine Sache hat ihm in seinem Orden wahrhaftig nicht weh getan, nämlich der Habit. Er spricht zwar, wie wir gehört, von der Härte der Kleider. Wie ist dies jedoch möglich? Der Eremitenhabit war nichts weniger als strenge; derselbe sollte nach der Vorschrift wohlfeil und geringfügig sein,[2] ein hartes Kleid war jedoch nicht vorgeschrieben, es wird hart genannt im Vergleiche zu dem der Weltleute, und weil statt der Linnen Wollstoff am Leibe getragen wurde.[3] Wollkleider konnten indes Luther das Leben nicht schwer machen. Das anfängliche ungewohnte Unbehagen ist bald überwunden, und wer Wollkleider einmal trägt, wie ich aus Erfahrung weiß, wechselt sie nicht mehr gegen Linnen. Mir wären letztere eine Abtötung. Und die Eremiten hatten es hierin eher leichter als strenger. Was Luther über die Strenge und Härte der Kleider sagt, ist rein lächerlich, und zwar um so mehr, als er, wenn irgendwo, gerade hierin keine Ausnahme machen durfte, und er seine Kleider von demselben Stoffe tragen mußte, wie die übrigen Brüder.

So steht es auch bezüglich der Kälte und des Frostes, worüber er, wie wir gehört, später wiederholt klagt. Woher hat er denn für

---

[1] Lehrb. d. Dogmengesch., 3. Aufl., III, 738, Anm. 1.

[2] Constit. Staupitz., c. 24: „Fratres, exceptis femoralibus, iuxta carnem lineis non utantur, sed laneis tantum. Que tanto honestati nostre congruunt, quanto fuerint viliores." Ebenso die allgemeinen Constitutionen, z. B. die im Drucke Venetiis 1508, fol. 25.

[3] Darum heißt es Constit., c. 15: „asperitatem vestium".

7 Monate, d. i. für den Sommer, für das Ende des Frühjahres und den Anfang des Herbstes Kälte und Frost bestellt? Im Winter konnte er den Statuten gemäß sich wärmer bekleiden, damit er nicht Kälte leide.[1] Ebenso haben dieselben Statuten gut vorgesorgt gegen nächtlichen Frost auf dem Ruhelager.[2] Es unterliegt keinem Zweifel, daß für wenige Laien Erfurts hierin so gesorgt war, wie für die Eremiten daselbst. Hausrath schreibt zwar: „Luther lag unbedeckt in der kalten Zelle."[3] Aber wo sagt dies Luther? Am wenigsten an der von Hausrath angeführten Stelle.[4] Und hätte Luther es gesagt und getan, was bewiese dies? Im günstigsten Fall, daß diese Abtötung seine Schuld, nicht die der Kirche oder die der Ordensstrenge war, es bewiese, daß ihm die Diskretion gemangelt hat.

Kein Wunder, daß in den Konstitutionen bei Aufzählung der Strengheiten des Ordens die Kälte nicht erwähnt wird,[5] während die Nachtwachen daselbst nicht übergangen werden. Aber was versteht man darunter? Den nächtlichen Chor. Mit welchem Rechte konnte sich jedoch Luther darüber beklagen, da derselbe nicht bloß in allen Orden, sondern selbst an den Kathedralkapiteln in Übung war, welcher Gebrauch sich an manchen Kapiteln sogar noch bis in den Anfang des 18. Jhs. fortgesetzt hat? Aber war denn bei den Eremiten der Nachtchor besonders strenge? Nicht strenger als irgendwo anders: er umfaßte Matutin und Laudes, und zu Zeiten die kurzen Matutin und Laudes des Officium Marianum. Da haben wir es in unserem Kloster zu Graz strenger gehabt; nämlich am Schlusse des Offiziums war noch eine halbe Stunde Betrachtung, so daß die nächtlichen Vigilien durchschnittlich von 12 bis $1^1/_2$ Uhr gedauert haben, und zwar Winter und Sommer, mit Ausnahme der

[1] Constit. Staupitz., c. 24: „Sint preterea vestiarie in quolibet loco provise pelliceis et calceis nocturnalibus quantum cujuslibet conventus admiserit facultas, ne illis qui assidue divinis vacant desint necessaria, precipue hyemali tempore. Idcirco astringimus priores et procuratores ut illis tanto intendant diligentius, quo Ordinis honorem et divini cultus diligunt promotionem, neque enim fratres absque provisione corporis possunt perseverare in laudibus divinis." Dieses Statut wurde in Deutschland gerade wegen des strengeren Winters gegeben, und hatte schon in den allgemeinen Konstitutionen (c. 24) sein Fundament. Wäre Luther ein Franziskaner zur Zeit Bonaventuras gewesen, da hätte er sich allerdings über Kälte beklagen können. Der hl. Bonaventura erwähnt mit Recht die „afflictio frigoris et caloris". S. oben S. 60, Anm. 4.

[2] Ibid.

[3] Neue Heidelberg. Jahrbücher, VI, S. 181. Luthers Leben (1904), I, 34.

[4] Erl. 49, 27, die ich bereits S. 353 zitiert habe.

[5] S. oben S. 58, Anm. 2.

drei letzten Nächte der Karwoche. Und wurde dadurch mein und Anderer Körper übel zugerichtet und gemartert, so daß wir fast gestorben wären? So wenig, daß ich und andere den Nachtchor für das schönste in der Ordensobservanz angesehen haben, und zwar wegen des Lobes Gottes zur Zeit, während andere schlafen. Daß es sich hier um eine totbringende Abmarterung oder gar um eine Erwirkung von Sündenvergebung handeln sollte, kam uns nie in den Sinn, dazu waren wir zu gescheit. Jenen angeblichen Zweck lernte ich erst mehrere Jahrzehnte später aus Luther kennen.

Der wahre, frühere Luther dachte wie wir. Indem er den Vers des 118. Psalms: „ich war des Nachts eingedenk deines Namens, o Herr," auslegt, schreibt er im Jahre 1514: „Wer im Geiste lebt, dient Gott Tag und Nacht, denn der innere Mensch schläft des Nachts nicht mehr als bei Tag, ja weniger, besonders wenn zugleich der Körper wacht; der Geist ist ja bei Nacht empfänglicher für das Himmlische als bei Tag, wie die erfahrenen Väter uns gelehrt haben. Darum übt sich auch die Kirche heilsam des Nachts im Lobe Gottes,"[1] und zwar „ist es in der Kirche Sitte, um Mitternacht aufzustehen."[2] Ja, Luther steht sogar entschieden für die Früh-Betrachtung ein, von der in den Gewohnheiten seines Ordens keine Rede war, und er verlangt, um sie fruchtbringend zu machen, daß man sich abends nicht zerstreue, ja als Vorbereitung eine abendliche Betrachtung mache.[3] Und warum all das? Um Vergebung der Sünden zu verdienen? Um gerechtfertigt zu werden? O nein, sondern Gottes eingedenk zu sein.[4] Die Sündenvergebung ist reine Gnade Gottes. Gott, sagt Luther einige Blätter vorher mit dem hl. Augustin,[5] erwartet nicht unsere Verdienste, sondern seine Güte, um uns unsere Sünden zu vergeben und das ewige Leben zu verheißen. Und Luther selbst setzt hinzu: Der Glaube rechtfertigt uns.[6]

Übrigens waren die Schwachen, wie noch heutzutage (von den Kranken gar nicht zu sprechen), und die mit Arbeiten Überhäuften vom Nachtchor dispensiert. Eigenmächtige Nachtwachen waren von jeher

[1] Dictata super Psalt., Weim. IV, 334.

[2] Ibid., p. 335 zu: Media nocte surgebam ad confitendum tibi: „Nox . . . satis expresse ad literam hic notat surgendi morem in Ecclesia in media nocte."

[3] Ibid., III, 362. Vgl. IV, 474.

[4] Ibid., p. 361: „ut ad minus memores simus Dei de sero et mane, ut sic principium et finis nobis ipse sit."

[5] Enarr. in Psalm. 60, n. 9.

[6] III, 351: „quia fides iustificat nos".

untersagt. Hat Luther hierin zu viel getan, so war dies *seine* Schuld, und er hat gegen die Tugend der Diskretion gefehlt, worüber ich sogleich sprechen werde.

Viel wichtiger ist, was der spätere Luther über das strenge *Fasten*, welches zu erwähnen er nie unterläßt, da es dem früheren Luther fast den Tod zugezogen haben soll, erzählt. Nun sind aber die bei den damaligen Augustiner-Eremiten vorgeschriebenen Fasten, soweit Deutschland, speziell das Vikariat mit dem Kloster zu Erfurt (in welchem Luther die ersten Jahre verweilte), in Betracht kommt, *bedeutend* leichter als jene, welche in den *allgemeinen*, bereits abgeschwächten Konstitutionen des Ordens den Brüdern verordnet waren. Die Eremiten-Konstitutionen waren hinsichtlich der Fastenstatuten ein Gemisch der Franziskanerregel und der Dominikanerstatuten, das Übrige wurde nach eigenem Ermessen hinzugefügt. Die Franziskanerregel liegt der Bestimmung zu Grunde, daß die Kommunität vom Feste Allerheiligen (1. November) bis Weihnachten *strenges* Fasten beobachtete, d. h. nicht bloß Abstinenz vom Fleisch, sondern auch von Eiern, Käse und Milch; abends zur Collatio war nur ein Trunk mit Brot oder Früchten erlaubt. Dasselbe galt für die Zeit vom Sonntag Quinquagesima bis Ostern. Von Weihnachten bis Quinquagesima konnte dispensiert werden, so daß die Speisen selbst mit Fett zubereitet und, wie auch die übrige Zeit des Jahres (mit Ausnahme der Feiertage und gewisser Fasttage), Eier, Käse und Milch mit mehr als einmaliger Sättigung gebraucht werden durften.[1]

Die Kommunität der Eremiten eines Klosters sollte eigentlich — und hierin lagen die Dominikanerstatuten zu Grunde — das ganze Jahr hindurch vom Fleischgenuß sich enthalten. Aber schon in den alten Konstitutionen wurde dem Klostervorstand die Gewalt gegeben, die Brüder abwechselnd davon an einem Orte außerhalb des Refektoriums in der

---

[1] Constitut., ed. *Gabriel Venetus* (Venetiis 1508), cap. 22 (und damit stimmen die Hss. ziemlich überein): „A festo Omnium Sanctorum usque ad Nativitatem Domini, nullo labore vel occasione (excepto infirmitatis articulo) fratres non nisi semel, in cibariis tantum quadragesimalibus, reficiantur. A festo autem nativitatis domini usque ad Quinquagesimam possit prior, si quandoque sue discretioni videbitur, cum suis fratribus in ieiunio dispensare. Frater vero, qui ieiunium a festo Omnium Sanctorum usque ad Nativitatem Domini presumpserit violare (quia postpositis Dei reverentia et timore, tam honestum et religiosum mandatum ordinis infringere non veretur), pro qualibet die qua ieiunium fregit, tribus diebus continuis infra duas hebdomadas a fractione ipsius ieiunii in pane tantum et aqua ieiunet in medio refectorii super nudam terram sedens. Priores quidem et visitatores et provinciales faciant dictam penitentiam ab omnibus delinquentibus inviolabiliter observari“ etc.

Weise zu dispensieren, daß wenigstens die Hälfte der Kommunität im Refektorium zurückblieb und daselbst Fastenspeisen aß. Die Dispens durfte nur nicht zu oft eintreten.[1] Aber selbst diese Erleichterung schien noch zu geringe, so daß unter dem General Thomas von Straßburg das Generalkapitel zu Paris im Jahre 1345 es dem Ermessen des Klostervorstandes überließ, wie viele Brüder im Refektorium bleiben sollten, um den Statuten zu genügen; nur dürfe ein Bruder nicht öfters als dreimal in der Woche außerhalb des Refektoriums Fleisch essen, während die Lektoren und die mit Beschäftigungen Überhäuften wenigstens dreimal im Refektorium mit dem Konvente speisen sollten. Das Generalkapitel gab dann den Klostervorständen die Mahnung, sie möchten streben in den Klöstern eine derartige Lebensweise einzurichten, „daß sie und andere Brüder, sowohl die starken als die schwachen, dieselbe ertragen könnten".[2]

Hätten schon diese Klosterschriften dem jungen Luther keine Schmerzen bereiten können, so noch weit weniger jene Konstitutionen, denen er tatsächlich seit seinem Klostereintritt in Erfurt unterworfen war, nämlich jene des Staupitz vom Jahre 1504. In ihnen ist alles gemildert und vereinfacht. Zwar hören wir noch die Vorschrift, die Brüder sollen von Allerheiligen bis Weihnachten, und von Quinquagesima bis Ostern fasten, aber das Jejunium wird nicht, wie in den allgemeinen Konstitutionen, mit „cibariis quadragesimalibus" vorgeschrieben, d. h. nicht als strenge, sondern als einfache Fasten mit einmaliger Sättigung, so daß man Milch und Eier gebrauchen durfte. Das bezog sich auch auf die Freitage und andere kirchliche Fasttage des Jahres. Außerhalb dieser Zeiten aß die Kommunität Fleisch, von dem sie sich nur noch an Mitt-

[1] Ibid.: „Fratrum extra locum nullo modo vel causa aliqua carnes manducent, nisi tam gravi et evidenti sint infirmitate detenti et gravati, quod de consilio medicinae (sic) non possint sine periculo ab esu carnium abstinere. In loco vero ordinis prior in esu carnium dispensare possit cum debilibus, minutis et quotidianis laboribus occupatis; et si aliquando sue discretioni videatur cum aliqua parte fratrum sui conventus in esu carnium dispensandum, ita modeste et religiose cum eis alternative dispenset, quod nulli ex eis ex dispensatione huiusmodi oriatur materia murmurandi. Refectorium namque saltem a medietate fratrum nulla hora reficiendi modo aliquo deseratur. Talis tamen dispensatio non sit crebra."

[2] Diese Additiones super Constitutionibus des Pariser Kapitels hat Gabriel Venetus der Ausgabe der alten Konstitutionen angehängt (fol. 40—44). Fol. 41 heißt es unter anderem zum 22. Kapitel: „Exhortantes priores et procuratores locorum, ut ipsi studeant talem vitam facere in conventibus, ut eam ipsi aliique fratres, tam fortes quam debiles, valeant supportare." Diese Mahnung ist auch in den Text der späteren Konstitutionen, z. B. in die des Jahres 1547 (Romae 1551) mit neuen bedeutenden Milderungen übergegangen (fol. 14^b, c. 23).

wochen enthalten mußte.[1] Staupitz schließt das äußerst kurze Kapitel mit der Mahnung ab, die Brüder sollen das Wort der Regel während des Essens nicht vergessen: „Zähmet euer Fleisch mit Fasten und Enthaltung von Speise und Trank, soweit es euere Gesundheit erlaubt." Die Staupitz'schen Konstitutionen waren für nördliche Gegenden berechnet und knüpften an die bereits daselbst bestehenden Ordensgebräuche an, was schon aus der Bestimmung über das Fasten am Karfreitag hervorgeht.[2]

Die Ordensfasten konnten dem jungen Luther im Noviziat und Klerikat zu Erfurt in keiner Weise geschadet oder gar das Leben verkürzt haben. Aus dem Schlußsatze des Kapitels über das Fasten (den er übrigens beim Lesen der Regel auch sonst wenigstens einmal in der Woche zu hören bekam) lernte er zudem, daß dasselbe nicht zur Sündenvergebung, sondern zur „Bezähmung des Fleisches" eingesetzt sei, und man es nicht unbesonnen, sondern mit Diskretion üben dürfe, „soweit es eben die Gesundheit erlaubt". Die im ganzen Eremitenorden als offiziell angenommene Auslegung der Regel durch Hugo von St. Viktor[3] bemerkt ausdrücklich zu dieser Stelle, daß in ihr die Tugend der Diskretion empfohlen werde; denn ohne sie gehe alles Gute verloren. Wer sein Fleisch über Gebühr abtöte, heißt es weiter, töte seinen Mitbürger; in jeder Abtötung müsse man immer bedacht sein, daß die Untugenden, nicht das Fleisch getötet werde.[4]

---

[1] Constit., c. 22: „Fratres nostros a festo Omnium Sanctorum usque ad Domini Natalem et a dominica Quinquagesime usque ad dominicam Resurrectionis, singulis etiam sextis feriis anni, atque statutis ab ecclesia diebus, adjuncta vigilia S. Augustini jejunio astringimus. Et ne in locis Ordinis (d. h. in den Ordenshäusern) quartis feriis carnes vescant prohibemus."

[2] „In parasceve autem conventus consuetudinibus suis laudabiliter hactenus practicatis relinquimus." In den allgemeinen Konstitutionen wurde einfach (wie in den Dominikanerstatuten) gesagt: in pane et aqua tantum reficimur.

[3] Eben deshalb folgt in den Sammlungen der Konstitutionen (z. B. Hs. zu Verdun Nr. 41, Ausgaben von 1508 und 1551) die „Expositio Hugonis de S. Victore super Regulam b. Aug." unmittelbar auf den Text der Regel, vor den Konstitutionen.

[4] Hugo schreibt unter anderem daselbst: „Ne caro possit praevalere, spirituales viri per virtutem spiritus eandem concupiscentiam debent reprimere, quia quando caro domatur, spiritus roboratur. Sed cum adjungitur: ‚quantum valetudo permittit', virtus discretionis commendatur; pereunt enim ipsa bona, nisi cum discretione fiant. Tantum ergo debet quisquam carnem suam domare per abstinentiam, quantum valetudo permittit naturae. Qui carnem suam supra modum affligit, civem suum occidit ... In omni abstinentia hoc semper attendendum est, ut vitia extinguantur, non caro" (bei *Migne*, Patr. l., t. 176,

Sollten also Luther als jungem Ordensmann die Ordensfasten nicht genügt haben, so daß er eigenmächtig solche über alles Maß übernommen und zugleich geglaubt hätte, damit die Sündenvergebung zu verdienen und gerechtfertigt zu werden, so war das einzig und allein *seine* Schuld. Oder war hierin die Ordensauffassung im Widerspruch mit der katholischen Lehre, so daß nach dieser überhaupt die Kasteiungen, nicht allein das Fasten, um den von Luther angeblich intendierten Zweck zu erreichen, über alles Maß, selbst bis zur Schädigung der Gesundheit und des Lebens geübt werden dürfen; ja sollen die katholischen Lehrer bis Luther nichts gewußt haben von der Tugend der Diskretion und von dem wahren Zwecke der Kasteiungen? Wurde also Luther durch sie zu seinen wahnsinnigen Bußübungen, von denen er später, wie wir sehen, fortwährend spricht, verleitet? Die Antwort bietet die folgende Unterabteilung.

B. Anschauungen der katholischen Lehrer bis Luther über die Kasteiungen und die Diskretion.

Das ganze christliche Altertum bis zu Luther zeugt *gegen* die Auffassung, daß man die Bußwerke zum Zwecke der Sündentilgung, um Gott und den Erlöser, kurz sein Heil zu finden, und eben deshalb maßlos üben dürfe und solle.

Wie in vielen anderen Punkten, so wurde *Cassian* auch bezüglich der Lehre über die Kasteiungen ein weiser Lehrmeister für die Nachwelt im Ordensleben. Wir wissen bereits, daß er den Bußwerken nur eine untergeordnete Rolle auf dem Wege der Vollkommenheit zuschreibt, sie nur als Mittel im Dienste derselben betrachtet.[1] Er erhebt sich schon in der ersten seiner berühmten Conlationes, die im ganzen Mittelalter gelesen und zitiert wurden, gegen das Übermaß und die Unordnung in Fasten, Wachen und Gebeten, als gegen Täuschungen des bösen Feindes;[2] er

p. 393). S. dazu im nächsten Absatz, S. 363 f., die korrespondierenden Stellen *Gregors des Großen* und *Bernhards*.

[1] S. oben S. 135. Dazu vgl. noch Cassians Conlatio I, 2, 3: „Habet ergo et nostra professio scopon proprium ac finem suum, *pro quo* labores cunctos non solum infatigabiliter, verum etiam gratanter impendimus, ob quem nos ieiuniorum inedia non fatigat, vigiliarum lassitudo delectat, lectio ac meditatio scripturarum continuata non satiat, labor etiam incessabilis nuditasqea et omnium privatio, horror quoque huius vastissimae solitudinis non deterret" etc.

[2] Conlatio I, 20: „diabolus cum paracharaximis nos conatur inludere . . . immoderatis inconpetentibusque jejuniis seu vigiliis nimiis vel orationibus inordinatis vel incongrua lectione decipiens ad noxium pertrahit finem."

führt dies aber besonders in der zweiten Conlatio aus und behandelt daselbst die Tugend der Diskretion. Viele, schreibt er, seien durch indiskrete Bußübungen, z. B. Fasten und Wachen, getäuscht worden; sie hätten die Tugend der Diskretion, welche das Auge und Licht des Körpers im Evangelium genannt werde, und die goldene Mittelstraße, nicht zu viel, nicht zu wenig lehre, vernachlässigt.[1] Cassian tritt mehr für das Weniger, als für das Zuviel ein; denn „größere Verheerung richtet die ungeordnete Enthaltsamkeit an, als die zu nachsichtige Sättigung. Von dieser kann man nämlich mittels einer heilsamen Zerknirschung zum Maße der Strenge sich erheben, von jener nicht."[2] Jeder müsse bei den Abtötungen auf „die Fähigkeit seiner Kräfte sowohl des Körpers als auch seines Alters" sehen.[3]

Schon vor Cassian hat der strenge hl. Basilius dieselben Grundsätze ausgesprochen, und er empfiehlt die φρόνησις (Besonnenheit, Diskretion), ohne welche auch das scheinbar Gute, sei es wegen der Unzeit, sei es wegen nicht Maßhalten, zur Untugend werde.[4] In diesem Sinne nennt der Patriarch der Mönche des Abendlandes, der hl. Benedikt, die Diskretion „die Mutter der Tugenden; sie lehre in allem Maß halten".[5]

Der hl. Hieronymus, welcher, wie bekannt, sich in allen Abtötungen geübt hat, ereifert sich gegen das unbesonnene Fasten: „Vorzüglich im zarten Alter billige ich nicht zu langes und übertriebenes wochenlanges Fasten, wobei Öl in der Speise und Obst verboten ist. Ich habe aus Erfahrung gelernt, daß das Eselchen, wenn es müde ist auf dem Wege, gern auf Abwege gerät."[6] Schon mit diesen letzten

---

[1] Conlatio II, 2 sagt Abt Antonius: „Saepenumero acerrime jejuniis seu vigiliis incubantes ac mirifice in solitudine secedentes . . . ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare, summumque fervorem et conversationem laudabilem detestabili fine concluserint . . . Nec enim alia lapsus eorum causa deprehenditur, nisi quod minus a senioribus instituti nequaquam poterunt rationem discretionis adipisci, quae praetermittens utramque nimietatem via regia monachum docet semper incedere, et nec dextra virtutum permittit extolli, i. e. fervoris excessu iustae continentiae modum inepta praesumptione transcendere, nec oblectatum remissione deflectere ad vitia sinistra concedit . . . Haec namque est discretio, quae oculus et lucerna corporis in Evangelio nuncupatur."

[2] Ibid., c. 17. Vgl. c. 16.

[3] Ibid., c. 22.

[4] Constit. monast., c. 14. *Migne*, Patrol. gr., t. 31, p. 1377.

[5] Regula, c. 64 in *Migne*, Patr. l., t. 65, p. 882.

[6] Ep. 107, ad Laetam, a. 10: „. . . Experimento didici, asellum in via, cum lassus fuerit, diverticula quaerere."

Worten spricht er einen allgemeinen Grundsatz aus, den er auch anderwärts anwendet, um das Gefährliche der Überspanntheit auf diesem Gebiete darzutun.[1] Es sei, schreibt er, gegen die Würde der vernünftigen Natur, durch Fasten und Wachen seinen Sinnen zu schaden, oder selbst durch (unbesonnenes) Absingen der Psalmen und der Offizien dem Wahnsinn oder der Traurigkeit zu verfallen.[2] Was hier selbst von dem vorgeschriebenen Psalmengesang gesagt wird, das deutet der hl. Peter Chrysologus hinsichtlich der vorgeschriebenen Fasten an, indem er predigt: „Das Fasten geschehe in gleichmäßiger Weise und entspreche der Absicht der Einsetzung, zur Züchtigung nämlich des Leibes und der Seele. Wenigstens wage, wer nicht zu fasten vermag, nicht einen neuen Gebrauch einzuführen, sondern bekenne seine Gebrechlichkeit als den Grund seiner Milderung und suche die durch mangelhafte Fasten entstehende Lücke durch Almosen zu ersetzen; denn der Herr wird auch denjenigen nicht zu den Seufzern verurteilen, welcher zum eigenen Heile die Seufzer der Armen erlöst.“ [3]

Den soeben ausgesprochenen Zweck der vorgeschriebenen Fasten besitzen aber alle, auch die selbst gewählten Bußwerke, wie wir in der vorigen Unterabteilung durch Hugo von St. Viktor belehrt wurden. Er referiert dabei stillschweigend nur die Mahnung Gregors des Großen: „Durch die Enthaltsamkeit sind die Gelüste des Fleisches, nicht aber das Fleisch selbst zu töten.“ [4]

Der hl. Bernhard, dieser große Lehrer des geistlichen Lebens, den Luther zu Zeiten über alles stellte, geht nur auf den hl. Benedikt zurück, wenn er die Diskretion die Mutter und die Lenkerin aller Tugenden nennt, ohne welche die Tugend zum Laster werde.[5] Gleichwie

[1] Ep. 125, ad Rusticum, c. 16: „Sunt qui humore cellarum, immoderatisque ieiuniis, taedio solitudinis, ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam, et Hippocratis magis fomentis, quam nostris monitis indigent.“ Ähnlich c. 7, wo er ermahnt, daß das Fasten mit Maß geübt werden solle.

[2] „Nonne rationalis homo dignitatem amittit, qui ieiunium vel vigilias praefert sensus integritati; ut propter Psalmorum atque officiorum decantationem amentiae vel tristitiae quis notam incurrat?“ Dieser Ausspruch fand auch die Billigung des hl. Thomas In ep. ad Rom. c. 12, lect. 1.

[3] Sermo 166 (*Migne*, Patr. l., t. 52, p. 636), über das vierzigtägige Fasten.

[4] Moral. XX, c. 41, n. 78: „Per abstinentiam quippe carnis vitia sunt extinguenda, non caro.“ Dies wiederholt er ibid. XXX, c. 18, n. 63; In Ezech. I, homil. 7, n. 10 u. ö.

[5] Sermo 3 in Circumcis.: (*Migne*, Patrol. l., t. 183, p. 142, n. 11): „Necesse est lumine discretionis, quae mater virtutum est, et consummatio perfectionis.“

ferner nichts unseliger sei, als um der Leute willen sein Fleisch durch Fasten und Wachen abzutöten, so sei es auch gefehlt, ohne Diskretion (selbst wenn man es um Gott tut) sein Fleisch zu stark zu züchtigen, wodurch wir die Gesundheit verlieren.' Wir müssen, sagt er, den Körper und seine Ertragsfähigkeit berücksichtigen, damit nicht, „indem wir den Feind zu unterjochen suchen, wir den Mitbürger töten. Erhalte deinen Körper zum Dienste des Schöpfers."[1] Es ist derselbe Gedanke, dem wir oben bei Hugo von St. Viktor begegnet sind. Der Heilige spricht sich scharf gegen den unbesonnenen Eifer der Neuangekommenen aus, denen die Ordensfasten und Ordensdisziplin, das vorgeschriebene Maß im Wachen, in den Kleidern und in den Speisen, als zu leicht nicht genügten, welche die eigenen Aufsätze dem Allgemeinen vorzogen und mehr tun wollten. Er fürchtet, sie würden im Fleische enden, obwohl sie im Geiste angefangen haben.[2] Ganz anders jene, welche das Allgemeine dem Besonderen, dem Eigenen, vorziehen. Auf sie bezieht sich das im späteren Mittelalter oft wiederholte Wort des Heiligen: „Du kannst fast in allen klösterlichen Gemeinden Männer finden voll des Trostes, überströmend von Freude, immer voll Anmut und Heiterkeit, inbrünstigen Geistes, denen die Zucht lieb, das Fasten angenehm, die Nachtwachen kurz, die Handarbeit ergötzlich und endlich alle Strenge dieser hl. Versammlung erquickend erscheint."

Auch in den anderen klösterlichen Instituten, wie z. B. im strengen Karthäuserorden, galt es als Grundsatz, sich mit den allgemeinen Abtötungen und Wachen zufrieden zu geben; nur mit Gutheißung des Priors war ein Mehr erlaubt.[4]

Von Bernhard weicht Wilhelm *de St. Thierry* keinen Schritt weit ab, wenn er schreibt: „Den Körper muß man zu Zeiten züchtigen, aber nicht verderben. Denn die körperliche Übung ist wenig nütze; aber die Gottseligkeit ist zu allem nütze (1. Tim. 4, 8)."[5]

In Cant. Serm. 49, n. 5: „discretio omni virtuti ordinem ponit . . . Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectuum et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium erit."

[1] De diversis Sermo 40 (*Migne*, l. c., p. 651, n. 7).

[2] In Cant. Sermo 19, n. 7 (ibid., p. 866).

[3] Sermo 5 De ascensione Domini, n. 7 (ibid., p. 318).

[4] Statuta antiqua, 2ª pars, c. 15, n. 25; Statuta Guigonis Carthus., c. 35: „Abstinentias vero vel disciplinas vel vigilias seu quelibet alia religionis exercitia, que nostre institutionis non sunt, nulli nostrum nisi priore sciente et favente facere licet."

[5] Ep. ad fratr. de Monte Dei, I, c. 11, n. 32 (*Migne*, t. 184, p. 328).

Der hl. Thomas von Aquin lehrt, die ebengenannte Schriftstelle auslegend, daß „die körperliche Übung des Fastens und dergleichen ihrer Natur nach nicht ein Gut, sondern Strafe (poenalia) ist; denn hätte der Mensch nicht gesündigt, so wäre von all dem nichts gewesen. Jene Übungen sind arzneiliche Güter (bona medicinalia). Wie nämlich der Rhabarber gut ist, insofern er von der Galle erleichtert, so auch jene Übungen, insofern sie die Begierden hemmen" (comprimunt).[1] Darin liege auch teilweise der Grund, weshalb Christus nicht so stark gefastet und Abtötungen geübt hat wie Johannes der Täufer. „Jesus Christus gab uns das Beispiel der Vollkommenheit in all demjenigen, was zum Heile an sich gehört; die Abtötung in Speise und Trank gehört aber nicht zum Heile, nach Röm. 14, 17, wo es heißt: Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank." [2]

Da erst begreift man die Notwendigkeit der Diskretion und des Maßhaltens in den Abtötungen und Kasteiungen. „Das Gut des Menschen und seine Gerechtigkeit", schreibt derselbe Lehrer,[3] „besteht hauptsächlich in den innern Akten, in Glaube, Hoffnung und Liebe, nicht in äußeren. Die ersteren verhalten sich wie der Zweck, der an sich gesucht wird, die letzteren aber, durch welche die Körper Gott dargebracht werden, ver-

[1] In ep. 1 ad Tim., c. 4, lect. 2. Thomas macht darauf die richtige Bemerkung: „Corporalis exercitatio ieiunii et huiusmodi ad modicum utilis est, quia tantum ad morbum peccati carnalis, non spiritualis, quia aliquando propter abstinentiam homo iracundiam, inanem gloriam et huiusmodi incurrit."

[2] 3. p. qu. 40, a. 2 ad 1. Ähnlich Birgitta, Extravagantes, 6, 122.

[3] In ep. ad Rom. c. 12, lect. 1: „Aliter se habet homo justus ad interiores actus, quibus Deo obsequitur, et ad exteriores; nam bonum hominis et iustitia eius principaliter in interioribus actibus consistit, quibus scil. homo credit, sperat et diligit, unde dicitur Luc. 17, 21: ‚Regnum Dei intra vos est'; non autem principaliter consistit in exterioribus actibus. Rom. 14, 17: ‚Non est regum Dei esca et potus'. Unde interiores actus se habent per modum finis, qui secundum se quaeritur; exteriores vero actus, ad quos Deo corpora exhibentur, se habent sicut ea quae sunt ad finem. In eo autem quod quaeritur tamquam finis, nulla mensura adhibetur, sed quanto maius fuerit, tanto melius se habet; in eo autem quod quaeritur propter finem, adhibetur mensura secundum proportionem ad finem, sicut medicus sanitatem facit quantum potest; medicinam autem non tantum dat quantum potest, sed quantum videt expedire ad sanitatem consequendam. Et similiter homo in fide, spe et in caritate nullam mensuram debet adhibere, sed quanto plus credit, sperat et diligit, tanto melius est, propter quod Deut. 6, 5: ‚Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo'. Sed in exterioribus actibus est adhibenda discretionis mensura per comparationem ad caritatem." Er führt dann die oben S. 363, Anm. 2, zitierte Stelle des hl. Hieronymus an.

halten sich wie Mittel zum Zwecke. In dem, was als Zweck gesucht wird, wird kein Maß angewendet; je mehr, desto besser. In jenem aber, was um des Zweckes willen gesucht wird, da wendet man Maß an im Verhältnis zum Zwecke. Der Mensch soll in Glaube, Hoffnung und Liebe kein Maß einhalten; wohl aber muß er in den äußeren Akten das Maß der Diskretion im Verhältnis zur Liebe anwenden."

Daraus ergeben sich andere Aussprüche des hl. Thomas über die Kasteiungen. „Die Abtötung des Körpers durch Wachen und Fasten ist Gott nicht angenehm, außer insofern sie ein Tugendwerk ist, und das ist die körperliche Abtötung nur dann, wenn sie mit gehöriger Diskretion geschieht, daß nämlich die Begierlichkeit gezügelt, die Natur aber nicht zu sehr beschwert und gedrückt werde."[1] „Die gesunde Vernunft erlaubt nicht, sich so viele Speise zu entziehen, daß die Natur zerstört werde."[2] Unter Bezug auf die Conlat. Patrum von Cassian lehrt er, daß nicht jener Orden höher steht, welcher eine größere Strenge besitzt, sondern derjenige, welcher sie mit größerer Diskretion zum Zwecke des Ordens ins richtige Verhältnis bringt.[3] Die Strengheiten sind ja in den Orden nur eine Zutat, und haben zum Zwecke, die Einzelnen von den Lastern ferne zu halten und ihnen den Fortschritt im Tugendleben zu erleichtern;[4] sie haben zum Zwecke, sich selbst zu zügeln (ad refrenandum seipsum).[5]

Der hl. Thomas hat in dem Vorhergehenden die Lehre der katholischen Vorzeit und seiner eigenen Periode über den Zweck und die Dis-

[1] 2. 2. qu. 88, a. 2 ad 3: „dicendum quod maceratio proprii corporis puta per vigilias et jejunia non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis, quod quidem est, inquantum cum debita discretione fit, ut scil concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur."

[2] Ibid. qu. 147, a. 1 ad 2: „Non ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit." Er führt dafür den hl. Hieronymus an: „De rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel somni penuria corpus immoderate affligit." Die Stelle ist genommen aus De consecrat., V, Non mediocriter, c. 24. Der betreffende Kanon stammt jedoch zumeist aus Regula Monachorum, bei *Migne*, Patr. l., t. 30, p. 330 sqq., wo c. 13 (p. 353) ebenfalls das „ne quid nimis" hinsichtlich des Fastens anempfohlen wird.

[3] 2. 2. qu. 188, a. 6 ad 3. S. oben S. 178, Anm. 3.

[4] Contra retrahentes a religionis ingressu, c. 6: „Adduntur etiam in religionis statu multae observantiae, puta vigiliarum, jejuniorum et sequestrationis a saecularium vita, per quae homines magis a vitiis arcentur, et ad virtutis perfectionem facilius promoventur."

[5] 1. 2. qu. 108, a. 4, ad 3.

kretion bei Anwendung der Bußwerke zum Ausdruck gebracht. Darum finden wir hierin zwischen ihm und anderen Lehrern auch nicht die geringste Verschiedenheit, was, wie bekannt, in mehreren anderen Punkten sich nicht sagen läßt. Berücksichtigen wir aber trotzdem noch einige der bedeutendsten Lehrer bis hin zu Luther.

Der ältere Zeitgenosse des hl. Thomas, der im Mittelalter so viel benützte Franziskaner David von Augsburg, weist wie die übrigen geistlichen Lehrer den Kasteiungen ihren richtigen Platz im Ordensleben an. Er ist gegen jene Ordensleute, welche dieselben für das Höchste in der klösterlichen Observanz halten, dabei aber das Eigentliche, den geistlichen Fortschritt in den Tugenden, vernachlässigen. Diese bleiben immer dürre und bitter, gewöhnlich sind sie strenge in der Beurteilung der Übrigen.[1] David warnt, wie alle seine Vorgänger, die Neueingetretenen vor indiskreter Kasteiung des Körpers, „durch welche dieser verderbt wird, die Kräfte und Sinne schwinden, der Geist getötet und der ganze geistliche Fortschritt zerstört wird."[2] Mit Bezug auf Röm. 12, 1 (rationabile obsequium vestrum) führt er dazu die Glosse des Lombardus an: „i. e. cum discretione, ne quid nimis sit (nicht zu viel), sed cum temperantia vestra corpora castigetis, ut non naturae defectu cogantur dissolvi, sed vitiis mori,"[3] und das Wort des bereits oben zitierten hl. Gregor des Großen."[4]

Es ist immer dasselbe. Der hl. Bonaventura schreitet in denselben Fußtapfen einher, wenn er schreibt, daß in der Ordensdisziplin betreffs des Silentiums, der Nahrung, der Kleidung, der Arbeit, der Wachen u. s. w. nicht eine solche Heilskraft bestehe, „als wenn ohne dieselben kein Heil wäre".[5] Was speziell die Leibesabtötung betreffe, so gefalle sie Gott nicht an sich, sondern nur insofern dabei auch die Strafe des geistlichen Schmerzes ist. Und er stellt als Regel den bis zu ihm

[1] *David de Augusta*, De exterioris et interioris hominis compositione (ed. Quaracchi 1899), p. 80: „. . . qui duram vitam in corporali exercitatione servant, affligentes corpora sua ieiuniis, vigiliis et aliis laboribus corporalibus, et putant hoc summum in Religionis observantia esse, et interioris dulcedinis ignari, de veris virtutum studiis, quae in spiritu et mente sunt, parum curant. Hi, quia in se sicci sunt et aliis in iudicando severi solent esse, bene amari et amaricantes dici possunt."

[2] Ibid., p. 162.

[3] S. *Migne*, Patr. l., t. 191, p. 1496.

[4] Ibid. Ich empfehle dem Leser die weiter folgende so vernünftige Ausführung Davids zur Lektüre.

[5] De sex alis Seraphim. c. 2, n. 7 (Opp. ed. Quaracchi, VIII, 134).

hin vom christlichen Altertume ausgesprochenen Grundsatz auf, man solle in der Kasteiung des Körpers die Mittelstraße einhalten, nicht zu milde sein, auf daß nicht die bösen Gelüste des Fleisches fortleben, und nicht zu strenge, auf daß die Natur nicht zu Grunde gehe.[1]

Der Augustiner-Eremitenorden knüpfte in diesem Punkte nur an die alte Tradition an. Dies zeigt sich außer in seinen bereits besprochenen Statuten vorzüglich in zwei im Orden am meisten verbreiteten und gelesenen Schriften, in *„Augustini" Sermones ad Fratres in eremo,* und im *Liber qui dicitur Vitas Fratrum compositus per Fr. Jordanum de Saxonia.* Wie bekannt, haben die ersteren einen Augustinereremiten zum Verfasser, obwohl Luther als junger Ordensmann noch für Augustin als Verfasser gegen Wimpfeling eingetreten ist.[2] In ihnen ist wiederholt vom Fasten die Rede; aber jedesmal wird das Wort der Regel: „Euer Fleisch bezähmet mit Abbruch von Speise und Trank, insoweit es der Gesundheitszustand erlaubt," angeführt.[3] Weit mehr aber war des praktischen Nutzens wegen Jordans Buch im Orden als Norm angesehen und im Gebrauch. Unter Berufung auf dasselbe Wort der Regel werden die Brüder daran erinnert, daß die geistlichen Männer durch die Kraft des Geistes ihre Begierlichkeit des Fleisches durch Fasten und Enthaltsamkeit bezähmen sollen.[4] Derjenige, dem die Ordensstrenge zu milde (wie sie es tatsächlich ist) dünke, könne für sich besondere Kasteiungen übernehmen, insoweit es der Gesundheitszustand zuläßt und vorausgesetzt, „daß es geschehe mit Maß (cum discretione), mit Erlaubnis des Oberen (de licentia superioris) und ohne Ärgernis der Brüder" (sine fratrum scandalo).[5] „Wo diese drei Begleiter nicht sind," schreibt er weiter, „da ist die Singularität im Bruder verdammenswert"

[1] In Sentent. IV, dist. 15, parte 2ª, a. 2, qu. 2, ad 1 et 8. Er zitiert hiefür die oben gebrauchte Stelle Wilhelms *de St. Thierry.* In seiner Legenda S. Francisci, c. 5 (Opp. VIII, 518, n. 7), spricht der hl. Bonaventura mit dem hl. Bernhard von der discretio als „auriga virtutum".

[2] Weim. IX, 12.

[3] Sermones 23—25 in Opp. S. Augustini (Parisiis 1685), t. 6, p. 327 sqq.

[4] Vitas Fratrum (Romae 1587), l. 4, c. 9, p. 70: „Quia caro concupiscit adversus spiritum, spiritus vero adversus carnem, ne concupiscentia carnis possit praevalere, debent spirituales viri per virtutem spiritus carnis concupiscentiam reprimere. Quod quidem fit per ieiunium et abstinentiam."

[5] Ibid. c. 10, p. 72 sq. Dies wird dann in c. 11 p. 76 sq. weitläufig ausgeführt. Auf Grund der Conlat. 2, 11 schreibt er zugleich daselbst, die Brüder sollten sich dem „judicium seniorum" unterwerfen. Auch die Ausführung über die Diskretion gründet sich fast nur auf Conlationes Patrum.

(reprehensibilis).[1] Er beruft sich dabei auf die oben angeführte Stelle aus Bernhards In Cant. sermo 19. Den Oberen schärft Jordan ein, sie sollten nicht durch indiskrete Härte die Brüder zur Verzweiflung bringen.[2]

Was lehren nun aber die deutschen Mystiker und andere mit ihnen verwandte Lehrer über diesen Gegenstand? Heinrich Seuse, der selbst sehr streng gegen sich war, gesteht nichtsdestoweniger: „Leibliche Strengheit gibt zu den Dingen viel Gefälligkeit, der es tut mit Bescheidenheit", d. h. mit Diskretion.[3] „Du sollst so viel Strengheit an dir nehmen, als du mit deinem schwachen Leib zu Stande bringen kannst, daß die Untugend in dir sterbe, und du mit dem Leibe lange lebest. Wir sind ungleich genaturt: was eines Menschen guter Fug ist, das fügt dem andern nicht."[4] Seuse stützt sich in der Lehre darüber nur auf Cassian und Bernhard. „Im allgemeinen zu sprechen," sagt er, „ist viel besser besonnene Strenge führen als unbesonnene. Weil aber der Mittelweg schwer zu finden ist, so ist doch ratsamer, ein wenig darunter zu bleiben, als sich zu viel hinüber zu wagen; denn es geschieht oft, so man der Natur zuviel unordentlich abbricht, daß man ihr auch darnach zuviel muß unordentlich zurückgeben."[5]

Und was lehrt der von Luther bevorzugte Theologe Tauler? „Wißt, daß Fasten und Wachen eine große starke Hilfe ist zu einem göttlichen Leben, so es der Mensch vermag; aber da ein krank Mensch ist eines kranken Haubtes — in diesem Lande haben die Leute gar böse Häubter — und befindet der Mensch das, daß er seine Natur quetschet und sie verderben will, so soll er die Fasten abstreichen; obgleich er auch von Gesetz fasten sollte, so nimm Urlaub von deinem Beichtvater, und sollte dir wegen mangelnder Gelegenheit der Urlaub nicht werden, so nimm Urlaub von Gott und iß etwas, bis du morgen zum Beichtvater kommst und sprich: ich war krank und aß, und nimm darnach Urlaub. Die heilige Kirche meinte

---

[1] Ibid. c. 12, p. 80.

[2] Ibid. l. 2, p. 70: „Cavere debent praelati, ne sua indiscreta asperitate fratres in desparationem inducant."

[3] Liber epistolarum im Cod. theol. 67 der Stuttgarter Staatsbibl., fol. 54 b. Vgl. dazu Denifle, Seuses Leben und Schriften, I, 617: „Leibliche Übung hilft etwas, wenn ihrer nicht zu viel ist."

[4] Denifle, a. a. O., S. 157 f.

[5] Ebds. S. 158.

noch dachte nie, daß sich jemand sollte verderben."[1] Und obwohl er z. B. die Klosterfrauen ermahnt, in allen Gesetzen des hl. Ordens fleißig zu sein, so findet er es selbstverständlich, daß eine alte kranke Schwester nicht solle fasten oder wachen oder äußerliche Werke tun über Macht". Kirche und Orden wollen einen nicht verderben; im Gegenteil, „alles dessen ihr notdürftig seid nach redlicher ordentlicher Weise, es seien Kleider oder Pelz, soviel ihr dessen anders bedürfet, das gönnet euch Gott und der Orden wohl."[2]

Selbst der von Luther ebenfalls hochgeschätzte Gerson, der doch für das strenge Leben der Karthäuser so stark einsteht, was ihm Luthers Tadel zuzog,[3] gibt sowohl betreffs der Büßungen, als für alle anderen Übungen den Rat: Ne quid nimis, man soll die goldene Mittelstraße einhalten.[4] Er prägt schließlich allen die Tugend der Diskretion in der Übung der Abstinenz ein; auch die Väter taten dies, indem sie lehrten, daß indiskrete Abstinenz zu einem schlimmeren Ende führe, dem schwieriger zu steuern wäre, als unbezähmte Eßlust. Diese Diskretion werde nirgends besser als in Demut und Gehorsam beobachtet, indem man den Eigensinn verläßt und sich dem Rate Erfahrener unterwirft. Dieser Gehorsam aber, die Mutter der Diskretion, wo ist er mehr am Platz als gerade bei den Religiosen?[5] Das Unmaß in der Abstinenz bringt Schaden den Sinnen und dem Urteil.[6] All das haben wir bereits im Vorhergehenden aus dem Munde anderer vernommen.

Das goldene Büchlein der Nachfolge Christi weicht nicht ein Haar breit ab von diesen Regeln der Geisteslehrer. „In körperlichen Übungen (d. i. Kasteiungen) muß man Maß halten, und sie dürfen nicht

---

[1] Erste Predigt am 4. Sonntag nach Dreifaltigkeit, nach einer Kopie der verbrannten Straßburger Hs. Vgl. Frankf. Ausgabe, II, 138 f. mit schlechtem Text.

[2] Frankf. Ausg., II, 207 f., oben korrigiert nach Cod. germ. Mon. 627, fol. 131.

[3] Erl. 7, 44. S. dazu oben S. 316.

[4] De non esu carnium apud Carthusienses, Opp. II, 723. Er zitiert auch den Horaz'schen Vers (Sat. I, 1, 106): Est modus in rebus, sunt certi denique fines, Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

[5] Ibid., p. 729: „Nolo putet me aliquis per dicta quaecunque praecedentia secludere velle discretionis virtutem in abstinentia vel servanda vel assumenda. Scio itaque et sic Patres determinant, quod ad deteriorem exitum et cui minus est remedii, trahit abstinentia indiscreta, quam edacitas immoderata" etc.

[6] Ibid. „ . . . ne sensus efficiantur hebetes ac stolidi per excessivam in jejunio aut fletu abundantiam, et ut non ex consequenti rationis iudicium evertatur", etc. Es folgen noch weitere diesbezügliche Erörterungen.

von allen in gleicher Weise auf sich genommen und geübt werden." [1] „Manche Unvorsichtige haben wegen der Gnade der Andacht sich selbst zu Grunde gerichtet, weil sie mehr tun wollten, als sie vermochten, indem sie nicht das Maß ihrer Kleinheit beachteten, sondern mehr ihren Herzensaffekt als das Verstandesurteil: Und weil sie mehr unternahmen als Gott gefällig war, deshalb verloren sie die Gnade. Die Jugend und die Unerfahrenen auf dem Wege Gottes werden leicht betrogen und zerdrückt, wenn sie sich nicht durch den Rat Besonnener leiten lassen. Folgen sie mehr ihrem Sinne als den Erfahrenen, so wird ihr Ausgang und Ende um so gefährlicher sein." [2]

Gleichwie ich Kürze halber nicht wenige einschlägige Schriften jener Zeit, z. B. die kleineren des Thomas von Kempis, bei Seite lassen muß, so würde ich auch Gerhard von Zütphen aus dem Ende des 14. Jahrhunderts mit Stillschweigen übergehen, wenn ihn nicht Luther schon frühzeitig (indem er ihn, allerdings irrig, mit dem berühmten Gerhard Groote identifiziert) als „gesunden Theologen" gepriesen und geschätzt hätte.[3] In seiner Schrift *De spiritualibus ascensionibus*, welche Luther eben im Auge hat, gibt Gerhard die Mittel gegen die gula, und überhaupt gegen die concupiscentia, gegen die Begierlichkeit, an: „dieselbe müsse man niedertreten (conculcandam) durch Fasten, Wachen, Lesung und häufige Herzenszerknirschung". Zeigt sich Gerhard darin, daß er den Zweck der Bußwerke in die Bezähmung des Fleisches und der Begierlichkeit desselben setzt, in Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition, so auch darin, daß er für das Maßhalten eintritt: „Der geistliche Mensch soll dahin gelangen, sich vom Ergötzlichen enthalten zu können und zufrieden zu sein mit dem Notwendigen sowohl in der Qualität als in der Quantität; in Bezug auf erstere, daß er nicht Delikates und Singuläres suche, betreffs der letzteren, daß er das Maß nicht überschreite. Denn wenn auch je nach der Leistungsfähigkeit der Menschen das Maß verschieden ist (quamvis varia est capacitas mensurae hominum), so gibt es doch in allen nur ein Ziel der Enthaltsamkeit, daß nämlich jemand nach dem Maße seiner Leistungsfähigkeit nicht mit Völlerei (ingluvie) beschwert werde. Die Mäßig-

[1] Imit. I, 19.

[2] Ebds. III, 7.

[3] S. oben S. 159, Anm. 6, das Zitat aus Luthers Kommentar zum Römerbrief (zum J. 1516). In seinen Dictata zum Psalterium (Weim. III, 648) nennt er ihn (um 1514) richtig „Gerardus Zutphaniensis". Über ihn weiter unten in diesem Abschnitte.

keit (sobrietas) sehe vor allem, daß immer ein gleichmäßiges und besonnenes Fasten beobachtet werde" (aequale moderatumque jejunium observetur).[1] Dies genüge hier.

Um dieselbe Zeit, wie Gerhard von Zütphen in Deutschland, schrieb der unter dem Namen *Idiota* bekannte Raimund Jordanis in Frankreich. Er untersucht, welches der geradeste Weg zu Gott sei, indem er sich äußert: „Derjenige, welcher wallfahret, Kasteiungen des Fleisches auf sich nimmt, Almosen gibt, wird oft vom Winde eitler Ehre angefochten (impetitur), und während er glaubt zur Buße zu gehen, fällt er in die Hölle. Also, Herr Jesus Christus, du Spender der Liebe, ist nicht das Fasten, das Gebet, das Allmosen ganz und gar (omnino) der gerade Weg, zu dir zu kommen, sondern die Liebe und deine Liebe ist der geradeste Weg ohne Abirrung" u. s. w.[2] Nur die Liebe allein, schreibt er, schütze den Menschen von allen Seiten, während jede andere Tugend nur eine Seite im Auge habe, wie z. B. die Enthaltung (abstinentia) nur vor der gula schütze. Und überhaupt hätten, um nur diese beiden zu nennen, „Almosen und Fasten keinen Wert, wenn sie nicht durch die Liebe geleitet und geschützt würden".[3]

Es ist nur ein Echo aus der Zeit Hugos von St. Viktor, wenn wir anfangs des 15. Jahrhunderts in Italien den hl. Laurenz Giustiniani hören: „Es ist durchaus notwendig, daß ein jeder die Kunst der Mäßigkeit einhalte, insofern er nicht das Fleisch, sondern die Laster töte. Denn oft, wenn wir das Fleisch als unseren Feind verfolgen, schlagen wir auch den von uns geliebten Bürger tot", ein alter Grundsatz, worüber sich der Heilige noch des näheren ausläßt.[4] Diese

---

[1] In der oben genannten Schrift, c. 56 (Bibl. max. Patrum, t. 26, p. 281). Hinsichtlich des Zweckes der Kasteiungen schreibt Gerhard auch c. 57: „cum per macerationem carnis et alia exercitia affectus mundatur et caro ita spiritui subingatur, ut rarius tentetur et facili labore tentatio cedat" etc.

[2] Contemplationes de amore divino, c. 17 (op. Sommalii, Venetiis 1718, p. 337). S. dazu Thomas, oben S. 365, Anm. 1.

[3] Ibid., c. 15 (p. 334). S. dazu unten S. 376, Anm. 2.

[4] De sobrietate, c. 3 (Opp. Basileae 1560, p. 90): „Sic prorsus necesse est, ut artem sobrietatis quisque teneat, quatenus non carnem, sed vitia occidat. Saepe enim, dum in illa hostem insequimur, etiam civem, quem diligimus, trucidamus." Die vernünftige sobrietas „ita corpus attenuat, ut mentem elevet et regat, ne res humilitatis gignat superbiam, et vitia de virtute nascantur. Nam incassum per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur. Proinde per abstinentiam et sobrietatem vitia carnis extinguenda sunt, non caro."

Lehre herrschte allgemein in der Kirche, und wir finden sie im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts in Spanien wieder, wenn der hl. Ignatius im 10. Zusatz zur ersten Woche seiner Exerzitien die Entziehung von Speise und Schlaf, sowie andere körperliche Züchtigung nur insoweit gestattet, „als die Natur selbst keinen Schaden leidet und keine erhebliche Schwäche oder Krankheit folgt". Ebenso hat mehrere Jahre früher in Frankreich der uns bereits bekannte, gegen sich selbst so strenge Theologe Raulin die Diskretion bei Anwendung der Bußwerke als eine notwendige Tugend hingestellt sowohl dem Privateifer des Einzelnen,[1] als der amtlichen Pflicht der Beichtväter gegenüber, welcher dem Pönitenten die Buße auferlegen müssen.[2]

Gewiß, kein anerkannter Lehrer der Kirche hat den Bußwerken je absoluten Wert oder einen Zweck beigelegt, dessentwegen Luther im Kloster so unmäßig sich kasteit haben soll; alle verdammten das Unmaß in den Büßungen und empfahlen die Diskretion. Um so mehr aber drangen sie auf das Innere, das um der äußeren Übungen willen von Unverständigen häufig vernachlässigt wurde. Derartige Mahnungen vernehmen wir auch aus dem Munde einfacher Prediger, die sonst nicht den Anspruch darauf machen konnten, zu den großen Theologen und Heiligen gerechnet zu werden. „Leider geschieht es viel bei geistlichen Leuten," predigt einer von jenen in Nürnberg im 14. Jahrhundert, „daß sie ihre Vollkommenheit setzen allein auf auswendige löbliche Geberde, als auf mündliches Singen und Beten, auf Fasten und Knieen, auf wenig Schlafen und hartes Liegen. Diese Dinge soll man mit Fleiß bescheidentlich üben. Aber der größte Fleiß soll sein, daß man mit ihnen inwendig dem König aller Seligkeit das Herz bereite"[3] u. s. w. Der Prediger betont daselbst nur das Innere, von dem alles Äußere durchdrungen sein soll.

[1] Itinerarium Paradisi. De penitentia, sermo 31 (ed. Lugdun. 1518), fol. 71: „Aliquando motus vitiorum vult aliquis sine discretione excutere per penitentiam nimiam, adeo quod bona nature et gratie perdit."

[2] Ibid. sermo 28, fol. 65b: „Oportet ministrum (Dei) omnia disponere super penitentem in numero, pondere et mensura. In eo enim debet esse discretio, que est omnium auriga virtutum in bello ex adverso omnium vitiorum. Ex quo necesse est, quod iudicium eius precedat discretio sicut auriga bigam; alioquin non esset Deo neque hominibus acceptus." Und sermo 31, fol. 71: „Sacerdos debet esse cautus et discretus in penitentiis iniungendis, ne se mensuret ad longas ulnas, subditos ad breves . . . Discretio in sacerdote summopere querenda est, est enim non tantum virtus, sed auriga virtutum."

[3] „Sermo vom Closter-leben", welcher beginnt „Audi filia", fol. 109b, in der oben S. 309, Anm. 1, zitierten Hs.

Über ein Jahrhundert später predigt Geiler von Kaisersberg in Straßburg; „Gehst du nicht in dich selber, dich selber zu temmen (zähmen) und die Tugenden der Liebe, der Demut, Geduld und andere Tugend zu üben und zu überkommen, so tust du nicht anders, als derjenige, welcher die Riemen ohne den Schuh an das Bein bindet, — das da ist ein ganzes Gespött, denn du arbeitest vergebens; die Dinge temmen dich, aber du temmest dich selber nicht. Fasten temmet, Wachen temmet, Hartliegen temmet, rauhe Kleider tragen temmet, schweigen temmet, beschlossen sein tempt, es tempt allessammt, — aber du gehst nicht hinein,"[1] nämlich dich selber zu zähmen, und die genannten Tugenden zu erlangen; somit helfen auch alle Büßungen, obwohl sie zähmen, nichts.

Umso mehr müssen gerade letztere nach dem oben zitierten Ausspruche des Predigers in Nürnberg beschedentlich, d. i. mit Diskretion, mit Maß geübt werden. Das war im Mittelalter eine so bekannte und ausgemachte Sache, daß die Lehre von der „Bescheidenheit", d. i. die Kunst, überall das richtige Maß, die rechte Mitte zu treffen, in Deutschland auch in das Volksbewußtsein des Mittelalters übergegangen war.[2] Zeuge davon ist die populäre Dichtung daselbst. Es ist ein Erfahrungssatz und zugleich eine bündige Zusammenfassung dessen, was wir bisher über die Notwendigkeit der Diskretion von den katholischen Lehrern vor Luther gehört haben, wenn Thomasin von Zerclaere dichtet:

Man sol die mâze wohl ersehn
An allen Dingen, daz ist guot;
ân mâze ist nicht wohl behuot.[3]

Ganz im Geiste der hl. Schrift sagt der Dichter:

Ein jeder weise Mann gesteht,
Daß Bescheidenheit vor Stärke geht.[4]

Wie das Unmaß Mutter aller Sünde ist,[5] so ist das Maß Ursprung aller Tugend.[6] Wer kannte nicht Freidanks Wort:

---

[1] Der Has im Pfeffer (Straßburg, Knobloch, 1516), Bl. Diij.

[2] S. Auszüge aus der populären Dichtung des Mittelalters über die Notwendigkeit der „Bescheidenheit" bei P. A. Weiß, Apologie des Christentums, 3. Aufl., I, Vortrag 15, S. 611 ff., 613 ff.

[3] Der welsche Gast 613—15 (Ausgabe von H. Rückert).

[4] Ebds. 8513 f.

[5] Ebds. 13802.

[6] Rinkenberk 7, bei Hagen, Minnesinger I, 339.

Ich bin genannt Bescheidenheit,
Din aller tugenden krone treit.[1]

Sie ist eine Tugend zwischen zwei Untugenden,[2] d. i. zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Man erkannte ferner mit den alten Lehrern des geistlichen und christlichen Lebens, daß während das Unmaß die Schwester der „Unstätigkeit" ist, „Stäte" und Maß einer Tugend Kind sind." Wir finden hierin völlige Übereinstimmung zwischen christlicher Lehre und populärer Dichtung. Was Wunder? Wurde doch von letzterer der christliche Glaube selbst

Der Orden vom rechten Maß

genannt.[4]

Brechen wir indeß unsere Erörterung ab. Hat das ganze christliche Altertum bis Luther hin auf die Tugend der Diskretion, das Maßhalten in allen Dingen gedrungen, so besonders in Anwendung der Bußwerke. Das Übermaß in ihnen wurde von demselben sogar mehr gerügt, als das Zuwenig. In diesem, noch mehr aber in dem anderen Falle zeige sich der Mangel an Vernunft, mit welcher die Seele über den Körper als den schwächeren Teil wachen müsse, gleich vorsichtig, um ihn weder zu erdrücken, noch sich von ihm unterdrücken zu lassen. Diese Auffassung war schon gefordert durch den eigentlichen, ersten Zweck, den die kirchliche Lehre den Kasteiungen zuschrieb, nämlich Bezähmung der Begierlichkeit des Fleisches, des Zunders der Sünde, so jedoch, daß nicht das Fleisch selbst getötet werde und infolge davon die Hauptsache, d. i. die Übung des Geistes, die Gottseligkeit, Schaden leide. Da der Zunder der Sünde, die Begierlichkeit, uns als Folge der Erbsünde, als Strafe, geblieben ist, so gestaltet sich die Dämpfung der Begierlichkeit und der fleischlichen Lust durch Fasten und andere Kasteiungen zugleich als Strafabbüßung der erwähnten Folge der Erbsünde, vorausgesetzt aber, daß die Büßung mit der Frömmigkeit gepaart ist. Denn nach dem Worte Hugos von St. Cher ist die körperliche Übung bloß die Schale, die Gottseligkeit aber, zu der auch die Abtötung der Leidenschaften und des innern Menschen gehört, der Kern.[5]

[1] In seinem Gedicht „Bescheidenheit", 1, 1. 2. Sebastian Brant veranlaßte sogar 1508 eine Neuausgabe dieses Gedichtes. Man erkannte in demselben eine wahre Fundgrube der Volksweisheit.

[2] Thomasin 9993 f.

[3] Derselbe 12338 ff.

[4] Parzival 171, 13. S. Weiß, a. a. O., S. 615.

[5] Comment. in ep. 1 ad Timoth., c. 4 (ed. Venet. 1703, t. 7, fol. 215). Aber schon lange vor Hugo hat Cassian die Lehre darüber niedergelegt in seinen Institut.

Als Leuchte für diese Auffassung galt dem ganzen christlichen Altertum das bereits oben angeführte Wort des hl. Paulus im ersten Briefe an Timotheus (4, 8): „Die körperliche Übung hat nur geringen Nutzen, die Gottseligkeit aber ist zu allem nütze." Mit diesen Worten verwirft der Apostel nicht die äußere Übung, er stellt sie nicht als wertlos und überflüssig hin, sondern er meint, daß im Vergleich mit der inneren Zucht des Geistes und mit der inneren Gesinnung der Liebe zu Gott alle Übung des Körpers bloß beschränkten Nutzen habe. Darüber bildete sich in der Kirche bis zu Luther eine völlig gleichlautende Tradition, besonders seit der Zeit des Ambrosiaster. „Fasten und Enthaltung von Speisen", schreibt dieser, „nützen wenig, wenn nicht die Gottseligkeit dazu kommt." Letztere verdiene Gott; „die Übungen des Körpers aber sind bloß Zügel (frena) des Fleisches". Besitze jemand nur dieselben, so werde er einst die höllischen Peinen leiden.[1] Aus allen späteren Kommentaren tönen uns diese Worte entgegen, und durch die Glosse und die Collectanea des Petrus Lombardus[2] wurde diese Auffassung, welche bereits Gemeingut war, den späteren Theologen in beständige Erinnerung gebracht. Thomas v. Aquin hat sie, wie wir oben gesehen,[3] nur wissenschaftlich entwickelt; er sowohl, wie die übrigen Lehrer, und dazu die Glosse des Nikolaus von Lyra,[4] haben jene Lehre der Nachwelt bis Luther vermittelt, und der Luther vor 1530 hat sie angenommen.

C. Luther vor 1530 über die Kasteiungen und die Diskretion.

Im Jahre 1519 predigt Luther in Bezug auf die Bezähmung des Zunders der Sünde: „Dazu sind die Wachen, Fasten, Kasteiungen des

V, c. 10 (ed. Petschenig, p. 88 sq.): „Ad integritatem mentis et corporis conservandam abstinentia ciborum sola non sufficit, nisi fuerint ceterae quoque virtutes animae coniugatae" etc.; c. 11: „Impossibile est extingui ignita corporis incentiva, priusquam ceterorum quoque principalium vitiorum fomites radicitus excidantur." Die Abtötung der Sinnlichkeit sei bloß ein untergeordnetes Mittel zur Abtötung des inneren Menschen. Vgl. auch c. 12.

[1] Comment. in ep. 1 ad Timoth. 4, 8 (*Migne*, Patr. l., t. 17, p. 500).

[2] In ep. cit. (*Migne*, l. c., t. 192, p. 348): „*Corp. exercitatio* — quasi dicat: ideo de pietate moneo, quia corporalis exercitatio, in qua te fatigas jejunando, vigilando, abstinendo, quae sunt frena carnis (ebenso die Glossa interlin.), ad modicum est utilis, nisi huic addatur pietas. Ad hoc enim tantum valet, ut quaedam faciat vitari vitia, quibus vitatis careat poena illis debita, sed non omni. Pietas autem, quae operatur bona fratribus, valet ad promerendum Deum", etc.

[3] Oben S. 365 f.

[4] In ep. cit.: Zu *corporalis exercitatio:* in ieiuniis et vigiliis et huiusmodi; zu *ad modicum utilis*: scilicet ad repressionem concupiscentiae carnis; zu *Pietas autem* etc.: cum bene disponat hominem ad deum et ad proximum.

Körpers und derlei Dinge eingesetzt, welche alle dahin zielen, ja die ganze Schrift treibt dies, daß diese schwerste Krankheit sich lege und geheilt werde."[1] Wie Thomas vergleicht also Luther vor 1530 das Fasten und die übrigen Abtötungen einer Arznei, um das schwere Verderben der niederen Natur, den Zunder der Sünde, zu heilen. Beide kannten das Kirchengebet, in welchem dieser Gedanke zum Ausdruck kommt.[2] Noch deutlicher und zugleich mit Erwähnung der Diskretion drückt sich Luther nach einer anderen Überlieferung derselben Predigt aus: „Was die Apostel gewagt haben vorzuschreiben und durch gewisse Gesetze zu bestimmen, das hat auch die Kirche nicht anders behandelt, als zur Abtötung des Fleisches, insofern jedoch die Schwachen und Kranken mit diesen Lasten nicht gedrückt oder gefährdet würden."[3] Und er war doch schon damals gegen das gleichmäßige Fasten an bestimmten Tagen.

Im März 1520, als seine Erbitterung gegen die Kirche bereits so weit fortgeschritten war, daß er, schon im Begriffe ihr zu kündigen, nichts mehr auf ihre Gebote als solche hielt, gestand er nichtsdestoweniger, daß Fasten, Wachen, Arbeit „eingesetzt seien, fleischliche Lust und Mutwillen zu dämpfen und zu töten". Und obwohl er dem Einzelnen den Rat gibt, „unangesehen ob es sei wider der Kirchen Gebot oder Ordens und Stände Gesetz", nach eigenem Ermessen, soweit es seine Gesundheit erlaubt und es ihm dienlich scheint, zu fasten, so setzte er dennoch hinzu: „denn kein Gebot der Kirche, kein Gesetz eines Ordens kann das Fasten, Wachen, Arbeiten, höher setzen oder treiben, denn so viel und so weit es dient das Fleisch und seine Lust zu dämpfen und zu töten. Wo dieses Ziel übergangen und Fasten, Speise, Schlafen, Wachen höher getrieben werden, als das Fleisch erleiden mag oder zur Tötung not ist, und damit die Natur verderbt, Kopf zerbrochen wird, da nehme sich Niemand für, daß er gute Werke getan habe, oder sich mit den Kirchengeboten oder Ordensgesetzen entschuldigen könne. Er

[1] „Ad hoc institutae sunt vigiliae, ieiunia, corporum macerationes et id genus alia, quae omnia eo tendunt, immo universa scriptura hoc agit, ut expietur saneturque morbus hic gravissimus." Weim. IV, 626.

[2] Feria V. post dom. Passionis: „Praesta quaesumus omnipotens Deus, ut dignitas conditionis humanae qer immoderantiam sauciata, medicinalis parsimoniae studio reformetur."

[3] Weim. IX, 434: „... Quod enim Apostoli praescribere et certis legibus prefinire ausi sunt, nec Ecclesia aliter tentavit (tractavit?), quam ad mortificandam carnem, et quatenus infirmi et imbecilles (ut pregnantes) etiam his oneribus non premantur, laborent ac periclitentur."

wird geachtet werden als einer, der sich selbst verwahrlost und, so viel an ihm ist, seiner selbst Mörder worden ist; denn der Leib ist nicht darum gegeben, demselben sein natürlich Leben oder Werk zu töten, sondern allein seinen Mutwillen zu töten, ... daß dem geilen Adam der Kitzel erwehrt werde."[1]

Hier haben wir aus Luthers Mund den Inbegriff dessen, was die christlichen Lehrer bis zu ihm hin über den Zweck der Abtötungen gelehrt, und wir im Vorausgehenden von ihnen gehört haben.

Aber der frühere Luther entwickelt mit der Kirche nicht bloß den richtigen Zweck in den Abtötungen und lehrt die Diskretion, er tritt auch für die relative Notwendigkeit derselben ein und zwar vorzüglich nach jener Epoche, in der sie ihm sollen fast totbringend gewesen sein; von jenem Zeitpunkte ab, in dem er von ihnen als schädlichen befreit war. „All das, was der Sinnlichkeit weh tut und dem alten Menschen zuwider ist, wie die Kasteiung desselben und die Übung guter Werke, ist das sichtbare Gut des neuen Menschen, und die Zügellosigkeit des Fleisches, die Nachlässigkeit der Geistes das sichtbare Übel desselben."[2] „Das Fasten ist eine der mächtigsten Waffen der Christen; die Schlemmerei ist das mächtigste Geschütz des Teufels",[3] schreibt er in demselben Jahre 1516. Zwei Jahre später äußert er sich geradezu: „Unsere Ungerechtigkeit ist fortwährend abzutöten durch Seufzen, Wachen, Arbeit, Gebet, Verdemütigung und andere Teile des Kreuzes, und endlich durch den Tod."[4] Im ersten Kommentar zum Galaterbrief aus dem Jahre 1519, der schon sehr scharf ist, und in dem seine Rechtfertigungslehre besonders hervortritt, schreibt Luther, die Liebe sei nicht müßig, sondern sie kreuzige das Fleisch emsig, sie breite sich aus, um den ganzen Menschen zu reinigen.[5]

„Dem übermütigen Esel", predigt er um jene Zeit, „muß man das Futter entziehen, damit er an schlüpfriger Stelle die Beine nicht breche; er ist mit Arbeit abzumühen, bis ihm der Kitzel vergeht,"[6] ein Gedanke,

---

[1] Weim. VI, 246, im Sermon von den guten Werken.

[2] In Ep. ad Rom., c. 12, fol. 256: „Bonum visibile novi hominis est omne quod malum est sensualitati, et contrarium veteri homini, ut sunt castigatio veteris hominis et bonorum operum exercitatio. Sicut et contra malum visibile est omne, quod bonum est veteri homini et amicum, ut sunt licentia carnis et negligentia spiritus." Zum J. 1516.

[3] In Ep. ad Rom., c. 13, fol. 271: „Jejunium est unum de armis potentissimis christianorum; gula autem potentissima diaboli machina."

[4] Weim. I, 498.

[5] Weim. II, 536.

[6] Weim. IV, 626.

der nicht Luther eigentümlich, sondern frei dem hl. Augustin entnommen ist.[1] „Das ausgelassene Fleisch", äußert sich Luther in derselben Predigt, „ist mit viel Fasten, d. i. mit geringer Nahrung, mit Wachen, Arbeit, Abwendung der Augen vom angenehmen Objekt zu bezähmen."[2] „Die grobe, böse Lust des Fleisches müssen wir mit Fasten, Wachen, Arbeiten töten und stillen," predigt er im folgenden Jahre.[3] Daran liegt ihm noch damals, als er den Gehorsam gegen Papst und Kirche tatsächlich bereits aufgesagt hatte, so viel, daß er trotz seiner eindringlichen Mahnungen, nicht das Fleisch, sondern dessen Mutwillen zu töten, davon eine Ausnahme macht: „es wäre denn, daß der Mutwille so stark und groß wäre, daß ihm ohne Verderben und Schaden des natürlichen Lebens nicht möchte genug widerstanden werden."[4] Und wenn er lehrt, daß, wo der Mutwille des Fleisches aufhöre, auch die Ursache der Kasteiungen wegfalle: so mahnt er zugleich völlig richtig vor dem schalkhaften Adam, der listig für sich Urlaub suche und „des Leibes oder Hauptes Verderben vorgebe, wie etliche hineinplumpen und sagen, es sei nicht not noch geboten zu fasten und zu kasteien, wollen dies und das essen ohne Scheu, gerade als hätten sie sich lange Zeit mit Fasten sehr geübt, so sie es doch nie versucht haben."[5]

Indem ich hier alle weiteren Belege übergehe, so erwähne ich nur, daß Luther noch mehrere Monate vor seiner Beweibung, also 4—5 Jahre nach seinem Abfalle, gegen die „himmlischen Propheten" schreibt: „Das dritte ist nu das Gericht, das Werk, den alten Menschen zu töten, davon Röm. 5, 6, 7; da gehen die Werke an, die Leiden und Marter, auch da wir durch eigenen Zwang und Fasten, Wachen, Arbeiten ꝛc. oder durch andere Verfolgung und Schmach unser Fleisch (ab)töten."[6]

Also so spät, ja noch nach 1530,[7] legt Luther Zeugnis ab von der Richtigkeit der katholischen Lehre über die relative Notwendigkeit der Kasteiungen.

[1] Sermo de Cant. novo, n. 3: „Habes viam, ambula, sollicitus tamen doma jumentum tuum, carnem tuam, ipsi enim insidet anima tua. Quomodo, si in hac via mortali jumento insideres, quod te gestiendo vellet praecipitare: nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres et fame domares, quod freno non posses? Caro nostra jumentum est; iter agimus in Jerusalem, plerumque nos rapit caro et de via conatur excludere: tale ergo jumentum cohibeamus jejuniis."

[2] Weim. IX, 434.

[3] Weim. VI, 245.

[4] Ebdſ., S. 246.

[5] Ebdſ., S. 247.

[6] Erl. 29, 140.

[7] Z. B. Erl. 1, 108 f.; 19 (2. Aufl.), 420; Opp. exeg. XI. 124.

Wir hören auch aus seinem Munde nur allmählich den Vorwurf, die Bußübungen hätten unter dem Papsttum den Zweck gehabt, Gott oder Christus zu finden, den strengen Richter zu versöhnen, Sündenvergebung zu erlangen. Eine solche Auffassung von Seite der Kirche und der geistlichen Lehrer und Theologen kannte er früher nicht. Der ihm wohlbekannte Hugo von St. Cher spricht im Namen aller, auch Luthers, wenn er ausruft: „Kann denn Gott versöhnt werden durch Kasteiung des äußeren Menschen? Nein!“[1] Als Luther zu Erfurt in den Orden eintrat, war jene Lehre bereits seit mehr als tausend Jahren Gemeingut der ganzen Christenheit. Er hütete sich eben deshalb, die Kirche der gegenteiligen Auffassung zu zeihen. Wohl aber erhob er, je mehr er sich seinem Abfalle näherte, einen andern Vorwurf gegen sie, daß sie nämlich bestimmte Fasttage eingesetzt habe. Demgemäß ermahnte er die Gläubigen, sich nicht an den kirchlichen Gehorsam, sondern an ihr eigenes Gutdünken zu halten.[2] Dies hing mit seiner eigenen damaligen Stellung zur Kirche und zum Papst, der ihm schon als Antichrist galt, zusammen. Die Lehre vom Zwecke der Abtötungen und von der Diskretion wurde jedoch dadurch ebenso wenig berührt, als durch seine Ereiferung gegen „Prediger“, durch deren Schuld „etliche Weiber, die schwanger sind“, auch „noch am Fasten zum Schaden ihrer Leibesfrucht hangen“.[3] Wenn es nämlich Winkelprediger gab, welche daran die Schuld trugen und des Fastens „rechten Brauch, Maß, Frucht, Ursach und End nimmer anzeigten“,[4] so war das nicht der Kirche Schuld. Dies wußte Luther, weshalb er auch nicht sie verantwortlich machte.

Übriges — und darum handelt es sich hier allein — konnte Luther am allerwenigsten über seinen, an sich schon leichten Orden sich beklagen, als nehme derselbe auf die Kranken und Schwächlichen keine Rücksicht oder als vernachlässige er sie. Wir kennen bereits in Bezug darauf einige allgemeine Grundsätze in der Regel, deren Diskretion

---

[1] „Numquid placari potest Dominus in millibus arietum, i. e. macerando hominem exteriorem? Non, sed per istud quod sequitur: indicabo tibi, o homo, quid sit bonum“, etc. In Ep. ad Rom. c. 3 (Opp. t. 7, fol. 26b).

[2] So z. B. im J. 1520 im Sermon von den guten Werken, Weim. VI, 246: „Darum laß ich es geschehen, daß sich ein Jeglicher erwähle Tag, Speis, Menge zu fasten, wie er will, insoferne, daß er es nicht da lasse bleiben, sondern Achtung habe auf sein Fleisch; wie viel dasselbe geil und mutwillig ist, so viel lege er Fasten, Wachen und Arbeit darauf und nicht mehr, es habe geboten Papst, Kirche, Bischof, Beichtiger oder wer da will.“

[3] Ebds., S. 247.

[4] Ebds.

Luther, wie bekannt, so oft hervorhebt. Im besondern aber besaß kaum ein anderer Orden so vernünftige, sagen wir humane, oder richtiger ausgedrückt, christliche Vorschriften darüber, wie die Kranken behandelt werden sollten, als gerade jener Orden, in den Luther zu Erfurt getreten ist. Dem Prior wurde die größte Nachsicht und Liebe ihnen gegenüber zur Pflicht gemacht, er war verbunden darauf zu achten, daß ihnen wie Gott selbst gedient werde, und nichts an dem Nötigen mangle.[1]

Erwägen wir nun das Resultat, zu dem uns die in diesen drei Unterabteilungen niedergelegten Untersuchungen geführt haben, so wirft sich uns erst recht und mit erneuter Dringlichkeit die Frage auf: Welche Bewandtnis hat es aber dann mit den oben am Beginne dieses Paragraphen zitierten Äußerungen Luthers über seine maßlosen, totbringenden Bußwerke im Orden, die er zu dem Zwecke angenommen habe, um Gott und Christus zu finden und den strengen Richter zu versöhnen, um Sündenvergebung zu erhalten, bis ihn nach fruchtlosem Ringen Gott von ihnen mittels des Trostes Christi durch das neue Evangelium, also 1515, befreit und auf den richtigen Weg gewiesen habe?

D. Der spätere Luther im Widerspruche mit dem früheren, mit der Lehre des Ordens und der Kirche.

Es bedarf gar keines Nachweises, daß alle protestantischen Lutherforscher, geleitet am Gängelbande der Lutherbiographien, die späteren Äußerungen Luthers über seine unerträglichen Kasteiungen im Kloster um des himmlischen Bewußtseins, der Gottesnähe, der Gotteskindschaft teilhaftig zu werden, mit als tragisches Vorspiel zur endlichen Erleuchtung durch Gott anführen. Dem gegenüber fragte ich schon in der ersten Auflage dieses Bandes, S. 389, und so viel ich weiß, war ich der erste, welcher diese Frage stellte:

Wäre es nicht die erste Aufgabe eines wissenschaftlichen, methodisch geschulten Forschers gewesen, Luthers Aussagen auf ihre Richtigkeit hin zu prüfen, und zwar in mannigfacher Weise? Welche Kasteiungen schrieben

[1] Schon die Regel des hl. Augustin enthält über die Kranken einige Ratschläge. In den Konstitutionen, sei es in den alten, sei es in denen des Staupitz, handelt das 13. lange Kapitel über die Kranken (Quanta et qualis cura habeatur circa infirmos); es beginnt: „Circa fratres nostros infirmos tam novitios quam professos seu conversos caveat prior, ne sit negligens, quoniam cura de eis ante omnia et super omnia est habenda, eo quod soli Deo serviatur in illis.“ Darnach kommen die Vorschriften. Bettlägerige mußten Tag und Nacht mit aller Liebe gepflegt werden, der Prior mußte Acht haben, daß nichts mangele, es mußte den Kranken gegeben werden, was die Ärzte vorschrieben und dessen sie bedurften usw.

die zu Luthers Zeit gebräuchlichen Ordenskonstitutionen vor? Entspricht die Ordensstrenge Luthers Äußerungen? Da die protestantischen Theologen hätten sehen müssen, daß dem nicht so sei, so wäre für sie vorläufig nur der eine Schluß möglich gewesen: also hat Luther eigenmächtig Bußwerke übernommen, die ihn an den Rand des Grabes gebracht haben. Aber da wären sie vor einer neuen Untersuchung gestanden: Hatten denn in der Kirche die Bußwerke den Zweck, den ihnen Luther unterschiebt? Legte sie ihnen einen selbständigen Wert bei? Sie würden mittels methodischer und historischer Forschung gefunden haben, daß die Kirche, ihre Lehrer und speziell Luthers Orden die Bußwerke zur Abtötung, zur Hemmung der Begierlichkeit, aber nicht zur Tötung des Fleisches anempfehlen. Sie würden ohne große Schwierigkeit zur Erkenntnis gekommen sein, daß nach der übereinstimmenden Lehre der vorlutherischen Theologen und Lehrer des geistlichen Lebens der Abtötung nur dann der Rang einer Tugend zukommt, wenn sie mit Diskretion geübt wird, mithin unmäßige, indiskrete Abtötungen zu vermeiden, ja zu verdammen seien. Sie alle weisen auf den großen Schaden der Indiskretion hin und raten, hierin eher weniger als zu viel zu tun. Was folgt daraus? Daß, wenn Luther die von ihm angegebenen Zwecke bei seinen Kasteiungen verfolgte, wenn er sie bis zum Übermaß anwendete, er nur sich selbst, nicht der Kirche oder seinem Orden die Schuld beimessen mußte. Sollte er aber gar geglaubt haben, durch Anwendung von Bußwerken Heilsgewißheit zu erlangen, so war er einfach ein Tölpel.

Und die protestantischen Theologen? Alle, von den Lutherbiographen und den Theologen, wie Harnack, Seeberg usw. an bis zum Ungebildetsten, nehmen Luthers Aussprüche ohne jegliche Kritik, so wie sie vorliegen, hin. Luthers klösterliche Bußwerke rechnen sie zu den Stützen, welche ihm die Kirche angepriesen, die aber unter seinen Händen gebrochen seien.[1] Harnack glaubte sicher einen gescheiten Ausspruch getan zu haben, als er im Hinblick auf die „gehäuften Leistungen Luthers" sagte, er habe es ernsthafter getrieben als seine Genossen.[2] Tatsächlich ist dies ein höchst unverständiges Wort. Luther hat nur seine Unbesonnenheit und seine irrige Anschauung bewiesen — vorausgesetzt, daß seine Äußerungen über seine Bußwerke wahr sind.

Sind sie aber auch wahr? In welche Zeit fallen seine Äußerungen?

---

[1] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, 738.

[2] Ebds., S. 737, Anm. 2.

Sind Sie nicht unter sich und mit den sein Klosterleben begleitenden Tatsachen im Widerspruch? Ist nicht alles, was er über die Schrecknisse seines Klosterlebens sagt, eine Fabel, ein Roman? Natürlich getraute sich ein evangelischer Theologe gar nicht, an so etwas nur zu denken. Ich will sie aber zwingen, Luther gegenüber endlich einmal Ernst zu zeigen und den kritischen Maßstab an ihn anzulegen.

Unsere Untersuchung erstreckt sich auf Luthers Äußerungen über das Übermaß seiner Bußübungen, über den von ihm bei denselben beabsichtigten Zweck und auf die Epoche jener Äußerungen. Daran schließt sich die Lösung.

Was nun das Übermaß der angeblich von Luther übernommenen Kasteiungen anlangt, so muß es jetzt selbst dem beschränktesten Protestanten klar sein, daß ihm dasselbe weder von seinem Orden und der Ordenstradition noch von der Kirche auferlegt war; im Gegenteile, beide, Orden und Kirche, sprachen sich mit aller Energie gegen die Unbesonnenheit in den körperlichen Bußübungen aus, so daß sie unter diesem Umstande letzteren keinen Wert beilegten, weil eben die Diskretion fehle. Damit stehen auch des früheren Luthers Geständnisse in vollem Einklange. Der Nachweis von all dem liegt in den drei vorhergehenden Unterabteilungen, in deren erster wir sogar zum Schlusse kamen, es könne sich nur noch um die ersten fünf Jahre von Luthers Ordensleben handeln.

Wer lehrte also Luther, wer erlaubte ihm alle Mittel „massiver Askese" anzuwenden, zu tod „frieren", sich zu ermatten in Fasten und Wachen und Zerfleischung des Körpers? Luther selbst? Kaum möglich, daß „der größte Mann Deutschlands", das „Genie ohne Gleichen", das ja geboren wird, und nicht erst allmählich sich entwickelt, so unsinnig gehandelt habe, um so mehr, als Luther erst in reiferem Alter, mit 23 Jahren, den Habit genommen hat. Zudem war er bereits Magister der Philosophie, der Melanchthons Wort zufolge „durch seinen hervorleuchtenden Geist die Bewunderung der Universität bereits auf sich gezogen habe". Unmöglich, daß dieser gefeierte Mann sich hätte sollen durch den Heiden Aristoteles beschämen lassen, der doch wußte, daß das Gute und überhaupt die Tugend nicht möglich ist ohne die Klugheit (φρόνησις)![2]

Doch Luther war am allerwenigsten nach seinem Eintritt ins Kloster und während der nächstfolgenden Jahre sich selbst überlassen. Nach seiner Einkleidung wurde er nach Vorschrift der Konstitutionen unter die Obhut

[1] S. Köstlin-Kawerau, I, 44.

[2] Eth. ad Nicom. V, 13; X, 8.

des Novizenmeisters gestellt, von dem er in allem abhing,[1] umsomehr betreffs der Bußwerke. Schon der hl. Bernhard sagte in Bezug auf die einzuhaltende Mittelstraße bei Anwendung derselben: „Da dies ein seltener Vogel ist in unseren Landen, so ersetze in euch, liebe Brüder, die Tugend des Gehorsams die Diskretion, so daß ihr nicht weniger, nicht mehr, nicht anders tut, als es befohlen ist.“ [2] Dieses Wort hörten wir oben auch Gerson wiederholen,[3] und es wurde ein Grundprinzip in den klösterlichen Gemeinschaften.

So hatte denn auch Luther während des Noviziates dem Novizenmeister oder, wie man auch sagte, dem Präzeptor, zu gehorchen. Hatte er nun vielleicht das Unglück, einen recht unklugen, jungen, überspannten Novizenmeister erhalten zu haben, der große Stücke auf Übermaß in Bußwerken oder auf Werkdienst hielt? Im Gegenteil. Luther sagt in jener Periode seines Lebens, in der er fast jedem etwas angehängt hat, von seinem Präzeptor: „er war ein ausgezeichneter Mann, und unter dem verdammten Mönchshabit ohne Zweifel ein wahrer Christ“.[4] Der wahre Christ hält nach dem Luther jener Epoche, in welcher er diesen Ausspruch getan, nichts vom Werkdienst, geschweige denn vom Übermaß in demselben. Dieser ausgezeichnete „feine alte Mann“, wie er ihn ein andermal nennt,[5] soll nun ruhig zugesehen haben, daß sein ihm anvertrauter Novize sich in Kasteiungen zu tod erschöpfte? Und doch erkannte er Luthers Begabung und welchen Nutzen er dem Orden bringen könne; er gab ihm sogar während des Noviziates den hl. „Athanasius“ [6] zum Lesen. Hat nicht derselbe Präzeptor, wie Luther ein andermal erzählt, es trefflich verstanden, ihn in seinen Versuchungen so zu trösten, daß er ruhig wurde?[7]

Unter dem Präzeptor blieb der Neuling, so lange er Kleriker war; somit war Luther unter der Leitung dieses klugen, alten Mannes bis 1507, d. h. bis zum Empfang der Priesterweihe. Von diesem Zeitpunkt

[1] Darüber handelt das 17. Kapitel der alten Konstitutionen und jene des Staupitz aus dem J. 1504; bereits die Überschrift macht darauf aufmerksam: Qualis debeat esse magister noviciorum, et de quibus ipsi novicii instruantur. Das Kapitel beginnt: „Prior preponat noviciis unum ex fratribus doctum, honestum, virum probatum ac nostri Ordinis precipuum zelatorem.“

[2] In Circumcis. Dom., sermo 3, n. 11 (*Migne*, Patr. l. t. 183, p. 142).

[3] S. oben S. 370.

[4] Zum J. 1532 bei De Wette, IV, 427: „Vir sane optimus et absque dubio sub damnato cucullo verus christianus.“

[5] So nennt ihn Luther im J. 1540. S. Lauterbach, Tagebuch auf das Jahr 1538, herausgegeb. v. Seidemann, S. 197, Anm.

[6] Die Dialogi III des Vigilius, Bischof v. Tapsus. Enders IX, 253, A. 1.

[7] Opp. exeg. lat. XIX, 100 (1530).

ab aber, d. i. im dritten Jahre seines Erfurter Aufenthaltes, stand Luther völlig unter des Priors Autorität. Hat nun Luther sich vielleicht derselben entzogen, und ohne dessen Wissen sich zu tod kasteit? Aber Luther sagt: „ich hätte nicht einen Heller genommen ohne meines Priors Wissen“.[1] Ich glaube ihm dies aufs Wort, obwohl er sich mit demselben selbst eine Falle gelegt hat. Eine Reihe von Jahren hindurch finden wir ihn im Kloster blinden Gehorsam äußerlich und in äußeren Dingen üben, obgleich er nach seiner eigenen Aussage, wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, in seinem Innern vom Eigensinn stark angefochten wurde. So weit wir auch Luthers Schriften zurückverfolgen können, spricht er in denselben der Notwendigkeit des klösterlichen blinden Gehorsams das Wort. Hier nur einige Belege.

Den Vers Ps. 1, 2: *im Gesetze des Herrn ist sein Wille*, auslegend, sagt er: „es gibt auch noch heute etliche, die mit ihren aufgeblasenen Sinnen und ihren verkehrten Werken wollen, daß das Gesetz Gottes in ihrem Willen sei, und nicht ihr Wille im Gesetze des Herrn. Was *ihnen* gefällt, was *sie* bestimmen und aufsetzen, wollen sie, daß es Gott gefalle. Dieser Art gibt es heute besonders viele Ordensleute, die sich das Urteil über den Befehl ihres Obern vorbehalten. Das heißt aber nicht *unter*, sondern *über* dem Obern sein. Dem Ordensmann soll ein einziger Grund zu gehorchen genügen, nämlich der, daß er den Gehorsam versprochen hat. Er hat nicht mit der Schlange im Paradiese nach dem ‚warum‘ zu fragen. Gott will nicht Opfer, sondern Gehorsam, *noch berücksichtigt er unsere großen Werke*, denn er kann viel größere machen, *er verlangt nur Gehorsam*. Dessen Wert liegt auch in einem geringen verächtlichen Befehl, während der Ungehorsam ungemein übelriechend ist selbst in einem großen ansehnlichen Werke.“[2] Dies wiederholt Luther das nächste Jahr: „Was immer für ein Werk wir verrichten: ohne Beziehung zum Gehorsam ist es befleckt.“[3] „Die Eigensinnigen scheinen sich die Weisesten zu sein und den Geist der ganzen Schrift zu besitzen, die Gehorsamen sind aber um Gottes willen töricht und *eben darin selig*.“[4] „Nichts verblendet mehr als der Eigensinn.“[5]

[1] Erl. 48, 306. S. oben S. 353, Anm. 3.

[2] Dictata in Psalterium, Weim. III, 18, zum J. 1513. Was dort weitläufig ausgeführt wird, habe ich oben, mit Luthers Worten, zusammengezogen.

[3] Ebds., IV, 306: „Igitur quodcunque opus facimus, sine relatione ad obedientiam est maculatum.“

[4] Ebds., p. 211: „isti autem stulti sunt propter Deum, zum J. 1514 oder 1515, et in hoc ipso beati“.

[5] Ebds., p. 136: „Nihil enim profundius excoecat quam proprius sensus.“

Diese Äußerungen Luthers fallen gerade in jene Periode, in der er dem Usingen nicht genug das Ordensleben empfehlen konnte. Da bestätigt eine Tatsache die andere. Luthers Aussprüche aus jener Zeit decken sich; die des späteren Luther über den früheren sind mit den Aussprüchen dieses letzteren im Widerspruche.

Wenn nun auch die Protestanten annehmen wollten, Luther habe sich damals aus Gehorsam in Abtötungen erschöpft, so müßten sie doch zugestehen, daß er darin selig war, den Frieden fand. Um Gottes willen wurde er töricht. Aber kann ein Vernünftiger zugestehen, daß ein Oberer dem begabten Jüngling Abtötungen auftrug, die ihm fürs ganze Leben Schaden bringen sollten? Ein solcher Oberer wäre alsbald abgesetzt worden.[1] Die damaligen Obern, sowohl des Dominikaner- als des Augustinerordens, verfehlten sich mehr durch Laxheit als durch Überspannung. Gelegenheit dazu bot der Prolog ihrer Konstitutionen, in denen gesagt wird, der Prior habe in seinem Konvent die Macht, die Brüder zu dispensieren.[2] Diese Bestimmung wurde vorzüglich wegen und zum Vorteil des Studiums, das nicht gehindert werden sollte, und zu Gunsten der geistlichen Tätigkeit nach außen gemacht.[3] Der Prior war also befugt, von der allgemeinen Ordensstrenge, wenn er es für gut fand, den einzelnen zu dispensieren (wie wir dies bereits betreffs der Fasten erwähnt haben);[4] und nun soll er dem jungen, und wie man sagt, kränklichen, ja ängstlichen Studenten Luther über der allgemeinen Ordensstrenge noch ein Übermaß aufgetragen haben, damit er ja sicher zu Grunde gehe? Ja, er soll auch nur zugelassen haben, daß „der abgezehrte junge Bruder mit dem schwermütigen Blick, der immer traurig einherschlich",[5] sich von der Kommunität abgesondert, um sich zu Tod zu fasten, und oft

---

[1] Vgl. dazu, was oben S. 369 aus Jordan v. Sachsen angeführt wurde.

[2] Sowohl die alten, als die Staupitz'schen Konstitutionen schreiben: „In conventu tamen suo prior dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, nisi in his casibus, in quibus dispensari expresse aliqua constitutio contradicit. Priores etiam utantur dispensationibus pro loco et tempore sicut alii fratres." Diese Bestimmungen sind aus dem Prologe der Konstitutionen der Dominikaner genommen. S. Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. d. Mittelalters, V, 534.

[3] Darum im Prolog der Konstitutionen der Dominikaner der Zusatz: „in his praecipue, que studium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire."

[4] S. oben S. 358 f.

[5] So beschreibt ihn Kolde, Martin Luther, I, 61; er hat ihn natürlich gesehen.

drei Tage lang keinen Bissen zu genießen?[1] Nein! wenn ein Übermaß vorkam, so stammte es von Luther selbst, und zwar im Geheimen. Allein er tat nichts ohne Geheiß des Priors, hörten wir ihn selbst sich äußern.

Den Lutherbiographen und Lutherforschern zufolge war Staupitz schon in der ersten Erfurter Zeit Luthers Gewissensrat. Nun hat aber Staupitz die Studien des jungen Mönches dermaßen gefördert, daß er ihn, wie Seckendorf berichtet, von den niedrigen Dienstleistungen befreit hat.[2] Was hindert aber mehr am Studium, als exzessives Fasten, unverständige Abtötungen, das wütende Losschlagen auf das Fleisch? Und derjenige, der in den Konstitutionen die älteren Statuten über die Ordensfasten gemildert oder wenigstens approbiert hat, und bei der Verordnung über dieselben noch eigens seinen Brüdern die Mahnung der Regel in Erinnerung bringt: „Zähmet euer Fleisch durch Enthaltung von Speise und Trank, soweit es euere Gesundheit erlaubt"; derjenige, welcher Luthers angeblichen Hang zur Traurigkeit gekannt und von dieser ihn zu heilen sich alle Mühe gegeben haben soll, habe nun zugelassen, daß sein Pflegling in den Bußwerken sich völlig erschöpfe, einen schwachen Kopf und schwache Sinne bekomme, sicherlich noch mehr der Melancholie und Traurigkeit verfalle,[3] und somit nicht bloß völlig unfähig werde zum Studium, sondern zu jeder ernsten Arbeit?

Der wahre frühere, gleichzeitige Luther selbst hat davon nichts gewußt. Wann müßten wir ihn denn als „abgezehrten Bruder", der sich so zu Tode gemartert, daß er nicht mehr lange zu leben hatte, treffen? Wenn je, müßte es (das hat sich uns aus den früheren Untersuchungen ergeben) gegen Ende der ersten fünf Jahre gewesen sein. Allein, im J. 1507 erblickte er im Klosterleben „so ein fein geruhsam und göttlich Wesen";[4] am 17. März 1509 schrieb er, bereits in Wittenberg studierend,

---

[1] Mart. Lutheri Colloquia, ed. Bindseil, III, 183.

[2] Commentarius hist. et apolog. de Lutheranismo, Francofurti 1692, I, 21. Kolde, l. c., S. 366, zu S. 61, hält dies nicht für richtig, „da wir aus Luthers eigenem Munde wissen, daß er noch als Priester mit Terminieren zu tun hatte" (Tischr., ed. Förstemann, III, 146). Aber gab es nicht im Kloster selbst niedrige Dienstleistungen: Fegen der Zellen, der Gänge und anderer Gemächer, Dienstleistungen in der Kirche, im Refektorium und in der Küche, Bedienung der älteren Patres, besonders der Magistri u. s. w.? Das Terminieren wurde weit weniger als niedrige Dienstleistung angesehen, um so mehr, als die Brüder dabei mehr Freiheit genossen, die Priester in den jeweiligen Kirchen aushelfen mußten und einen bessern Tisch als zu Hause erwarteten und erhielten.

[3] S. dazu oben S. 363, Anm. 1.

[4] G. Oergel, Vom jungen Luther (1899), S. 92; Hausrath, a. a. O., S. 22, 29.

an seinen von ihm so hochgeehrten Freund Johann Braun, Vikar in Eisenach: „Wenn du verlangst zu wissen, wie ich mich befinde: Gott sei Dank, ich befinde mich wohl.“[1] Ja, er befand sich so wohl, daß er, bisher nur Lektor der Philosophie, den jungen Mut besaß, dieselbe lieber heute als morgen mit der Theologie, die er doch noch kaum studiert hatte, zu vertauschen, und sich ernstlich in diesen neuen schwierigen Gegenstand, welcher den Kern und das Mark erforscht, hineinzustudieren.[2] So soll derjenige sprechen und handeln, dessen Sinn und Verstand durch übermäßige Kasteiungen geschwächt waren, der nahe daran war zu sterben und Tag und Nacht, übermannt von den „klösterlichen Schrecknissen“, nichts anderes zu tun vermochte als zu heulen?[3]

Noch verdächtiger werden uns Luthers spätere Äußerungen über seine frühere unmäßigen Kasteiungen im Kloster, wenn wir ins Auge fassen, welchen Zweck er nach seiner Aussage bei Anwendung derselben sich vorgesetzt habe. Wir kennen denselben bereits aus seinen Aussprüchen. Wir wissen aber auch, daß von diesem Zwecke der äußerlichen Abtötungen, nämlich Christum zu finden, ihn als gerechten Richter zu versöhnen und Sündenvergebung zu erlangen, weder Luthers Ordens, noch die kirchlichen Lehrer, noch der frühere Luther selbst etwas gewußt haben. Sie alle schreiben im Gegenteil den Bußwerken nur eine relative Notwendigkeit und zwar zu dem Zwecke zu, um die Begierlichkeit, die Gelüste des Fleisches zu zähmen und zu zügeln. Wer hat also Luther in den ersten fünf Jahren seines Ordenslebens den bis zu ihm hin theoretisch unbekannten Zweck der Kasteiungen gelehrt, vorausgesetzt, daß seine Aussagen darüber auf Wahrheit beruhen? Nur sein unverzeihlicher Unverstand, sollte er auch die Praxis einiger Brüder nachgeahmt haben; diese wären in diesem Falle ja ebenso unverständig gewesen als er, oder vielmehr etwas weniger, da Luther nach seinem Geständnisse es ärger

---

[1] Enders, I, 6: „Quod si statum meum nosse desideras, bene habeo Dei gratia.“

[2] Ebds.: „violentum est studium, maxime philosophiae, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, ea inquam theologia, quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur.“

[3] Man hüte sich, nebenbei gesagt, eine Bemerkung Luthers vom J. 1516 auf seine körperliche Abmattung und Magerkeit zu beziehen. Er schreibt nämlich: „Confiteor tibi, quod vita mea indies appropinquat inferno, quia quotidie peior fio et miserior“ (Enders, I, 76). Er spricht von seinem moralischen Zustande. Wollte jemand dem Texte Gewalt antun und die physische Verschlimmerung herauslesen, so hätte er noch nichts bewiesen; denn für die wachsende Ermattung gibt es noch andere Ursachen, als übermäßige Kasteiungen.

trieb als alle anderen. Kirche und Orden bleiben somit immer aus dem Spiele, und es erweist sich als ein nicht geringerer Unverstand, wenn die protestantischen Lutherforscher jene angeblichen Bußwerke mit dem genannten Zweck als Stützen hinstellen wollen, welche von der Kirche dem werdenden Mönche Luther angepriesen worden.

Vorausgesetzt, daß Luthers Aussagen darüber auf Wahrheit beruhen, sagten wir soeben. Sind sie denn auch wahr? Soweit wir nämlich Luther zurückverfolgen können, schrieb er den Bußwerken niemals den ihnen weit später beigelegten Zweck zu. Und soweit wir ihn zurückverfolgen, erweisen sich auch, wie sich uns ergeben hat, Luthers Äußerungen über seine einstigen unmenschlichen Büßungen zum wenigsten als höchst verdächtig. Wann spricht er auch tatsächlich zum *ersten Male* von denselben? *Erst seit dem Jahre 1530!*[1] Ist das möglich? Er beruft sich besonders seit 1515 bis zu jenem Zeitpunkte sehr häufig auf seine traurige *Erfahrung*. Aber auf welche denn? Etwa auf jene, die er mit seinen außerordentlichen Kasteiungen, mit seinem übermäßigen Fasten und Wachen gemacht hat? Man sollte es meinen, nachdem er doch im Jahre 1532 gerade in Bezug auf sein „fünfzehnjähriges" Klosterleben in „Fasten, Wachen, Gebeten und anderen äußerst strengen Werken, mit denen die Gerechtigkeit zu erlangen er ernstlich gedacht hat", ausruft: „*ich glaubte nicht, daß es möglich wäre, ich könnte je jenes Leben vergessen.*"[2] Und doch hört man von ihm vor jener Periode darüber kein Sterbenswörtchen, während er nicht vergißt, von seiner Verzweiflung und deren Grund (worüber weiter unten), von seinen Erfahrungen hinsichtlich der Liebe Gottes über alles, der Reue, der unüberwindlichen Begierlichkeit, der Geneigtheit zum Bösen, hes Eigensinnes und der aus ihm stammenden Unruhe usw. wiederholt zu sprechen. Nur darüber, was ihn nach seiner Aussage an den Rand des Grabes gebracht hat, über seine übermäßigen Kasteiungen, die in ihm den tiefsten Eindruck sollen hinterlassen haben, schweigt er merkwürdigerweise auch in jener Zeit, in welcher er für den richtigen Zweck und die Diskretion eintritt. Ist das zufällig?

[1] Schon in der ersten Auflage S. 395 habe ich darauf hingewiesen. Da es ja immerhin möglich war, daß mir die eine oder andere Stelle entgangen sei, fragte ich Dr. N. *Paulus* in München, ob er mir Äußerungen Luthers über *seine* einstigen großen *Kasteiungen* vor 1530 nachweisen könne. Auch er konnte mir aus jener Zeit keine angeben, indem er zugleich bemerkte, daß auch P. *Grisar*, der gerade auf derartige Stellen acht gegeben, nichts von solchen wisse.

[2] Opp. exeg. lat., XVIII, 226: „ . . . nec putabam possibile esse, ut unquam obliviscerer eius vitae." Luther schreibt dann: „At *nunc* Dei gratia oblitus sum. Memini quidem adhuc eius carnificinae" etc.

Zudem bot sich ihm oft die Gelegenheit, davon zu reden, wie z. B. schon im Sermon von den guten Werken, in dem er unter anderem von jenen spricht, die sich dermaßen kasteien, die so unvernünftig fasten und wachen, daß sie ihren Leib darob verderben und ihren Kopf toll machen.[1] Die Berufung auf seine eigene Erfahrung hätte die Wirkung seiner Worte um vieles verstärkt. Wie oft spricht er auch vor 1530 schon von der Selbstgerechtigkeit unter dem Papsttum, ja von seinen eigenen Werken, mit denen er wollte gerecht und sein eigener Erlöser sein, oder daß er mit Christus wie mit dem Richter verhandelt habe![2] Aber das Zunächstliegende, das er erst um 1532 vergessen hatte — wenn er die Wahrheit gesprochen hat — zieht er nicht herbei, er versteht vor 1520 unter seinen rechtfertigenden Werken noch nicht seine Kasteiungen, während er später von ihnen seinen Mund so voll nimmt. Wie dies erklären? Wo liegt die Lösung?

E. Lösung der Frage.

Im Jahre 1533 schreibt Luther: „Wahr ist's, ein frommer Mönch bin ich gewest, und habe so strenge meinen Orden gehalten, daß ich sagen darf: ist je ein Mönch gen Himmel kommen durch Möncherei, so wollt ich auch hinein kommen sein, das werden mir bezeugen alle meine Klostergesellen, die mich gekannt haben; **denn,** ich hätte mich, wo es länger gewährt hätte, zu Tod gemartert mit Wachen, Beten, Lesen und anderer Arbeit."[3] Daß man durch die Möncherei wollte gerechtfertigt werden, hat Luther, wie wir in den früheren Paragraphen des vorigen Abschnittes gesehen haben, vorher schon oft ausgesprochen. Nicht minder hörten wir auch seine Verleumdungen, die Kirche habe die Möncherei über die Taufe, über die Gebote erhoben, man falle durch die Möncherei von Christus ab. Jetzt aber identifiziert er dieselbe geradezu mit den klösterlichen, äußerlichen Übungen und Bußübungen, die den Zweck gehabt haben sollen, durch sie in den Himmel zu kommen, so daß, je ärger es jemand nach kirchlicher Anschauung mit ihnen getrieben habe, er ein desto frömmerer Mönch gewesen und umsomehr des Himmels versichert gewesen sei. Da er sich zu Tod gemartert haben würde, wenn es länger gedauert hätte, so war er nach dieser Auffassung unter seinen

---

[1] Weim. VI, 245. S. oben S. 377.

[2] So z. B. im J. 1528: „Olim cum Christo agebam ut cum iudice, ego volebam meis operibus esse iustus et salvator." Weim. XXVII, 443. Oben S. 46.

[3] Erl. 31, 273. Der Ausspruch steht in der von uns schon oft zitierten, berüchtigten „Kleinen Antwort auf Herzog Georgs nächstes Buch".

Klostergesellen natürlich der frömmste und hatte am meisten Anspruch auf den Himmel. Luther fälschte also den kirchlichen Begriff der Möncherei; denn er wußte in früherer Zeit sehr gut, was das Ordensleben sei. Luther fälschte den Zweck der klösterlichen, äußerlichen Übungen und Bußübungen; denn er wußte sehr wohl, aus welcher Absicht man sie üben sollte. Luther fälschte das Maß bei Anwendung derselben; denn er wußte wohl, daß hierin das Unmaß von allen kirchlichen Lehrern und von seinem eigenen Orden, ja von ihm selbst verdammt wurde. Hat mithin Luther nicht auch seine eigene frühere Lebensweise falsch dargestellt, und sich jenes Übermaß von Kasteiungen zugeschrieben, von denen er seit 1530 spricht? Aber zu welchem Zwecke hätte er dies tun können?

Nur ein paar Jahre später schreibt er: „Ist je einer gewesen, so war es sicher ich, der vor Aufgang des Evangeliums von des Papstes und der Väter Satzungen fromm gedacht und für sie als heilige und zur Seligkeit notwendige ernstlich geeifert hat. Ich habe auch mich selbst aufs allerhöchste beflissen, jene Satzungen zu halten, indem ich meinen Leib mit Fasten, Wachen, Beten und anderen Übungen mehr marterte, als alle jene, so jetzt meine ärgsten Feinde sind und mich verfolgen, weil ich jenen (Übungen) die Ehre absprechе, daß sie rechtfertigen. Denn ich war bei Beobachtung derselben so fleißig und abergläubisch, daß ich meinem Leibe eine größere Last auflegte, als er ohne Schaden seiner Gesundheit ertragen konnte.“[1] Also, weil er leugnet, daß die klösterlichen Übungen und Bußwerke rechtfertigen, d. h. also, weil er lehrt, wie die ganze kirchliche Tradition, deshalb soll er von den Katholiken verfolgt worden sein? Wozu ist ein Mensch fähig, der sich solcher absichtlichen Verdrehungen schuldig macht?

Damit ist es aber noch nicht genug. Luther hat schon vor dieser Periode, z. B. im Jahre 1525 die katholische Heiligkeit mit der mönchischen identifiziert; sie bestehe aber nur in äußeren Werken, in einem strengen Bußleben, in der Einbildung, man sei damit heilig, während man das Herz voll Haß, Furcht und Unglauben habe.[2] Daß

---

[1] In Gal, ed. Irmischer, I, 107.

[2] Erl. 15, 413: „Es ist bisher die größte Heiligkeit gewesen, die man hat können erdenken, daß man ins Kloster ist gelaufen, eine Kappe angezogen, eine Platten scheeren lassen, einen Strick um sich gebunden, viel gefastet, viel gebetet, ein härenes Hemd angetragen, in wollenen Kleidern gelegen, ein hartes strenges Leben geführt, und in Summa, eine mönchische Heiligkeit

der frühere Mönch auch hierin den späteren Luther wieder Lügen strafe, kümmerte ihn nicht.[1] Zehn Jahre später entwirft er uns folgendes Bild eines Heiligen: „Da ich ein Mönch war, begehrte ich oftmals von Herzen, daß mir beschieden würde, den Wandel und das Leben eines Heiligen zu sehen. Ich meinte aber, es sollte ein solcher sein, welcher seine Wohnung in der Wüste hätte, nicht esse noch trinke, sondern allein von den Wurzeln und frischem Wasser sich nährte. Diese Meinung von den wunderlichen Heiligen habe ich nicht allein aus der Theologen (Sophisten) Bücher, sondern auch aus denen der Väter geschöpft."[2]

Gegen eine derartige Karikatur des Mönchsheiligen hat schon tausend Jahre vor Luther ein christlicher Lehrer protestiert: „Nicht die Wüste (locus desertus), noch ein Sack als Kleid, eine Hülsenfrucht als Speise, oder Fasten und Schlafen auf der Erde (chameuniae) machen den Mönch aus; unter jenen Hüllen ist manchmal ein sehr weltliches Herz verborgen." Dies offenbare sich durch verschiedene Untugenden solcher Strengen. „Was ist der Grund davon? Weil sie mehr ihren Körper als ihr Gemüt übten, während doch der Apostel lehre: ‚daß die körperliche Übung geringen Nutzen habe, die Frömmigkeit aber zu allem nütze sei'. Ich sage dies nicht, als seien jene zu mißbilligen, welche auf derartige Weise ihren Körper züchtigen und unter die Botmäßigkeit bringen; sondern weil der Satan, Meister in tausend Künsten, mit den Unvorsichtigen sein Spiel treibt, sich in den Engel des Lichtes verwandelnd, und sie infolge jener

---

an sich genommen, daß wir in einem Schein gleißender Werke sind einhergegangen, also daß wir auch selbst nicht anders gewußt haben, denn daß wir vom Scheitel bis zur Ferse ganz heilig gewesen, haben allein die Werk und den Leib, nicht das Herz angesehen, da wir voll des Hasses, voll Furcht, voll Unglauben gesteckt sind, eines bösen Gewissens, und gar nichts von Gott gewußt haben. Da hat die Welt gesagt: ‚Das ist ein heiliger Mann, das ist eine heilige Frau, hat sich lassen vermauern (d. h. in ein Kloster einschließen), ist Tag und Nacht auf den Knieen, hat so viel Rosenkränz gebetet. O das ist Heiligkeit, da wohnet Gott, hie ist der hl. Geist leibhaftig.' Das rühmet die Welt und hält viel davon."

[1] So z. B. schreibt der frühere Luther in den Dictata super Psalt., Weim. III, 178: „Notandum, quod ‚sanctus' in scriptura significat, quem theologi scolastici dicunt in gratia gratificante constitutum. Sic Esaie 54 (53) . . . ‚Misericordias David fideles', quia (Deus) multos sanctificavit. Unde Apostolus (Rom. 1, 7) semper nominat christianos sanctos." Was der frühere Luther mit den Scholastikern hier als das Fundament aller Heiligkeit bezeichnet, die dem Heiligen innewohnende gratia gratificans, die sanctificatio, wird beim späteren Luther für diesen Punkt mit Absicht verschwiegen.

[2] In Gal. III, 33 sq. Wir haben soeben aus seinen Dictata super Psalterium gerade das Gegenteil gehört.

Leibeskasteiungen zu einer falschen Überzeugung der Heiligkeit treibt, und während sie im Innern von geistlichen Lastern triefen (madeant), sie sowohl sich als anderen als heilig scheinen." [1] Was dieser alte Autor von solchen pharisäischen Heiligen sagt, das haben wir oben das ganze christliche Altertum bis zu Luther hin aussprechen und gegen sie protestieren hören. Luther aber macht aus den soeben beschriebenen, von der Kirche und ihren Lehrern verworfenen Heiligen **den** kirchlichen Mönchsheiligen, so daß es einen anderen gar nicht gibt.

Nun, zu einem solchen katholischen Heiligen (in Wahrheit die Fratze eines solchen) machte der spätere Luther den früheren. Dahin zielte sowohl der oben zitierte Ausspruch: „Ein frommer Mönch bin ich gewest" usw., als der ihm daselbst folgende. Luther stellte sich dem Volke und seinen Anhängern geradezu mit den Worten vor: „ich bin der besten einer gewesen." [2] Dahin zielen andere seiner Äußerungen: „Als ich ein Mönch war, hielt ich Keuschheit, Gehorsam und Armut; frei von den Sorgen des gegenwärtigen Lebens, war ich ganz ergeben den Fasten, Wachen, Gebeten, dem Messelesen usw. Aber nichtsdestoweniger nährte ich unter dieser Heiligkeit und Selbstgerechtigkeit fortwährendes Mißtrauen, Zweifel, Furcht, Haß und Lästerung Gottes, und es war meine Gerechtigkeit nichts anderes als eine Mistpfütze, darin der Teufel seines Lüstleins spielte. Denn solche Heilige hat der Satan gar sehr lieb, und hält sie für seine allerbeste Kurzweil; sie verderben ihre Körper und Seelen und berauben sich aller Segnungen der Gaben Gottes", [3] also gerade wie die Ordensheiligen, wie wir sie ihn soeben beschreiben hörten. Er zählt sich zu den „frommen, rechtschaffenen Mönchen, denen es ernst gewesen, die es sich haben sauer lassen werden, als mir, und sich zersucht und zerplagt und das erlangen haben wollen, was Christus ist, auf daß sie selig würden. Was haben sie damit ausgerichtet?" [4]

In dieser letzten Frage liegt des Pudels Kern, wie man zu sagen pflegt, und Luthers Schalkheit. Er stellte sich als den ehemaligen größten Mönchsheiligen hin, um sagen zu können: „Sehet, ich habe die höchst mögliche Heiligkeit in der papistischen Kirche erreicht, gewiß nicht weniger als meine Klostergenossen. Und was habe ich damit ausgerichtet?" Unsere unerfahrenen Widersacher, schreibt er, „glauben nicht, daß solches

---

[1] Intr. Opp. *S. Cypriani*, ed. *G. Hartel*, pars 3 [a], p. 242, n. 31. 32.
[2] Erl. 17, 140.
[3] In Gal. I, 109.
[4] Erl. 48, 317. S. oben S. 354.

erfahren und gelitten haben ich und viele andere, die mit höchstem Fleiß den Herzensfrieden gesucht haben, welchen aber in solcher Finsternis zu finden unmöglich war."[1] Wir wollten durch jene Kasteiungen in den Himmel kommen, und Christus finden. „Haben wir ihn funden? Christus sagt: ihr werdet in eueren Sünden stecken bleiben und sterben. Das haben wir erlangt!"[2] „Solche Heilige sind Gefangene und Knechte des Satans, darum sie gezwungen sind zu denken, zu reden und zu tun, was er will, ob sie gleich auswendig andere an guten Werken und Strengheit und Heiligkeit des Lebens zu übertreffen scheinen. Solche sind wir unter dem Papsttum gewesen, in Wahrheit nicht weniger, als (einst) Paulus, Christum und sein Evangelium schändend, besonders ich. Je heiliger wir waren, desto blinder wir waren, und beteten den Teufel selbst an."[3]

Das ist ganz logisch. Der Mönch, mithin der Mönchsheilige, ist des Teufels Kreatur; „Es ist ein Sprichwort, von den Pfaffen erdacht, und ich meine, daß der Teufel selbst ihrer damit gespottet hat. Da unser Herr Gott einen Pfaffen machte, da sah der Teufel zu, und wollte es ihm nachmachen, und machte die Platte zu breit. Da ward ein Mönch daraus. Daher sind sie des Teufels Kreaturen. Das ist wohl lächerlich und spöttisch geredet, aber doch die lautere Wahrheit . . . Die Mönche sind allzeit des Teufels Pfaffen, denn sie eitel Teufelslehre treiben."[4]

Nach dieser Komödie folgte nun die andere, die Luther auch erst nach 1530 aufführte. Wir hörten ihn bereits im J. 1540 sich äußern: „Wäre ich nicht mittels des Trostes Christi durch sein Evangelium von jenen Kasteiungen erlöset worden, ich hätte nicht zwei Jahre leben können, so ermarterte und ängstigte ich mich und floh vor dem Zorn Gottes. Wir richten aber nichts aus."[5] Damit im Zusammenhange erzählt er zwei Seiten weiter zum ersten Male weitläufig, wie er endlich zum Evangelium und durch dasselbe zu Ruhe und Frieden gekommen sei. Er hatte früher in der Schule gelernt, wie er sagt, daß der Zorn Gottes, dessen strafende Gerechtigkeit, im Evangelium offenbar werde. So hätten alle Lehrer bis zu ihm die paulinische Stelle Röm. 1, 17 ausgelegt.

---

[1] Gal. I, 107.

[2] Erl. 48, 317. Im Texte steht zwar „sie" statt „wir"; allein im Zusammenhang rechnet er sich mit den anderen.

[3] Gal. I, 109 sq.

[4] Erl. 43, 328, zum J. 1532.

[5] Opp. exeg. lat. VII, 72. Oben S. 352.

Was war die Folge davon? „So oft ich den Spruch las, wünschte ich allezeit, daß Gott das Evangelium niemals möchte geoffenbart haben. Denn wer könnte jenen Gott lieben, der da zürnet, richtet und verdammt?" Endlich aber sei er „durch Erleuchtung des hl. Geistes zur freudigen Einsicht gelangt, daß in jenem Spruche nicht von der strafenden Gerechtigkeit Gottes die Rede sei, sondern von der passiven Gerechtigkeit, durch die der barmherzige Gott uns rechtfertigt durch den Glauben. „Da wurde mir die ganze hl. Schrift, ja der Himmel selbst enthüllt."[1] „Ich fühlte mich völlig neugeboren," schreibt er fünf Jahre später, „und bei offenen Türen in das Paradies eingetreten zu sein . . . Auf diese Weise wurde mir jene Stelle des hl. Paulus wahrhaft die Pforte des Paradieses."[2]

Wer sollte es für möglich halten, daß hinter Luthers Aussage eine große Lüge steckt? Und doch ist es so. Ich habe schon jüngst darauf aufmerksam gemacht, daß von sechzig Lehrern der lateinischen Kirche bis Luther, deren gedruckte wie handschriftliche Kommentare ich nach jener von Luther allen Lehrern angedichteten Interpretation und Auffassung von Röm. 1, 17 und verwandter Stellen (wie Röm. 3, 21. 22; 10, 3) durchsucht habe, kein einziger aus ihnen (von denen Luther nachweisbar mehrere gekannt hat, außer jenen aber keinen, der nicht unter jenen sechzig wäre) unter Gerechtigkeit Gottes die strafende Gerechtigkeit, den Zorn Gottes verstanden hat. Sämtliche verstanden darunter jene Gerechtigkeit, durch die wir gerechtfertigt werden, Gottes unverdiente rechtfertigende Gnade, eine durch den Glauben (allerdings nicht den toten, welchen Luther meint) zuteil werdende wahre und wirkliche Rechtfertigung des Menschen.[3]

Erkennt der Leser den Zusammenhang zwischen der soeben erörterten Behauptung Luthers und zwischen der vorhergehenden über das Unmaß und den Zweck seiner klösterlichen Kasteiungen, die etwa nicht bloß in das Jahr 1540, sondern begrifflich schon in das Jahr 1532 zurückgehen?[4]

---

[1] Ibid., p. 74.

[2] Opp. var. arg., I, 22.

[3] S. meine Schrift: „Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung" (Mainz, 1904), S. 30 ff. Der interessante, viele Punkte beleuchtende Nachweis folgt im 2. Bande. Ich würde ihn schon jetzt bringen, müßte ich ihn nicht teils wegen der Besitzer der 1. Auflage, teils weil er zu großen Raum einnimmt, bis dorthin aufschieben.

[4] Wegen Luthers Äußerungen über seine einstigen unmäßigen Büßungen, habe ich dies bereits nachgewiesen. Betreffs der irrigen Auslegung der „Gerechtigkeit" als „strafende Gerechtigkeit", schreibt er bereits 1532: „Porro hoc vocabulum ‚justitiae' magno sudore mihi constitit. Sic enim fere exponebant, justitiam esse

Beide Behauptungen haben den einen und selben Zweck: Anpreisung seines Evangeliums, der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, als das Eine Notwendige, und dem gegenüber den Nachweis, daß man in der Kirche ohne Christus nur durch seine eigenen Werke wollte gerechtfertigt werden. Die größtmögliche papistische und mönchische Heiligkeit, die Luther im Kloster und in der Abmergelung seines Körpers geübt, um gerechtfertigt zu werden und den strengen Richter (sonst habe er von Gott und Christus nichts gewußt) zu versöhnen, hätten ihn nur zum Ruin seines Leibes und seiner Seele, anstatt Gott zu finden, bloß zu dessen Haß, anstatt zum Herzensfrieden, lediglich zur Verzweiflung geführt. Wie ihm sei es auch anderen ergangen, die, um Gott und Christus zu finden, es sich auch haben sauer werden lassen. Das ist der Inhalt der ersten Behauptung. Die zweite besagt: Erst nachdem er unter Erleuchtung des heiligen Geistes erkannt habe, daß unter „Gerechtigkeit Gottes" in Röm. 1, 17, und überhaupt, nicht der strafende Gott und Richter nach der irrigen, von ihm einst eingesogenen Auslegung aller Lehrer bis zu ihm hin, sondern die Rechtfertigung aus dem Glauben zu verstehen sei, da wurde es Licht in ihm, er ward befreit von seinen Kasteiungen und den Schrecknissen des Klosters, er fühlte sich wie neugeboren, die Pforten des Paradieses waren ihm geöffnet. Er verbindet nun beide Behauptungen, indem er in Bezug auf sein entdecktes Evangelium ausruft: „Zu dieser Zeit sehen wir nun dieses große Licht ganz klärlich, und wir mögen desselben reichlich gebrauchen." Da dies aber seinem Wunsche gemäß nicht genug geschah, erinnert er die Seinigen an sein unglückliches Leben unter dem Papsttum, ehe dies Licht ihm aufgegangen: „Es soll euch vor allem mein und anderer Exempel bewegen, die wir im Tode und in der Hölle gelebt haben, und den Segen nicht so reichlich, wie ihr jetzt, gehabt haben."[1] D. h. im Zusammenhange, wir haben in der Finsternis, als wir mit unseren übermäßigen Kasteiungen (von denen er zwei Seiten früher gesprochen) mönchische Heilige waren, den Herzensfrieden unmöglich finden können, den ihr nun im Lichte des Evangeliums in vollem Maße genießet.

veritatem, qua Deus pro merito damnat seu iudicat male meritos, et opponebant iustitiae misericordiam, qua salvantur credentes. Haec expositio periculosissima est, praeterquam quod vana est; concitat enim occultum odium contra Deum et eius iustitiam. Quis enim eum potest amare, qui secundum iustitiam cum peccatoribus vult agere? Quare memineritis, iustitiam Dei esse, qua iustificamur seu donum remissionis peccatorum." Enarr. in Ps. 51 (Opp. exeg. lat. XIX, 130), zu 50, 16.

[1] Opp. exeg. lat. VII, 74.

Wie viele „Nutzlügen" um seiner „Kirche" willen mußte Luther begehen, um zu diesem Resultate zu gelangen und von Erfahrungen sprechen zu können in dem Sinne, den wir in den beiden eben erörterten Behauptungen aufgedeckt haben! Um dafür Glauben zu erhalten, daß die Kirche vor ihm nur vom strafenden Richter gewußt habe, genügte es nicht, daß er dies, wie bereits vor 1530, bloß behauptete: er mußte sich gegen sein besseres Wissen endlich auch zur Lüge verstehen, daß alle Lehrer vor ihm keinen anderen Begriff von Gott oder Christus, auch von dem im Evangelium geoffenbarten, gekannt hätten, als den vom strafenden Richter. Er hat sich im Zusammenhang damit zu einer weiteren Lüge verstanden, daß er sich selbst zu dieser Auffassung bekannt hat, bis ihm „durch Erleuchtung des heiligen Geistes" das Licht über die Stelle Röm. 1, 17 und die ganze heilige Schrift aufgegangen, d. h. bis er erkannt hat, daß unter „Gerechtigkeit Gottes" nicht die strafende Gerechtigkeit, sondern die unverdiente Rechtfertigung zu verstehen sei, mit anderen Worten, bis zu seinem Umschwung, der, wie wir nachweisen werden, um 1515 geschah. Nun hat aber Luther längst vor dieser Epoche, ja so weit wir ihn zurückverfolgen können, an den korrespondierenden Stellen unter „Gerechtigkeit Gottes" nicht die strafende Gerechtigkeit, nicht den strafenden Richter, sondern die rechtfertigende Gnade Gottes und Christus selbst als Gerechtigkeit im Sinne von Gnade erkannt und angenommen,[1] ohne je, selbst nicht in seinem Kommentar zum Römerbrief

[1] Der volle Nachweis folgt im 2. Bande. Ich erwähne nichts destoweniger hier, daß Luther schon fünf Jahre vor seinem Umschwunge justitia Dei so versteht. Nämlich in seinen Randbemerkungen zu den Sententzen, 1., dist. 17, wo Lombardus auf Grund von Augustin schreibt: „Deus dicitur justitia Dei, qua nos iustificat, et Domini salus, qua nos salvat, et fides Christi, qua nos fideles facit," sagt Luther in demselben Sinn, daß Gott nicht bloß die Liebe ist, sondern auch die erschaffene Liebe, ähnlich wie „Christus unser Glaube, unsere Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung ist" (Weim. IX, 42 f.; s. auch S. 90). Vgl. 1. Kor. 1, 30. In seinen Dictata super Psalt. legt er fast durchweg iustitia Dei in dem eben angeführten Sinne aus, so bereits 1513 beim 1. Psalm (Weim. III, 31), und so unzählige Male im weiteren Verlaufe (vgl. z. B. III, 152, 166, 179: iustitiam, sc. iustitiam fidei, qua iustificatur anima; 202, 226, 365, 462, 463, wo sogar Röm. 1, 17 erklärt wird: „iustitia tropologice est fides Christi. Rom. 1: ‚iustitia Dei revelatur in eo'; ähnlich IV, 247: iustitia fidei, que est ex fide. Rom. 1; dies möge einstweilen genügen). Die Sache ist so deutlich, daß auch Köstlin, Martin Luther, 5. Aufl., S. 105, dies zugeben muß. Er wußte aber nicht, daß Luther auch hierin in völliger Übereinstimmung war mit früheren Auslegern, von denen ich nur die späteren Hugo von St. Cher, Thomas v. Aquin, Turrecremata, Dionys den Karthäuser, *Perez de Valentia*, Pelbartus, anführen will.

zu 1, 17, wie wir noch in diesem Abschnitte sehen werden, auch nur ein Wort darüber zu verlieren oder sich in gewohnter Weise zu brüsten, daß diese Erkenntnis ihm allein oder zuerst im Gegensatz zu den früheren Lehrern geworden sei. Das macht in dieser gegenwärtigen Frage keinen Unterschied, ob er vor 1515 schon von der zugerechneten Gerechtigkeit gesprochen hat (worüber in der Folge); hier handelt es sich lediglich um den Begriff der „Gerechtigkeit Gottes" entweder im Sinne von Strafgerechtigkeit oder im Sinne von Rechtfertigung.

Wir sehen, Luther hat es noch 1530 hierin ebenso gemacht wie in Bezug auf die klösterlichen Bußwerke. Früher schrieb er mit dem ganzen christlichen Altertum und mit seinem Orden und allen Lehrern ihnen den richtigen Zweck zu, und er drang zugleich auf die Diskretion bei Übung derselben; nach und nach spricht er von einem kirchlichen Milieu, in dem man die Kasteiungen angewendet haben soll, um seine Sünden zu tilgen, den strafenden Richter zu versöhnen, kurz um gerechtfertigt zu werden. Seit 1530 gibt er sich selbst als einen aus, der es am ärgsten, bis zum Schaden seiner Gesundheit, um genannten Zweck zu erreichen, getrieben hat. Er stellt sich hernach, als habe er nie etwas von der betreffenden gegenteiligen Lehre der Kirche und seines Ordens gehört; ja die Keckheit und Unverfrorenheit, mit welcher er seine Äußerungen vorträgt, mußten in dem Leser oder Zuhörer geradezu die Meinung erwecken, als sei Luther einst förmlich überzeugt gewesen, er habe mit seiner Unbesonnenheit ganz im Geiste der Kirche gehandelt.

Um dieselbe Zeit seit 1530 machte er es gerade so auch mit seiner lügnerischen Aufstellung von der gottlosen Meinung, in der er einstens seine Ordensgelübde habe ablegen müssen, während er früher, z. B. 1521, wenigstens noch vorgab nicht zu wissen, mit welchem Gemüte er gelobt habe.[1] So machte er es nach 1530 auch mit seinen Lügen von der „mönchischen Absolutionsformel",[2] der Papst habe die Ehe als unkeuschen Stand verdammt,[3] und in noch mehreren anderen Punkten, die wir zugleich mit der Frage, warum gerade seit 1530, im zweiten Bande erörtern werden.

Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich fast bis zur Gewißheit, daß Luthers späte Äußerungen über seine einstigen übermäßigen Kasteiungen und über den Zweck, weshalb er dieselben ausgeführt, zu den absichtlichen Nutzlügen gehören, die er, selbst große nicht ausgenommen, für erlaubt hält und verteidigt zum Heile seiner „Kirche" und seiner Lehre.

[1] Oben S. 235.
[2] Oben, S. 319 ff.
[3] Oben, S. 240 ff.

Dies stimmt auch zu dem bereits früher gewonnenen Resultat, daß der Forscher in Verlegenheit ist, in welche Zeit er jene übermäßigen Kasteiungen setzen sollte, da dieselben weder in Luthers Erfurter Aufenthalt, noch weit weniger aber in den Wittenberger passen. Will sich jedoch jemand zu meinem Resultat nicht verstehen, so ist er, von allem anderen abgesehen, genötigt, den „größten Deutschen", das „Genie ohne Gleichen", für einen unglaublich großen Ignoranten und Unverständigen zu halten, wie ich bereits bemerkt habe, ohne daß er mit dieser Erklärung den immer fortbestehenden Widerspruch zwischen Luthers völlig irrigen späteren Äußerungen über den Zweck der Bußwerke in der Kirche mit den richtigen früheren irgendwie gelöst hätte.

Eines ist aber nunmehr für immer aus jeder Lutherlegende zu streichen, mag man mein Resultat annehmen oder nicht, nämlich die bis heute landläufigen Behauptungen:

1. daß die angeblich von Luther als Mönch übernommenen exzessiven Bußwerke im Geiste der Kirche und des Ordens waren;

2. daß jene Bußwerke dem Mönche Luther als Mittel und Stützen von der Kirche und dem Orden angeboten wurden, damit er den strengen Richter versöhne, einen gnädigen Gott kriege, die Sünden tilge, Gott und den Himmel finde.

Statt dessen sind die Lutherbiographen verpflichtet, meine Darlegung entweder zu widerlegen, oder zuzugeben, daß die Zweifel in Luthers Aufrichtigkeit betreffs seiner späten Äußerungen über seine früheren übermäßigen Kasteiungen höchst begründet sind.

Ist aber zum wenigsten das Eine wahr, daß Luther in jener Zeit, ehe ihm das Licht seines Evangeliums aufgegangen sein soll, Gott oder Christus nur als strengen, strafenden Richter, nicht als barmherzigen Gott und Vater gekannt hat, und zwar aus Schuld der Kirche, so daß man erst durch Luther zur Erkenntnis und zur Zuversicht gekommen sei, „Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann", „der in Christus der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum" (ich bin dein Heil)?[1] Ist es ferner wahr, daß die Kirche die Versöhnung mit Gott und unsere Rechtfertigung rein auf Menschenwerk, menschliche Leistungen, mögen sie wie immer geartet sein, stützt, nicht aber auf Gottes oder Christi Werk, so daß bei der Bekehrung alles auf die eigene Gerechtigkeit hinausgehe, wie mit Luther alle protestantischen Theologen und Lutherforscher bis heute behaupten?

[1] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch., III (3. Aufl.), S. 729. Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 169.

Ehe wir Luthers Ausgangspunkt in seiner Entwickelung zur Darstellung bringen, müssen wir noch über die eben gestellten Fragen eine Untersuchung anstellen, zu der ich jedoch nur jene Bücher herbeiziehe, in denen sich das Leben und die Anschauung der Kirche selbst während des ganzen Jahres hindurch offenbart, in denen sie Tag für Tag zu ihren Gläubigen besonders aus dem geistlichen Stande spricht, nämlich das Missale und das Brevier, zumal jene aus dem Eremitenorden,[1] dem Luther angehörte. Sie genügen vollends, um den späteren Luther Lügen zu strafen, und ihn neuerdings mit dem früheren in hellen Widerspruch zu bringen. Die gewonnene Resultate bestätigt zugleich auch das im vorhergehenden Paragraphen niedergelegte Ergebnis.

2. Voruntersuchung betreffs der Lehre der Kirche in ihren Gebeten über den barmherzigen Gott und seine Gnade gegenüber unserem Unvermögen.

Wer immer Missale und Brevier, seien es die des Eremitenordens zu Luthers Zeit, welche auf die der römischen Kirche zurückgehen, seien es solche anderer Orden, durchnimmt, der wird finden, daß die Kirche vom ersten Adventsonntag an bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten den Gläubigen beinahe ausnahmslos auf den barmherzigen, gnädigen Gott hinweist, auf welchen unsere Zuversicht, unser Vertrauen zu setzen sie uns auf jeder Seite ermuntert. Er wird zu seinem Erstaunen entdecken, daß vom erzürnten Richter fast nie die Rede ist, und wenn die strafende Gerechtigkeit Gottes erwähnt wird, der Hinweis auf die Barmherzigkeit, die der Gerechtigkeit vorangeht, nie mangelt.[2] Und doch

[1] Das Missale des Eremitenordens zitiere ich nach der seltenen Ausgabe Venetiis 1501; das Brevier nach Cod. Vat. lat. n. 3515 aus dem Ende des 15. Jahrh. Das Ordinarium folgt in der Ausgabe der Constitutiones (vom J. 1508) auf letztere. Andere Belege, die ich Kürze halber nur spärlich bringe, sind jedesmal im besonderen angegeben.

[2] Ein schönes Beispiel bietet die Messe am letzten Sonntag nach Pfingsten, d. h. am letzten des Kirchenjahres. Das Evangelium bringt uns die Schrecknisse des letzten Gerichtes (Matth. 24, 15—35). Aber die Kirche will gleich vom Beginne der Messe an dem Mißverständnis vorbeugen, als sei Jesus Christus schon jetzt der strenge Richter. Der Introitus beginnt nämlich: „Es spricht der Herr: ich sinne Gedanken des Friedens und nicht der Plage; wenn ihr mich anrufet, so werde ich euch erhören und zurückführen euere Gefangenschaft aus allen Orten." Jerem. 29, 11 f. war hiefür das Vorbild (Missale der Augustiner-Eremiten, fol. 153). Die Epistel nimmt die Kirche aus Kol. 1, 9—14, in welchem wir zum Vertrauen auf Christus ermuntert werden, Dank sagend Gott dem Vater, „welcher uns errettet hat

sollte man nach Luthers Aussagen, besonders seit seinem Abfalle, glauben, es müsse uns an allen Orten und Enden der „Richter auf dem Regenbogen" entgegentreten, von einem gnädigen und barmherzigen Gott, zu dem man sich mit Vertrauen und Zuversicht wenden könne, sei nirgends die Rede. Das gerade Gegenteil ist der Fall.

Wie groß ist doch die Zahl der Kirchengebete mit der Anrufung: Omnipotens et misericors Deus, Exaudi nos Deus salutaris noster, Exaudi nos misericors Deus, Exaudi nos omnipotens et misericors Deus, oder in welchen misericors oder propitius steht! Nur die Vorstellung vom gnädigen, barmherzigen Gott, dessen Geneigtheit und Erhörung man sicher ist, nicht aber die Vorstellung vom strengen, strafenden Richter, inspirierte die Anrufungen ungezählter Kirchengebete: Da nobis Domine, Da nobis quaesumus Domine, Da quaesumus, Praesta Domine oder Praesta quaesumus, Exaudi Domine preces nostras u. ä., Respice Domine, oder Respice Domine propitius, Respice propitius Domine; die zahlreichen Kirchengebete mit den Anfängen: Adesto Domine, Annue Domine oder Annue misericors Deus, Concede, Exaudi Domine, Propitiare Domine, Protector oder Protector noster, Protege, Protegat, Suscipe Domine, Tribue, Tuere Domine; den Beginn der Doxologie, welche Luther mehrere Male im Tage betete: Praesta Pater piissime (Gib's Vater, an Erbarmen reich!).

In anderen Fällen kommt die Anspielung auf die Barmherzigkeit Gottes, wo sie im Beginne der Anrufung mangelt, am Schlusse derselben oder am Beginne des zweiten Teiles des Kirchengebetes vor, z. B. Pateant aures misericordiae tuae; Subiectum populum . . . propitiatio coelestis amplificet; Populum tuum . . . propitius respice; Deus . . ., miserere supplicibus tuis. Und wie oft wurde das Jahr hindurch, vorzüglich im Breviergebet, der Ausruf miserere an Gott oder Jesus Christus, sei es in den Gebeten, sei es in den Versikeln oder sonst gerichtet! Damit wird aber, wie auch der frühere Luther auslegt, bezeugt, daß uns in Christo die Barmherzigkeit Gottes geschenkt ist.[1] Schon die Gebete zu Gott für sich allein betrachtet bezeugen den barmherzigen Gott, wie die Kirche

---

aus der Gewalt der Finsternis und versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, nämlich Vergebung der Sünden." Ähnlich verhält es sich mit der Messe am 1. Adventssonntag.

[1] Dictata super Psalterium, Weim. IV, 407: „*donec misereatur nostri*, misericordiam, Christum filium mittendo. *Miserere nostri*, mitte Christum, qui est misericordia, *domine*, Deus pater, *miserere nostri*; in Christo enim misericordia Dei data est nobis, que hic petitur."

selbst in einem ihrer Gebete so schön ausspricht: „Allmächtiger, ewiger Gott, zu dem man sich niemals, ohne Hoffnung auf die Barmherzigkeit zu haben, flehend wendet.“[1]

Doch gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen kurz auf die Einzelnheiten ein, indem wir zugleich darlegen, daß die Kirche nicht auf die menschlichen Leistungen pocht, mit denen man, wie der spätere Luther verleumdet, den zürnenden, strafenden Richter habe versöhnen müssen, sondern gerade auf die Barmherzigkeit, die Gnade Gottes, an die sie sich mit ganzer Zuversicht kehrt.

Luther fand in seinem Missale und Brevier die während des Jahres so oft wiederkehrende Oration: „Komm, o Herr, entgegen unserem Flehen, das wir in der Gedächtnisfeier deiner Heiligen dir darbringen, damit wir, die auf eigene Gerechtigkeit kein Vertrauen haben“, usw.[2] Er las durch das ganze Kirchenjahr hindurch, daß wir aus uns aller Kraft bar sind,[3] deshalb auf all unser Tun nicht vertrauen,[4] wir stützen uns nur auf die Hoffnung himmlischer Gnade;[5] denn ohne ihn, der die Stärke derer ist, die auf ihn hoffen, vermag die sterbliche Schwachheit nichts;[6]

---

[1] „Omnipotens sempiterne Deus, cui nunquam sine spe misericordiae supplicatur: propitiare“ etc. Missa pro omnibus defunctis, Missale, fol. 231.[b]

[2] Diese Oration („ . . . ut qui propriae iustitiae fiduciam non habemus“) steht bereits im Sacramentarium Leonianum (p. 7, 25), und fand sich (wie heute noch) nicht bloß im Römischen Brevier und Missale, sondern auch in denen des Eremitenordens (Missale, fol. 189; Brevier, fol. 409) im Commune Confessoris, in einer Secreta plurimorum martyrum, an einzelnen Festen des Jahres. Der Oration liegt Röm. 10, 3 zu Grunde, etliche wollten ihre eigene Gerechtigkeit aufstellen und der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen sein.

[3] 2. Sonntag in den Fasten: „Deus qui conspicis, omni nos virtute destitui.“ Missale des Eremiten-Ordens, fol. 31. Viele der anzuführenden Kirchengebete stehen auch im Brevier. Ich bemerke aber, daß die meisten Orationen auch in den übrigen Missalen und Brevieren sich finden.

[4] Sexagesima: „Deus qui conspicis, quia ex nulla nostra actione confidimus.“ Missale, fol. 19.

[5] Am 5. Sonntag nach Erscheinung: „Familiam tuam . . . continua pietate custodi, ut quae in sola spe gratiae coelestis innititur.“ Brevier, fol. 79.[b] Ebenso Oratio super populum am Samstag nach dem 2. Fastensonntag. Missale, fol. 37.[b] Gott möge, hieß es in einer Oration, den eben Verstorbenen non habentem fiduciam nisi in misericordia tua“ gütig aufnehmen. Brevier, fol. 425.

[6] Am 1. Sonntag nach Pfingsten: „Deus in te sperantium fortitudo, adesto propitius invocationibus nostris, et quia sine te nihil potest mortalis infirmitas, praesta auxilium gratiae tuae.“ Missale, fol. 133. Der Franziskaner Stephan Brulefer, Ende des 15. Jhs., führt dieses Gebet als Beweis dafür an, daß sich der Sünder nicht genügend auf die heiligmachende Gnade vorbereiten kann: „Sine

wir erliegen ihr,[1] wir sind uns derselben bewußt, und vertrauen deshalb auf seine Stärke.[2] Luther beruft sich noch 1520[3] auf das Gebet der Kirche: „Herr, richte mich nicht nach meinem Tun; nichts Wohlgefälliges habe ich vor Deinem Antlitz getan"; und auf das Bruchstück; „auf daß, die wir Dir aus unseren Werken nicht gefallen können",[4] usw. „Wo nicht Deine Gottheit thront, Nichts im Menschen Gutes wohnt, Nichts in ihm ist sündenrein", sang die Kirche um Pfingsten.[5]

Luther las in seinem Brevier und in seinem Missale durch das ganze Jahr hindurch die Botschaft an die ganze Christenheit, daß Gott nicht bloß das Wesen sei, auf das man sich verlassen könne, sondern daß es geradezu keine andere Hoffnung, kein anderes Heil gebe, als Gott, als den Erlöser. So oft Luther in der Leidenszeit die Strophe sang:

O heil'ges Kreuz, sei uns gegrüßt,
Du unf're einz'ge Hoffnung bist,[6]

fiel er mit seinen Brüdern auf die Kniee, um es als solche anzuerkennen.

---

aliqua gratia gratis data non potest homo peccator se sufficienter disponere ad gratiam gratum facientem, ut patet in ista collecta: „Deus in te sperantium . . . et quia sine te nihil potest humana infirmitas." In II. Sent., dist. 28, qu. 4, fol. 258 (ed. Basilee 1507). Übrigens wiederholen sich ähnliche Gebete, z. B. am 14. Sonntag nach Pfingsten: „quia sine te labitur humana mortalitas" (Missale, fol. 143); am 15.: „Ecclesiam tuam, Domine, miseratio continuata mundet et muniat, et quia sine te non potest salva consistere" etc. (Ebds., fol. 143b). Beide auch im Brevier, fol. 175.

[1] Am Feste des hl. Callistus (14. Oktober): „Deus qui nos conspicis ex nostra infirmitate deficere." Brevier fol. 381.b Am Feste des hl. Martin (11. November): „Deus, qui conspicis. quia ex nulla nostra virtute subsistimus." Brevier, a. a. O.

[2] Oratio super populum am Freitag der 4. Fastenwoche: „Da nobis quaesumus . . . ut, qui infirmitatis nostrae conscii de tua virtute confidimus." Missale, fol. 51. Die Orationen Super populum stehen auch im Brevier zur Vesper.

[3] Weim. V, 400.

[4] Totenoffizium, 8. Responsorium, Brevier, fol. 431b (s. oben S. 46); Gebet zur Non im Officium parvum B. M. V., Brevier, fol. 419.

[5] Sequenz am Pfingstfest (Missale, fol. 257):

Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.

Auch Tauler beruft sich auf diese Verse, nicht zwar in der Basler (1521) oder in der Frankfurter Ausgabe (1864), II, 32 ff., wohl aber in der alten Straßburger Handschrift.

[6] „O crux ave, spes unica", vorletzte Strophe des Hymnus in der Vesper vom Passionssonntag: Vexilla regis, der bis zum Karfreitag gesungen oder rezitiert wurde. Brevier der Augustiner-Eremiten, fol. 273. Im Ordinarium derselben Eremiten heißt es c. 6: „Flectant genua in ferialibus diebus, quando dicitur versus hymni: O crux

Schon durch die ganze Fastenzeit sang er: „Spes qui es unica mundi.“[1] Am Karfreitag sang er bei der Enthüllung des Kreuzes: „Seht das Holz des Kreuzes, an dem das Heil der Welt gehangen. Kommt, laßt uns anbeten.“[2] Am Karsamstag hörte er dann wieder nach der 12. Prophetie beten: „Allmächtiger ewiger Gott, einzige Hoffnung der Welt“,[3] nachdem er unmittelbar vorher im Prachtgesang Exsultet die Trostworte vernommen: „Wahrhaftig würdig und gerecht ist es, Jesus Christus zu preisen, der Adams Schuld dem ewigen Vater für uns bezahlt und den Schuldbrief der alten Sünde mit seinem liebreichen Blute ausgelöscht hat.“[4] Am Ostersonntag, da las er die Anfangsworte der Sequenz:

Mane prima sabbati
Surgens Dei filius,
Nostra spes et gloria.[5]

Aber das wurde Luther schon seit dem Anfang des Kirchenjahres, besonders am Weihnachtsfeste, inne:

Du Aller stete Zuversicht,
Als Heil der Welt gekommen bist,[6]

---

ave, spes unica.“ Ausgabe: Venetiis 1508, fol. Giij b. Der hl. Thomas (3 qu. 25, a. 4) zitiert den Vers als Autorität für: „in cruce Christi ponimus spem salutis“. Darum begrüßte auch Luther am Feste der Auffindung des Kreuzes dasselbe in der Sequenz (Missale, fol. 256 b): „O crux lignum triumphale, mundi vera salus vale“, und am Feste der Kreuzerhöhung: „Ave salus totius seculi arbor salutifera,“ fol. 261.

[1] Hymnus Summi largitor praemii, in der Matutin der Fastenzeit. Brevier, fol. 272.

[2] „Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit. Venite adoremus.“ Missale, fol. 79. Vgl. auch die Praefatio de s. cruce, Missale, fol. 104.

[3] „Omnipotens sempiterne Deus, spes unica mundi.“ Missale, fol. 93.

[4] Missale, fol. 83. Das dem hl. Augustin zugeschriebene Praeconium paschale findet man in jedem Missale. Bekanntlich steht auch darin die herrliche Stelle (Missale, fol. 84 b): „O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem“! Sie findet sich völlig umgestaltet in der viel verbreiteten Weihnachtssequenz „Eia, recolamus“ des Notker Balbulus: „O culpa nimium beata, qua redempta est natura“ (J. Kehrein, Lat. Sequenzen des MA., S. 28). Die Bemerkung des Mathesius, Historien v. Luther (1566), Bl. 5 b, Luther habe einst aus der Weihnachtssequenz den Vers gesungen: „O beata culpa, quae talem meruisti redemptorem“, ist deshalb unrichtig, und ebenso die Bemerkung A. Bergers, Martin Luther, I, 98; denn die zitierten Worte stimmen nicht zur Sequenz, sondern zum Exsultet. Übrigens findet sich im Eremiten-Missale (fol. 254 sq.) weder für Weihnachten noch für Circumcisio und Epiphania, noch sonst Notkers Sequenz verzeichnet.

[5] Missale, fol. 255. b

[6] Hymnus bei den Augustinern in beiden Vespern und in der Matutin:

„Tu spes perennis omnium . . .
Mundi salus adveneris.“ Brevier, fol. 271.

nachdem er vorher im Kapitel die Worte des Apostels (Tit. 3, 4. 5) gehört: „Es erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes; nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir getan, sondern nach seiner Barmherzigkeit hat er uns gerettet.“ [1] Ja bereits am 1. Sonntag des Kirchenjahres, am Beginne der ersten Seite des Missales, las er den Introitus. „Zu Dir erhebe ich meine Seele, auf Dich vertraue ich, ich werde nicht zu Schanden werden.“ [2] Die Kirche weiß, daß Gott viel eher derer, die auf ihn vertrauen, sich zu erbarmen, als zu zürnen geneigt ist.[3] Wie oft im Jahre richtete Luther die Worte an Gott: „O Gott, Du Leben der Lebenden, Du Hoffnung der Sterbenden, Du Heil aller, welche auf Dich hoffen.“ „Du bist das ewige Heil aller, die an Dich glauben“![4] Wie oft tönte ihm das Wort entgegen, Christus sei der Heiland der Welt (salvator mundi)![5] Er las auch im Introitus des 19. Sonntags nach Pfingsten: „Des Volkes Heil bin ich, so spricht der Herr; aus welcher Not sie immer zu mir rufen, ich will sie erhören, ich will ihr Herr auf ewig sein“; und am 22. Sonntag: „Wenn Du der Sünden willst gedenken, Herr, wer wird bestehen? Doch bei Dir ist die Versöhnung“, und allsogleich hörte er das Gebet: „O Gott, unsere Zuflucht und Stärke.“ . .[6] Er lernte aus einem anderen Gebete, daß Gott selbst uns auf die zu erhoffende, im eigene

---

[1] Ebdf., fol. 43.

[2] Introitus am 1. Adventsonntag: „Ad te levavi animam meam, in te confido, non erubescam.“ Missale, fol. 1.

[3] Samstag vor Passionssonntag: „Deus qui sperantibus in te misereri potius eligis, quam irasci.“ Missale, fol. 51.b

[4] Schlußgebet in Missa pro defunctis: „ . . . salus omnium in te sperantium“. Missale, fol. 232, und in Translat. S. Monicae, fol. 237. Missa pro infirmis, Missale, fol. 222: „ . . . salus aeterna credentium“. Nach dem Abscheiden eines Bruders wurde das Gebet gebetet: „Suavissime Domine Jesu Christe, beatorum requies et omnium in te sperantium salus iucundissima.“ Zweite Antiphon bei der Palmweihe: „Hic est salus nostra . . . salve rex . . . qui venisti redimere nos.“ Missale, fol. 60.b

[5] Nicht etwa blos in den aus alter Zeit übernommenen Gebeten, sondern auch in neuen, sogar für Heiligenfeste verfaßten Gesängen. So z. B. begann die Sequenz am Feste des hl. Nikolaus von Tolentino (Missale, fol. 240):

Tibi Christe redemptori, nostro vero salvatori, sit laus et gloria.
Tibi nostro pio duci, et totius mundi luci, plaudat omnis spiritus.

[6] Beide im Missale der Eremiten. Das Gebet: „Deum refugium nostrum et virtus“, stand auch in der Messe „In quacunque necessitate“.

Barmherzigkeit Vertrauen haben läßt.[1] Die Seelen der Gläubigen ruhen im Schoße der Erbarmung Gottes,[2] und daß diese ohne Maß, ohne Schranken ist, betete Luther in dem Stillgebet der Messe für die verstorbenen Brüder.[3] Es kommt auf dasselbe hinaus, wenn in einer Oration die Barmherzigkeit Gottes als ebenso unermeßlich wie seine Majestät gerühmt wird.[4] Offenbart doch Gott seine Allmacht am meisten durch Schonen und Erbarmen.[5] Darum verbindet die Kirche in ihren Anrufungen so häufig die Allmacht Gottes mit seiner Barmherzigkeit (Omnipotens et misericors Deus). Darum nannte und nennt sie Gott geradezu den „Herrn der Erbarmungen",[6] und erkennt ihn als „Gott der Barmherzigkeit, Gott der Milde, Gott des Erbarmens".[7] Und wie oft rief Luther damals mit der Kirche diese Erbarmungen Gottes an! Schon in der so häufig rezitierten Allerheiligen-Litanei betete er: „Sei uns gnädig: verschone uns, o Herr! Sei uns gnädig: erhöre uns, o Herr!" Luther, der später nur den gnädigen Gott kennen will, der

---

[1] Mittwoch in der Passionswoche, Super populum: „quibus fiduciam sperandae pietatis indulges, consuetae misericordiae tribue benignus effectum". Missale, fol. 55. Ebenso schon Montag nach dem 2. Fastensonntag, ibid., fol. 37[b]; am Fest des hl. Augustin, fol. 185,[b] 253.

[2] „Deus in cuius miseratione animae fidelium requiescunt." Pro in cimiterio sepultis. Speciale etc. fol. 136. Im Missale, fol. 231, ohne „in". Im Eremitenorden sollte dem Ordinarium, c. 27, zufolge diese Oration, so oft man durch den Friedhof geht, gebetet werden. Ebenso treffen wir auch in demselben Ordinarium von Luthers Orden, c. 24, das Statut: „In fine omnium horarum dicatur: ‚Fidelium animae per misericordiam Dei repuiescant in pace'". Das war und ist auch sonst überall der Brauch.

[3] Missale, fol. 231: „Deus, cuius misericordiae non est numerus". Sie steht auch in der Missa pro commendatis, im Speciale missarum sec. chorum Herbipolen. (1509), fol. 135.[b]

[4] „Deus, infinitae misericordiae et maiestatis immensae" etc. Vgl. A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert (1904), S. 115. Die Barmherzigkeit Gottes ist deßhalb ausdrücklich: „Ineffabilem nobis . . . misericordiam tuam clementer ostende." Brevier, fol. 434.

[5] Am 10. Sonntag nach Pfingsten: „Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas, multiplica super nos misericordiam tuam" etc. Missale, fol. 140. Sowohl Hugo von St. Cher (in Psalmos, ed. Venetiis 1703, fol. 289[b]), als auch der hl. Thomas (l. 2. qu. 113, a. 9) und Nikolaus de Riise (Opus super Sent., Rothomagi 1506, tr. 5, parte 2[a], portio 3., qu. 1) berufen sich auf dieses Gebet.

[6] „Deus, indulgentiarum Domine", Oration In Anniversario defunctorum, Missale, fol. 231.[b]

[7] Pro se sacerdote (Secreta): „Deus misericordiae, Deus pietatis, Deus indulgentiae, indulge quaeso et miserere mei." Missale, fol. 222.[b]

Kirche aber den erzürnten Richter andichtet, behielt diese Worte der Kirche bei.[1] Er hat früher daselbst noch die Bitte wiederholt: „daß du uns verschonest, daß du uns verzeihest: Wir bitten dich, erhöre uns" usw.

In jener Epoche, die uns im vorhergehenden Paragraphen beschäftigte, in welcher wir nämlich Luther im Widerspruch mit seinen früheren Anschauungen und mit der kirchlichen Lehre sich äußern hörten über seine einstigen schrecklichen Bußwerke und vergeblichen Bemühungen, den strengen Richter zu versöhnen, hören wir ihn in Übereinstimmung damit auch gegen „die falsche Theologie" (die papistische) poltern, nach welcher „Gott mit den Sündern, die ihre Sünden eingestehen, zürnt. Denn ein solcher Gott ist weder im Himmel noch irgendwo anders, sondern er ist ein Abgott des bösen Herzens. Der wahre Gott spricht vielmehr: ‚ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe'" (Ezech. 33, 11).[2] Nun, von wem hat denn Luther diesen wahren Gott kennen gelernt? Etwa nicht von der Kirche, in deren Brevier er in der Fastenzeit seit seinem Eintritt ins Kloster das herrliche Responsorium las: „Ich würde in Angst und Verwirrung geraten, könnte ich nicht deine Barmherzigkeit, o Herr. Du hast gesagt: ‚ich will nicht den Tod des Sünders, sondern vielmehr, daß er sich bekehre und lebe'"; als Beweis dessen werden angeführt das kananäische Weib und der Zöllner.[3] Den wahren Gott hörte er auch also sprechen in einem anderen Responsorium am ersten Fastensonntag und in einer Antiphon zur Terz an allen Ferialtagen der ganzen Fastenzeit. Und als er Priester geworden, fand er die genannten Worte des wahren Gottes noch überdies als Anfang der Kirchengebete in den Messen Pro amico peccatore, ähnlich Pro quacunque tribulatione, Pro mortalitate et peste, bei der

[1] Erl. 56, 360.

[2] Enarr. in Ps. 51 (Opp. exeg. lat. XIX, 35).

[3] Responsorium in der Matutin, bei den Augustiner-Eremiten zur Zeit Luthers, in der 1. Fastenwoche: „Tribularer, si nescirem misericordias tuas Domine; tu dixisti: nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat, qui Cananaeam et publicanum vocasti ad poenitentiam." Das tröstet das Herz, darum folgt unmittelbar darauf der Vers: „Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tue letificaverunt animam meam." Brevier, fol. 96. Bereits Hugo von St. Cher beruft sich auf dieses Responsorium, das in allen Brevieren jener Zeit vorkam, indem er zu Ps. 84, 8 (Ostende nobis Domine misericordiam tuam) schreibt: „i. e. fac nos perfecte cognoscere magnam misericordiam tuam, ut non pro peccatis desperemus, sed in misericordia speremus .... Unde cantat Ecclesia in Quadragesima: ‚Tribularer, si nescirem'" etc. In Psalmos, Venetiis 1703, fol. 222b.

Aschenweihe am Aschermittwoch, bei welcher er zugleich als Priester betete: „Allmächtiger ewiger Gott, schone der Reuigen, sei gnädig den Flehenden", während er schon als Kleriker den Vers sang: „Erhör uns, o Herr, denn mildiglich ist dein Erbarmen; nach der Fülle deiner Hulderweise schaue auf uns, o Herr."[1]

Den letzten Satz sprach Luther, als er Priester war, noch viel prägnanter täglich in der Stillmesse nach dem Kanon aus: „Auch uns Sündern, deinen Dienern, die wir auf die Fülle deiner Erbarmungen vertrauen (de multitudine miserationum tuarum sperantibus), würdige dich, die Teilnahme und Gemeinschaft deiner hl. Apostel und Martyrer zu verleihen." Ist das nicht die wahre Theologie, nach welcher der Sünder, der sich als solchen erkennt, nicht den zürnenden, sondern jenen wahren Gott anruft, „dessen Eigenschaft es ist, sich allezeit zu erbarmen und Schonung zu gewähren";[2] „der befiehlt, daß er von den Sündern gebeten werde",[3] der niemand, auch die Sünder mit eingeschlossen, von sich weist,[4] da er als „Spender der Verzeihung und Liebhaber des menschlichen Heils",[5] kurz, „als barmherziger Gott viel mehr jede ihm ihre Sünden bekennende Seele bessern, als zu Grunde richten will."[6]

Luther lernte auch als junger Mönch aus dem Brevier, daß die Kirche nicht von unseren Leistungen, sondern nur von der Barmherzigkeit und Gnade die Sündenvergebung erwartet. Er betete in der Fastenzeit: „Wer könnte, wenn Gott verweigerte, uns von den Sünden zu reinigen, dies dann tun?" Die Kirche will sagen: Niemand! Und eben deshalb, weil es sonst niemand kann, erhebt sie sich alsbald mit der Bitte zu Gott: „Gib Nachlaß, weil du mächtig bist".[7] Demgemäß

---

[1] Missale, fol. 20[b] sq.

[2] „Deus cui proprium est misereri semper et parcere." Missale, fol. 230 und 232, Brevier, fol. 434.

[3] „Deus, qui te precipis a peccatoribus exorari." Secreta in Missa pro seipso sacerdote. Missale, fol. 222[b].

[4] Missa pro remiss. peccat.: „Deus qui nullum respuis" etc. Missale, fol. 224.

[5] „Deus veniae largitor et humanae salutis amator." Missale, fol. 231.

[6] Postcommunio in der Missa pro confitente peccata sua: „Omnipotens et misericors Deus, qui omnem animam penitentem et confitentem tibi magis vis emendare quam perdere." Missale, fol. 228.[b]

[7] Im Hymnus der Matutin in der Fastenzeit (Brevier, fol. 272):

Nostra te conscientia
Grave offendisse monstrat,
Quam emundes, supplicamus,
Ab omnibus piaculis.

betete Luther mit der Kirche beim Begräbnis eines Bruders: „O Gott, gehe mit deinem Diener nicht ins Gericht, denn kein Mensch wird vor dir gerechtfertigt, außer es werde ihm durch dich die Verzeihung all seiner Sünden gewährt.“ [1] Gott ist es, der den Sünder rechtfertigt.[2] Gott zeigt den Irrenden, damit sie auf den Weg der Gerechtigkeit zurückzukehren vermögen, das Licht seiner Wahrheit.[3] Können doch selbst die opera praeparatoria, von denen Luther noch in seinem Kommentar zum Römerbrief spricht, d. h. alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorhergehen, nicht ohne die Gnade Christi geschehen, da wir ohne dieselbe gar nichts für unser Heil tun können. „O Gott“, betet die Kirche, „der du bist ein Beschützer aller, die auf dich hoffen, ohne den nichts gilt, nichts heilig ist, mehre über uns dein Erbarmen, auf daß wir unter deiner Leitung und Führung also durch die zeitlichen Güter hindurchgehen, daß wir die ewigen nicht verlieren.“ [4] Dieses Gebet der Kirche gefiel Luther so sehr, daß er, als er bereits von ihr abgefallen war, den ersten Teil desselben bis „auf daß wir“ übersetzte, und ihn mit dem zweiten Teil eines anderen kirchlichen Gebetes, das er ebenfalls als Mönch in seinem Missale und Brevier alljährlich wenigstens siebenmal betete, zu einer Oration verband.[5] Das Gebet, dem er den zweiten Teil („daß wir durch deine Eingebung“) entnahm, lautet: „O Gott, von dem alles Gute ausgeht, gewähre unserm Flehen,

---

Si renuis, quis tribuet?
Indulge, quia potens es, etc.

[1] „Non intres in iudicium cum servo tuo, Deus, quia nullus apud te iustificabitur homo, nisi per te omnium peccatorum ei tribuatur remissio.“ Brevier, fol. 427.b

[2] Im Eremiten-Missale in der Messe Pro amico peccatore, fol. 224b: „Deus qui iustificas impium, et non vis mortem peccatoris.“

[3] Oratio am 3. Sonntag nach Ostern: „Deus, qui errantibus, ut in viam possint redire iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis.“ Missale und Brevier. Sie findet sich schon im Sacrament. Leon. p. 9.

[4] Im Missale der Eremiten, wie überhaupt, am 3. Sonntag nach Pfingsten: „Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum: multiplica super nos misericordiam tuam, ut te rectore, te duce sic transeamus“ etc. Brevier, fol. 158.b

[5] In dieser Gestalt lautet es bei Luther (Erl. 56, 347): „Allmächtiger Gott, der Du bist ein Beschützer Aller, die auf Dich hoffen, ohn welches Gnad Niemands ichts (d. i. etwas) vermag), noch etwas vor Dir gilt, lasse Deine Barmherzigkeit uns reichlich widerfahren, auf daß wir durch Dein hl. Eingeben denken, was recht ist, und durch Deine Wirkung auch dasselbe vollbringen, um Christus Deines Sohnes unsers Herrn willen.“

daß wir durch deine Eingebung denken, was recht ist, und dasselbe durch deine Leitung auch vollbringen. Durch Jesus Christus" usw.[1]

Wie oft las Luther solche Gedanken in seinem Missale und Brevier! Ich will diese kirchliche Theologie hier des weiteren noch entwickeln, und damit zugleich für die nächsten Paragraphen vorarbeiten.

Auch nur das Gute, oder dasjenige, was zu tun ist, zu erkennen, wurde Luther belehrt, bewirkt die Gnade, um so mehr aber es zu lieben, oder dasselbe zu vollbringen.[2] Auch nur um jene Gnade bitten, beruht auf der Gnade Gottes.[3] Kein Interpretieren kann hier etwas helfen, da Luther selbst, nachdem er bereits viele seiner Grundirrtümer ausgesprochen und den Kampf gegen die Scholastiker begonnen hatte, sich hierin auf die Kirche beruft.[4] „Warum", apostrophiert er jene, welche aus sich gute Gedanken zu erwecken glaubten, „warum betet der Apostel; Der Herr aber

---

[1] Am 5. Sonntag nach Ostern: „Deus, a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis, ut cogitemus te inspirante, quae recta sunt, et te gubernante eadem faciamus. Per dom. nostrum Jesum Christ." etc. Sowohl im Missale, fol. 122 b, als im Brevier des Eremitenordens, fol. 145 b. Auf dasselbe geht hinaus das Gebet in Sacramentarium Leonian., p. 130: „Deus qui bona cuncta et inchoas et perficis, da nobis, sicut de initiis tuae gratiae gloriamur, ita de perfectione gaudere".

[2] Dienstag nach dem 2. Fastensonntag: „ . . . ut quae te auctore facienda cognovimus, te operante impleamus." Brevier, fol. 100. Mittwoch nach dem 1. Fastensonntag Super populum: „Mentes nostras . . . lumine tuae claritatis illustra, ut videre possimus quae agenda sunt, et quae recta sunt agere valeamus". Missale, fol. 28. Am 13. Sonntag nach Pfingsten: „ut mereamur assequi quod promittis, fac nos amare quod praecipis". Ebds., fol. 142.

[3] Dienstag nach 4. Fastensonntag, Super populum: „quibus supplicandi praestas affectum, tribue defensionis auxilium". Missale, fol. 46 b. Quatember-Samstag im September: „ . . . . ut salutis aeternae remedia, quae te inspirante requirimus te largiente consequamur". Missale, fol. 147 b.

[4] „O Deus, quando ludibrio sumus hostibus nostris. Non ita facilis est bona intentio, nec in tua (bone Deus) o homo potestate constituta, sicut nocentissime vel docet vel discitur Scotus. Ea enim praesumptio est hodie perniciosissima, quod ex nobis formamus bonas intentiones, quasi sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, contra expressam sententiam Apostoli. Inde securi stertimus, freti (Hs. fretri) libero arbitrio, quod ad manum habentes, quando volumus, possumus pie intendere. Ut quid ergo Apostolus orat: ‚Dominus autem dirigat corda et corpora vestra'? Et Ecclesia: Sed semper ad tuam iustitiam faciendam, nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera'? Hae sunt insidiae iniquorum, de quibus ps. 5: Interiora eorum insidiae; et proverb. 11: In insidiis suis capientur iniqui. Non sic impii, non sic. Sed opus est, ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus Deum ores, ut etiam intentionem quam praesumpsisti, ipse tibi det, non in securitate a te et in te concepta vadas, sed a misericordia eius petita et exspectata." Kommentar zum Römerbrief, c. 14, fol. 277.

leite eure Herzen und Körper? Dieses Wort sagt nicht ganz so der Apostel,[1] sondern die Kirche; jene Fassung war aber Luther geläufig aus der Pretiosa.[2] Er fährt weiter: „Warum betet die Kirche: um deine Gerechtigkeit zu tun, sollen immer unsere Reden hervorgehen, unsere Gedanken und Werke geleitet werden? Dieses Gebet betete Luther in der Prim.[3] Mit nicht weniger Recht hätte er sich auf das Gebet, das er täglich in der Pretiosa betete, berufen können.[4] Das in der Kirche fast tägliche Gebet: „Deus a quo sancta desideria, recta consilia et justa sunt opera“ ꝛc.[5] hat er selbst, bereits ein Häresiarch, übersetzt: „Herr Gott, himmlischer Vater, der Du hl. Mut, guten Rat und rechte Werke schaffst, gib Deinen Dienern Friede, welchen die Welt nicht kann geben, auf daß unsere Herzen an Deinen Geboten hangen, und wir unsere Zeit durch Deinen Schutz stille und sicher vor Feinden leben, durch Jesum“[6] usw. Die Kirche weiß, daß unsere Herzen wankend sind und der Hilfe und Leitung Gottes bedürfen.[7]

Allerdings, unser Eigensinn möchte immer voraus sein, und wir werden noch sehen, wie Luther nach seinem eigenen Geständnisse an demselben litt und andere auf dessen Gefahren aufmerksam machte; er tut es noch getreulich in seinem Kommentar zum Römerbrief. Nicht umsonst hörte er die Kirche seiner Zeit beten: „Wir bitten dich, o Herr, daß das Wirken der himmlischen Gabe unsere Seelen und Leiber in Besitz nehme, auf daß nicht unser Sinn in uns, sondern ihre Wirkung zuvorkomme.“[8] Darum betet sie eine Woche nachher:

---

[1] Der Apostel sagt 2 Thess. 3, 5 nur: Dominus dirigat corda vestra in caritate Dei et patientia Christi.“ Die Kirche schob „et corpora“ ein. S. nächste Anm.

[2] Brevier, fol. 73 b: Dominus autem dirigat corda et corpora vestra in caritate Dei et patientia Christi.“

[3] Ebds., fol. 72 b: „ . . . Tua nos hodie salva virtute, ut in hac die ad nullum declinemus peccatum, sed semper ad tuam iustitiam faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera.“

[4] Ebds., fol. 73: „Dirigere et sanctificare, regere et gubernare dignare domine deus, rex celi et terre, hodie corda et corpora nostra, sensus, sermones et actus nostros in lege tua et in operibus mandatorum tuorum, ut hic et in eternum te auxiliante salvi et liberi esse mereamur, salvator mundi, qui vivis et regnas in secula seculorum“.

[5] Ebds., fol. 434.

[6] Erl. 56, 345.

[7] Secreta am 5. Sonntag nach Erscheinung und am Mittwoch nach dem 1. Fastensonntag: „nutantia corda tu dirigas“. Missale, fol. 18 und 28.

[8] Schlußgebet am 15. Sonntag nach Pfingsten. Missale, fol. 144: „ut non noster sensus in nobis, sed jugiter eius (doni coelestis operatio) preveniat effectus.“

„Deine Gnade, o Herr, komme allzeit uns zuvor und begleite uns, und mache uns eifrig zu guten Werken“ [1] Jeden Tag betete Luther, manchmal wiederholt: „Wir bitten dich, o Herr, du wollest unserem Handeln durch Deine anregende Gnade zuvorkommen und dasselbe durch Deine Unterstützung begleiten, auf daß all unser Gebet und unsere Arbeit von Dir anfange, und durch Dich das Angefangene beendigt werde.“ [2] Die Kirche meint damit, Gott soll unserem Willen zuvorkommen! [3]

Der Wille ist es ja, welcher, wie Luther wiederholt in seiner Psalmenerklärnng und noch mehr im Römerbrief ausspricht, dem Gesetze Gottes widerstrebt. Darum betet die Kirche: „Treibe zu Dir in Gnaden unseren, wenngleich widerspenstigen Willen“,[4] gerade als müsse Gott eine Kraftanstrengung machen, um unseren Willen zu sich zu ziehen. „Erhebe Dich, Christus, und unterstütze uns“,[5] d. h. wie die Kirche bereits am Anfang des Kirchenjahres, vom ersten Adventsonntag an fleht: „Wecke unsere Herzen, daß wir Deinem Eingeborenen die Wege bereiten;“ „Erwecke, o Herr, Deine Macht und komm, und eile uns mit mächtiger Kraft zu Hilfe.“[6] Und so fand sich auch am letzten Sonntag des Kirchenjahres kein treffenderes Gebet, als: „Erwecke, o Herr, den

---

[1] Am 16. Sonntag nach Pfingsten, Missale, fol. 144. Ähnlich in der Secreta der Missa pro serenitate: „Praeveniat nos, quaesumus Domine, gratia tua semper et subsequatur.“ Ibid., fol. 225 b. So schon im 9. Jh. im Auctarium Solesmense, Series liturgica, I, p. 156.

[2] Brevier, fol. 434.b

[3] In der Tat zitiert z. B. Marsilius von Inghen das Gebet also: „Et supplicat ecclesia: ‚Voluntates nostras, quesumus Domine, aspirando preveni‘, quia sine speciali Dei preventione nihil possumus boni.“ In II. Sent., qu. 18, a 4. (Argentine 1501, fol. 296). Die kirchliche Oration beginnt mit Actiones, nicht mit Voluntates.

[4] Secreta am Samstag in der 4. Fastenwoche und am 4. Sonntag nach Pfingsten: „ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates“. Missale, fol. 51 b, und 137.

[5] So betete Luther an jedem Tag in der Prim: „Exurge, Christe, adjuva nos, libera nos propter nomen tuum.“ Brevier, fol. 25; 72.b

[6] Am 2. Adventsonntag: „Excita, Domine, corda nostra ad praeparandas Unigeniti tui vias.“ Missale, fol. 1.b Am 1. Adventsonntag: „Excita, quaesumus Domine, potentiam tuam et veni“, und die Kirche setzt am 4. Sonntag hinzu: „et magna nobis virtute succurre, ut per auxilium gratiae tuae, quod nostra peccata praepediunt, indulgentia tuae propitiationis acceleret“. Fol. 6.b Am Mittwoch nach dem 3. Adventsonntag: „Festina, ne tardaveris, et auxilium nobis supernae virtutis impende.“ Missale, fol. 3.b Das erste Gebet übersetzte Luther nach seinem Abfall fast wörtlich. Erl. 56, 326.

Willen Deiner Gläubigen.“[1] Denn dasjeinge wollen, was Gott uns befohlen hat, und es tun, vermag nur Gott zu geben.[2] Und dieser krumme Wille hat, selbst wenn er unter der zuvorkommenden Gnade angefangen, die begleitende Gnade noch nötig, nicht bloß um das Werk fortzusetzen, sondern auch, um in demselben nicht selbstgefällig zu werden.[3] Nicht bloß einmal im Jahre, sondern alle Tage mußte er das Gebet in der Frühe beten: „Leite unsere Handlungen in Deinem Wohlgefallen“ usw.[4]

Die Bekehrung stützt sich also nach Lehre der Kirche nicht auf Menschen-, sondern auf Gotteswerk. Selbst das Wesentliche im Sündenbekenntnis, ein reuiges Herz, ist Gotteswerk; denn warum betet die Kirche: „Et poenitens cor tribue?“[5] Luther las an allen Ferialtagen das Kapitel bei der Terz: „Heile mich, und ich werde geheilt sein; rette mich, und ich werde gerettet sein;“ und unmittelbar daran schloß sich der Vers: „Heile meine Seele, denn ich habe gesündigt.“[6] Und Luther sprach jeden Tag im Staffelgebet zur heiligen Messe: „O Gott, wenn Du Dich zu uns wendest, dann wirst Du uns beleben, und wir werden in Dir fröhlich und freudig werden.“[7] Die Abkehr von der

---

[1] „Excita, quaesumus Domine, tuorum fidelium voluntates.“ Missale fol. 152[b].

[2] Gebet nach der 10. Prophetie am Karsamstag: „Da nobis et velle et posse quae praecipis.“ Missale, fol. 91.[b] Ebenso in einem Gebete bei der während der Vesper am Ostersonntag gehaltenen Prozession.

[3] 1. Sonntag nach Pfingsten: „praesta auxilium gratiae tuae, ut in exequendis mandatis tuis et voluntate tibi et actione placeamus.“ Missale, fol. 133. Am 18. Sonntag nach Pfingsten: „Dirigat corda nostra, quaesumus Domine, tue miserationis operatio, quia tibi sine te placere non possumus.“ Ebds., fol. 149. Am 12. Sonntag nach Pfingsten: „. . . de cuius munere venit, ut tibi a fidelibus tuis digne et laudabiliter serviatur.“ Brevier, fol. 174; Missale, fol. 141.[b]

[4] Am Sonntag in der Oktav von Weihnachten: „dirige actus nostros in beneplacito tuo.“ Brevier, fol. 55. Aus dem Ordinarium, c. 36, fol. H iiij erhellt, daß diese schöne Kollekte jeden Tag nach der hl. Messe gebetet wurde.

[5] Vers im Hymnus: Jam Christe sol justitie, zur Laudes in der Fastenzeit. Brevier, fol. 272.[b] Luther beruft sich noch 1518 darauf, indem er Weim. I, 321, 25 schreibt: „Fac (Deus) poenitentem, quem jubes poenitere. Et sic cum b. Augustino ores: ‚Da quod jubes, et jube quod vis‘, et cum Ecclesia: ‚et cor poenitens tribue.“

[6] Brevier, fol. 76.

[7] „Deus, tu conversus vivificabis nos: et plebs tua laetabitur in te.“ Missale, fol. 111. Luther legt den Vers schön aus in seiner Psalmenerklärung, Weim. IV, 8: „Ergo mortui sumus ante conversionem tuam, et mors nostra est aversio tua, sed conversio tua fiat vita nostra. Quomodo enim anima potest vivere, a qua Deus aversus est, quia est vita animae, sicut anima corporis?“

Sünde und die Hinkehr zu Gott muß Gott geben. Darum ruft die Kirche täglich am Beginne der Komplet: „Bekehre uns, o Gott, unser Heil“,[1] und sie wiederholt den Ruf öfters.[2] Aus diesem und anderen Gründen fleht sie elfmal im Tage: „O Gott, achte auf meine Hilfe, Herr, eile mir zu helfen,“[3] welchen Anfangsvers des 69. Psalms Luther selbst im J. 1514 dahin erklärt, daß die Kirche ohne Vertrauen auf die eigenen Kräfte die Hand Gottes zu Hilfe ruft.[4]

Gerade um dieses Anfangsverses des 69. Psalms willen, den „die Priester so häufig Tag und Nacht im Munde führen“, empfiehlt Luther ihnen allen diesen Psalm; sie möchten ihn nicht so kalt und oberflächlich dahinmurmeln, sondern mit ganzer Aufmerksamkeit die Kirche Gottes in diesem Gebete unterstützen. „Denn wenn die Kirche unterstützt wird, so werden auch wir gerettet sein, da sie unsere Henne, und wir ihre Küchlein sind. Denn der heilige Geist hat nicht umsonst diesen Anfangsvers des Psalms als Anfang jeder (kirchlichen) Hore angeordnet.“ Luther zählt nun die Früchte und Wirkungen dieses Verses oder vielmehr Gebetes auf gegen die Tyrannen, Häretiker, Skandalosen, kurz gegen die Feinde der Kirche; gegen die Laster und vergangenen Sünden, „auf daß sie einen nicht in Verzweiflung bringen“; gegen den Anprall der Begierlichkeit des Fleisches und dessen Werke; gegen die Lockungen der Welt und die Einflüsterungen des Teufels, „damit sie nicht über dich die Überhand erhalten, sondern du aushaltest in Hoffnung, Glaube, Gnade und Vereinigung mit Christus. Sprich: ‚o Herr Gott, achte auf meine Hilfe‘. Denn dieses Gebet ist ein Schild, Pfeil, Blitz und ein Schutzmittel gegen jegliche Ankämpfung der Furcht, der Selbstüberhebung, der Lauheit und der Sicherheit usw., die vorzüglich heute regieren.“[5] Wer sollte meinen, daß diese goldenen

---

[1] „Converte nos Deus salutaris noster.“ Brevier, fol. 69.b

[2] Z. B. Montag nach dem 1. Fastensonntag. Missale, fol. 25.b Am letzten Sonntag nach Pfingsten, Secreta: „Omnium nostrum ad te corda converte.“ Ebds., fol. 153.

[3] „Deus in adjutorium meum intende. Domine ad adiuvandum me festina.“ Im Brevier vor jedem kirchlichen Gebetsteil, vor jeder Hore, und dazu noch dreimal nach einander in der Pretiosa. An den zahlreichen Tagen, an denen auch das Officium Marianum gebetet wurde, kamen noch weitere acht Anrufungen dazu, so daß Luther an solchen Tagen jenen Vers nicht weniger als neunzehnmal beten mußte.

[4] Weim. III, 444.

[5] Weim. III, 446 f. Ich will hier bloß den Anfang des lateinischen Textes zitieren: „Unde omnibus sacerdotibus commendandus est psalmus iste, cuius prin-

Worte zur Verteidigung der Kirche derselbe schreibt, welcher später dieser Kirche unablässig, und je länger desto mehr, vorwirft, sie habe nichts gewußt von Gott, nichts von Christus, sie habe ihn nur als strengen, zürnenden Richter gekannt, der nur mit unseren Leistungen und Abtötungen zu versöhnen sei usw.? Und doch ist es derselbe; er wurde eben ein anderer, ein solcher, der vor keinem Mittel zurückschreckte, um die Kirche zu verleumden und verhaßt zu machen, damit er dadurch seine Lehre erhebe!

Im Vorhergehenden ist die Überzeugung ausgesprochen, unsere Feinde seien zwar stark, aber Gott sei noch stärker, und gerade von ihm hofft die Kirche die Errettung.[1] Deshalb fleht sie am Ende der zu Luthers Zeit so oft mit der Allerheiligen-Litanei gebeteten Bußpsalmen zu Gott: „Sei uns, o Herr, eine feste Burg wider unsere Feinde",[2] deren ärgste die im Innern des Menschen sind, wie Luther nicht undeutlich oben gesteht. Auch in Bezug auf sie wendet sich die Kirche an den gnädigen Gott, indem sie im Hymnus der Ferialvesper am Freitag ihn bittet, er möge aus unserer Brust all das, was sich an Unreinigkeit in unsere Sitten und Handlungen mischt, verscheuchen;[3] er möge, wie sie im Hymnus der Ferialvesper am Dienstag betet, mit dem Tau seiner Gnade die Wunden des verfehrten Geistes reinigen, auf daß dieser durch Weinen, d. h. durch Reue, das Geschehene gutmache und die schlechten Triebe bezähme.[4] Die Kirche hat die Zuversicht, daß Gott helfen werde, gerade

---

cipium tam frequenter diu nocteque volvunt, ut non tam frigide et perfunctorie ipsum demurmurent, sed tota intentione Ecclesiam Dei in ista oratione iuvent. Quoniam si Ecclesia adiuta fuerit, nos quoque salvi erimus, cum ipsa sit gallina nostra, nos pulli eius. Non enim frustra Spiritus S. sic ordinavit in omni hora pro principio hoc principium huius psalmi."

[1] Oration am Montag nach dem 3. Fastensonntag: „Subveniat nobis Domine misericordia tua, ut . . te mereamur protegente eripi, te liberante salvari." Brevier, fol. 105. Vgl. auch die Oration am 1. Adventsonntag. Missale, fol. 1.

[2] „Esto nobis, Domine, turris fortitudinis." Brevier, fol. 433.b

[3] Repelle a servis tuis,
Quidquid per immunditiam
Aut moribus se suggerit
Aut actibus se interserit. Brevier, fol. 267.b

[4] Mentis perustae vulnera
Munda virore gratiae,
Ut facta fletu diluat,
Motusque pravos atterat. Brevier, fol. 263.

weil er seinen Sohn zu unserem Heil in die Welt gesandt, damit er sich erniedrige zu uns, und uns zurückrufe zu Gott.[1]

Die Kirche hofft alles von Gott, und zwar durch die Verdienste Jesu Christi, kraft seines Leidens. Darum richtet sie kein einziges Gebet im Missale oder Brevier zu irgend einem Heiligen, selbst nicht zur Mutter Gottes, was Luther noch im Jahre 1518 anerkennt;[2] die Kirche hofft alles kraft der Verdienste Jesu Christi zu erhalten: darum schließt sie ihre Gebete: „durch Jesus Christus unseren Herrn", was Luther schon aus einem Ordensstatut wissen mußte.[3] Niemals werden von der Kirche die Mutter Gottes oder die Heiligen an die Stelle Gottes, welcher gibt, oder an die Stelle Christi, durch den und dessen Verdienste man erhält, gesetzt, sondern an unseren Platz, an unsere Seite, damit sie unser Gebet unterstützen, es wirksamer machen vor Gott. Die Kirche bringt mit all dem ihren Glauben zum Ausdruck, daß weder unsere Leistungen, noch die Heiligen, sondern nur Jesus Christus unser Erlöser ist, und wir allein kraft seiner Verdienste, die er uns in seinem Leben, Leiden und Sterben erworben, Gutes wirken, erhört und gerettet werden können. Deshalb betet sie, daß wir „im Namen des geliebten Sohnes verdienen, an guten Werken Überfluß zu haben."[4] Deshalb erhebt sie in der dem einstigen Luther geläufigen Allerheiligen-Litanei zu Gott und den drei Personen der Gottheit und

---

[1] Gebet bei der Palmenweihe: „Deus, qui filium tuum . . . pro salute nostra in hunc mundum misisti, ut se humiliaret ad nos, et nos revocaret ad te" . . . Missale, fol. 60.

[2] Weim. I, 420: „In omnium Sanctorum festis Ecclesia orationem dirigit non ad sanctos, sed ad deum cum nominibus sanctorum, eorum merita ex deo venisse protestata, deinde per eadem preces suas deo commendans."

[3] Das Ordinarium von Luthers Orden (Venetiis 1508) enthält das 31. Kapitel: „Qualiter orationes debeant terminari." In allen Gebeten muß, heißt es, Jesus Christus an erster Stelle am Schlusse genannt werden; in der Regel: per dominum nostrum Jesum Christum etc. Nur die (seltenen) Orationes quae ad ipsam trinitatem diriguntur, sic concluduntur: Qui vivis et regnas deus per omnia saecula saeculorum"; Jesus Christus ist mit inbegriffen. Aber sonst erscheint er immer ausdrücklich, natürlich je nach der Anrufung in verschiedener Weise.

[4] Brevier fol. 55; Ordinarium, c. 36: „ut in nomine dilecti filii tui mereamur bonis operibus abundare." Und in der Sequenz O crux lignum am Feste der Auffindung des hl. Kreuzes betete Luther (Missale, fol. 256 b):

Medicina christiana
Sansos salva, egros sana,
Quod non valet vis humana,
Fit in tuo nomine.

zu Jesus Christus die Bitte: erbarme dich unser, oder erhöre uns, zu den Heiligen aber: bittet für uns. Deshalb bittet sie Gott nicht, er möge uns auf Grund unserer Leistungen, unserer Bußwerke oder des Ordenslebens usw. (wie der spätere Luther der Kirche vorwarf) erlösen, sondern: „Kraft des Geheimnisses deiner heiligen Menschwerdung: Erlöse uns, o Herr! Kraft deiner Ankunft, Geburt, deiner Taufe und deines heiligen Fastens: Erlöse uns, o Herr! Kraft deines Kreuzes und Leidens: Erlöse uns, o Herr! Kraft deines Todes und Begräbnisses: Erlöse uns, o Herr!“ [1] usw. Auch noch der spätere Luther hat dies gewußt; denn er behielt diese Anrufungen bei.[2]

Wir haben bereits erörtert, daß der frühere Luther mit der Kirche das Kreuz die einzige Hoffnung und Christus auf demselben das Heil der Welt nannte. Damit in Übereinstimmung betete er auch mit der Kirche, daß Gott die Seinen durch das Geheimnis des Kreuzes rette,[3] daß also nicht wir unsere eigenen Erlöser seien, wie der spätere Luther die Kirche lehren läßt. Um derartige Behauptungen erschöpfend als Lügen aufzudecken, müßte ich mehr als die Hälfte der liturgischen Bücher hier ausschreiben. Da und dort erweist sich Luther als derjenige, als welchen ich ihn fortwährend abmale. Ich erwähne aber hier nur das Eine, daß gerade im kirchlichen Bekenntnis, am Kreuze sei uns die Erlösung, die Versöhnung mit Gott und Nachlaß der Sünden zu teil geworden,[4] der Grund dafür liegt, weshalb die Kirche den Gläubigen überall, in der Kirche und außerhalb derselben, in Büchern und an den Wänden, in den Wohnungen und auf dem Felde, auf den Plätzen und auf den Dächern

---

[1] Per mysterium sanctae Incarnationis tuae, Libera nos Domine . . . . Per crucem et passionem tuam, Libera etc. Per mortem et sepulturam tuam, Libera etc. Per sanctam Resurrectionem tuam, Libera etc.

[2] Erl. 56, 360, 363.

[3] Schluß des Hymnus Vexilla regis in der Passionszeit, Brevier fol. 273:

Quos per crucis mysterium
Salvas (Ms. salva), rege per saecula.

[4] Später, aber noch lange vor Luther, wurden auch eigene Messen, De passione Domini, De quinque vulneribus, De lancea Domini usw. gelesen. In der De passione Domini lautete dies Gebet: „Domine Jesu Christe fili dei vivi, qui de celo ad terram descendisti de sinu Patris, et in ligno crucis quinque vulnera et plagas sustinuisti, et sanguinem tuum pretiosum in remissionem peccatorum nostrorum fudisti . . .“ Missale specialium missarum pro itinerantibus sec. rubricam Patavien. ecclesie, Vienne 1513, fol. 24. Speciale Missarum sec. chorum Herbipolen. (Basilee 1509), fol. 150.b Vgl. dazu A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (1902), S. 155 ff.

und Türmen das Kreuz bildlich zur Darstellung brachte. Das Bild des Gekreuzigten mit Maria und Johannes unter dem Kreuze vor dem Kanon der Messe fehlte in keinem, auch nicht in den kleinsten Missalen, z. B. in dem für die Reisenden, wie Luther in dem seines Ordens sehen konnte,[1] von den großen ganz abgesehen. Der Priester sollte sich, wo immer er sei, dessen erinnern, daß in der hl. Messe dasselbe unblutig wiederholt werde, was am Kreuze blutig geschehen, an das seine ganze Hoffnung hier und dort geknüpft ist.

Deshalb verweist die Kirche die Priester bei ihrer Priesterweihe auf die Wirkung der Erlösung Christi am Kreuze und desselben Opfers in der hl. Messe, auf daß sie jene Wirkung sowohl in den Geheimnissen der Gnade, als in den Sitten empfinden,[2] oder, wie sie ein andermal betet, daß sie das Sakrament, das sie im Glauben sich aneigneten, auch in ihrem Leben festhalten.[3] Noch am auferstandenen Heiland sieht sie die Wunden, die er einst um unserer Erlösung willen empfangen, und durch deren Verdienste heute noch unsere Sünden gesühnt werden.[4] Mit den Wunden an seinem Leibe begrüßt sie ihn in der Osterzeit als den allergütigsten König, und bittet ihn, von unseren Herzen Besitz zu nehmen.[5] Sie nennt ihn selbst geradezu „unsere Erlösung, Liebe und Sehnsucht".[6]

---

[1] Nämlich im Missale Itinerantium seu misse peculiares valde devote, in Deutschland gedruckt 1504, in kl. 8° mit nur 40 Blättern für den Eremitenorden. So auch im Sacrificale itinerantium (Oppenheim, Jac. Koebel 1521); ferner in dem soeben zitierten Missale der Passauer Diözese, usw.

[2] Postcommunio: „. . . ut tuae redemptionis effectum et mysteriis capiamus et moribus" (Pontificale Rom.).

[3] „Ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt". Gebet am Osterdienstag. Missale, fol. 116, und Brevier fol. 133.

[4] Was schön in der Missa de quinque vulneribus (Speciale missarum sec. chorum Herbipolen., fol. 152) ausgedrückt wird: „Deus qui hodierna die sacratissimorum vulnerum tuorum solemnia celebramus, concede propitius, ut a peccatorum nostrorum vulneribus eorumdem pretiosorum stigmatum tuorum intervenientibus meritis expiati perpetue beatitudinis premia consequamur." Vgl. Franz, a. a. O., S. 157 f.

[5] Im Hymnus zu den Laudes in der Osterzeit: Sermone blando angelus, der in zahlreichen Diözesen und Orden (vgl. *U. Chevalier*, Repertorium hymnolog. II, n. 18831), im Eremitenorden mit 5 vorgehenden Strophen (Beginn: Aurora lucis), gebetet wurde. Nach Erwähnung der vulnera in carne Christi fulgida, beginnt die letzte Strophe (Brevier, fol. 274):

Rex Christe clementissime,
Tu corda nostra posside.

[6] Ungemein verbreiteter Hymnus für die Vesper und Matutin von Christi Himmelfahrt (Brevier, fol. 274b), welcher beginnt:

Und um zum Schlusse zu kommen, so macht die Kirche folgerichtig auch die Erreichung der ewigen Seligkeit nicht von unseren Leistungen und Verdiensten, sondern von der Barmherzigkeit des Erlösers abhängig, was der frühere Luther aus so vielen hieher gehörigen Kirchengebeten wußte, und jeden Tag in der Stillmesse nach der Wandlung betete,[1] und, um nur dies eine Gebet zu erwähnen, bei der Palmenweihe hörte: „O Gott, den zu lieben Gerechtigkeit ist, vermehre in uns die Gaben deiner unaussprechlichen Gnade, und der du gemacht hast, daß wir kraft des Todes deines Sohnes dasjenige hoffen, was wir glauben, mache auch, daß wir kraft seiner Auferstehung dorthin gelangen, wohin wir streben."[2] Dies war aber nicht etwa eine Geheimlehre, sondern seit alter Zeit[3] waren die Priester geradezu angewiesen, von den Sterbenden das Bekenntnis abzunehmen, daß sie nicht durch eigene Verdienste, sondern kraft des Leidens unseres Herrn Jesu Christi, und durch dessen Verdienst zur Herrlichkeit gelangen; daß Jesus Christus für unser Heil gestorben ist, und niemand aus eigenen Verdiensten oder auf irgend eine andere Weise außer durch das Verdienst Jesu Christi könne gerettet werden. Habe der Sterbende diesen Glauben, so danke er Gott aus ganzem Herzen und empfehle sich seinem Leiden, und denke oft an

---

Jesu nostra redemptio,
Amor et desiderium.

Er war noch mehr im Gebrauch, als der eben erwähnte (s. *Chevalier*, I, 9582); J. Kehrein, Kirchenlieder, S. 67, weist eine deutsche Übersetzung schon aus dem 12. Jahrh. nach. In seinem Werke: Kathol. Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen, I, 524, steht eine andere alte Übersetzung.

[1] „Intra quorum (apostolorum et martyrum) nos consortium non aestimator meriti, sed veniae largitor admitte." Missale, fol. 112.

[2] Missale, fol. 60: „Deus quem diligere et amare iustitia est" etc.

[3] S. darauf Bezügliches aus der Epoche unmittelbar vor Luther oben, S. 45 f. Die nächste Quelle hiefür ist die Admonitio morienti des hl. Anselm von Canterburh (*Migne*, Patr. l. t. 158. 686 sq.), worüber, sowie über die älteren Anklänge als die späteren Erweiterungen das ausgezeichnete Werk von A. Franz, Das Rituale von St. Florian, S. 196 ff. handelt. Wie betreffs anderer Punkte, so war auch hinsichtlich der oben dargelegten Praxis für das ausgehende Mittelalter Gersons Opus tripartitum, 3 pars: De scientia mortis (Opp. I, 447 sqq. ed. Antwerpiae 1706) mit von Einfluß. Geiler v. Kaisersberg übersetzte daraus die hieher gehörige Stelle in dieser Form: „In dich, süßester Jesus, ist mein einig Hofnung . . . Herr, dein Paradies heisch ich, nit aus Wert meiner Verdienst, sunder in Kraft deines seligsten Leidens, durch welches du mich Armseligen hast wollen erlösen und mir das Paradies mit den Kosten deines köstlichen Blutes kaufen" (Wie man sich halten sol bei einem sterbenden Menschen. 1482. Herausgegeb. von *Dacheux*. 1878).

dasselbe.[1] Er schöpfte daraus die feste Hoffnung, daß Gott „der getreueste Verheißer der ewigen Güter und der allersicherste Zahlmeister ist".[2]

So zeigt uns die Kirche in ihren liturgischen Gebeten und Gesängen zur Zeit Luthers Gott den Herrn durchweg als den barmherzigen gnädigen Gott, nicht als den strengen Richter; sie zeigt durch das ganze Kirchenjahr hindurch, daß die Ankunft Jesu Christi wirklich die Ankunft der Gnade und Barmherzigkeit und er selbst die Freude der Welt, die unermeßliche Huld ist, der uns vom Tode mit seinem Blute erlöst hat.[3] Wie wir im weiteren Verlaufe sehen werden, lehrten die kirchlichen Lehrer bis Luther nichts anderes. Und Luther selbst, welcher später nicht genug der Kirche und ihren Theologen vorwerfen konnte, daß sie die Menschen und ihn selbst zur Verzweiflung gebracht hätten, da sie Gott nur als strengen, zürnenden Richter gekannt und gelehrt hätten, wagte es nicht in der früheren Zeit, wo er ja solcher Lügen noch nicht bedurft hatte, eine solche Behauptung aufzustellen; er lehrte in diesem Punkte mit der Kirche.[4]

Die protestantischen Theologen haben bis heute an die in diesem Paragraphen benützte Quelle gar nicht gedacht. Wie hätte auch sonst

---

[1] Sacerdotale ad consuetudinem S. Romanae ecclesiae, Venetiis 1537 (erster Druck), fol. 117 (Venetiis 1554, fol. 113ᵇ): „Credis, non propriis meritis, sed passionis dom. nostri Jesu Christi virtute et merito ad gloriam pervenire? Credis quod dominus noster Jesus Christus pro nostra salute mortuus sit, ed quod ex propriis meritis vel alio modo nullus possit salvari, nisi in merito passionis eius? Redde ei gratias toto corde, quantum potes, et te ipsius passioni recommenda, et ipsam corde cogita, et ore quantum potes nomina." Ähnliches finden wir in den zahlreichen deutschen Sterbebüchlein jener Zeit. Vgl. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum J. 1520 (1890).

[2] Sacerdotale; 1537, fol. 211; (1554) fol. 207ᵇ: „Deus eternorum bonorum fidelissime promissor et certissime persolutor" etc.

[3] Das las Luther an den Sonntagen der Fastenzeit im Hymnus zur Vesper Aures ad nostras (Brevier fol 272ᵇ):

Christe lux vera, bonitas et vita,
Gaudium mundi, pietas immensa,
Qui nos a morte roseo salvasti
Sanguine tuo.

[4] So schreibt er 1513—1514 in seinen Dictata: „Lex vetus primum adventum Christi prophetavit, in quo Christus in iudicio benigno et salutari regnat, quia adventus gratie et benignitatis est. . . . Nova autem lex de futuro iudicio et iustitia prophetat, quia secundum adventum Christi prophetat, qui erit in judicio severitatis et vindicta eterna, ut patet in multis autoritatibus Joh. 5: ‚potestatem dedit ei iudicium tuum facere'; 2 Tim. 4: ‚Qui iudicaturus est vivos et mortuos'; Rom. 2: ‚in revelatione iusti iudicii Dei'." Weim., III, 462.

Harnack sein oben S. 399 zitiertes Wort über die frohe Botschaft, welche Luther der Christenheit gebracht habe, niederschreiben können? Und wie wenig habe ich aus jener Quelle hier angeführt! Aber Luther kannte sie, er hat aus derselben geschöpft, und sogar Stellen aus ihr hie und da mit dem Text gerade so verwoben, wie er es zuweilen mit Schriftstellen machte.[1] Er erkennt in solchen liturgischen Sätzen „Worte der Kirche", welche keineswegs als nichtig zu betrachten seien.[2] Ja, als er bereits nahe dem Abfalle war, beruft er sich noch (nicht bloß an den oben angeführten Stellen) auf diese Quelle, in der Meinung, nicht von ihr sich zu entfernen, — davon abgesehen, daß er sogar als Häresiarch nicht blos, wie bekannt, die alten Kirchenlieder lobt, sondern auch mehrere kirchliche Gebete ins Deutsche übersetzte oder lateinisch ließ,[3] von denen ich einige schon oben mitgeteilt habe.

Wie sonst so oft, so spricht Luther auch hier wiederum das Verdikt aus über seine späteren Verleumdungen, als ob die Kirche vor ihm und er mit ihr Gott nur als strengen Richter, den man durch eigene Leistungen

---

[1] So z. B. schreibt er zu Röm. 8, 14 im Kommentar zum Römerbrief ol. 200b: „Spiritu Dei agi, i. e. libere, prompte, hilariter carnem, i. e. veterem hominem mortificare, i. e. omnia contemnere et abnegare, quae Deus non est, etiam seipsos, ac sic nec mortem, nec amica mortis genera poenarum saeva pavescere". Die hervorgehobenen Worte sind aus dem Hymnus für das Fest unius virginis et martyris (Brevier, fol. 411b). Zu Röm. 10, fol. 234, schreibt Luther: „... soli Deo vivit, cui omnia vivunt etiam mortua". Die unterstrichene Stelle ist in dieser Fassung nicht Luk. 20, 38 entnommen, sondern dem Invitatorium am Allerseelentag (Brevier, fol. 385b: „Regem, cui omnia vivunt etc.") oder der Oratio in sepultura: „Deus cui omnia vivunt, et cui non pereunt moriendo corpora nostra, sed mutantur in melius" (ibid. fol. 429). Und so noch öfters. Das Gesagte genüge.

[2] Weim. I, 558: „nec vana esse verba ecclesiae credo". Im J. 1514 führte er die Anordnung der Liturgie geradezu auf den hl. Geist zurück. S. oben S. 414.

[3] Die Oratio der Missa pro tribulatis: „Deus qui contritorum non despicis gemitum", bringt Luther zweimal, einmal deutsch (Erl. 56, 352), das anderemal lateinisch (S. 365); natürlich wird von ihm „in ecclesia tua sancta" mit „in Deiner Gemeine" übersetzt. Die Oratio am 4. Sonntag nach Erscheinung: „Deus qui nos in tantis periculis constitutos", steht ebds. S. 353 deutsch, S. 366 lateinisch. Die schöne Oratio: „Deus qui delinquentes perire non pateris", welche bereits im Sacramentarium Leonian., p. 109, sich findet, trifft sich, mit Veränderung des Schlußsatzes, ebds. S. 365. Luthers Gebet vom Leiden Christi (ebds. S. 332) ist zusammengesetzt aus der Oratio am Mittwoch in der Karwoche („Deus qui pro nobis Filium tuum crucis patibulum subire voluisti"), und aus der Oratio am Dienstag derselben Woche („Da nobis ita dominicae passionis" etc.). Ebenso beruhen Luthers Gebete auf das Altarsakrament (S. 318), für Ostern und Auffahrt (S. 320), für Dreifaltigkeit (S. 335) auf den betreffenden katholischen Orationes usw., um von den Hymnen nicht zu sprechen.

versöhnen müsse, gekannt hätten. Luther hat außerdem bis fast zu seinem Abfall, als er schon längst sein Evangelium gefunden hatte, mehrere dieser liturgischen Gebete gegen den Werkdienst, gegen die Auffassung, als seien wir oder unsere wie immer gearteten Leistungen die Ursache unseres Heiles, zitiert. Wenn er in jener Zeit diesbezüglich gegen Scholastiker oder die Praxis Einzelner kämpft, so läßt er die in der Liturgie ausgedrückte Lehre der Kirche völlig aus dem Spiele; er erkennt sie als richtig an. Er fühlte sich auch nicht veranlaßt zu behaupten, in Sätzen, wie „Christus sei die einzige Hoffnung, er sei das einzige Heil, nicht wir", habe die Kirche das Wörtlein „allein" nach „wir" ausgelassen;[1] oder sie lehre tatsächlich, daß auch wir, auch unsere Werke das Heil bewirken. Das sagte der spätere Luther, als er im Kampfe und Hasse gegen die Kirche sich maßlose Entstellungen der katholischen Lehre und die schwersten Verleumdungen der katholischen Vorzeit ohne Skrupel zu Schulden kommen ließ; das tat er, als er „gegen die Hinterlist und Schlechtigkeit des Papsttums zum Heile der Seele alles für erlaubt" hielt,[2] auch die Nutzlügen, die er, besonders unter diesem Gesichtspunkt, gestattet und verteidigt.

---

[1] So W. Köhler, Denifles Luther, in der Ztschft. „Die christliche Welt", 1904, Nr. 9, S. 208. S. darüber im weiteren Verlaufe dieses Bandes.

[2] S. oben S. 126.

Luther und Luthertum

Erster Band. (Schlußabteilung)

Luther und Luthertum

in der ersten Entwickelung

Quellenmäßig dargestellt

von

P. Heinrich Denifle O. P.

Zweite, durchgearbeitete Auflage

Ergänzt und herausgegeben von

P. Albert Maria Weiß O. P.

Erster Band

(Schluß-Abteilung)

Mainz 1906

Verlag von Kirchheim & Co.

Permissu Superiorum Ordinis

Imprimatur

Moguntiae, die 5. Martii 1906.

Dr. J. M. Raich,
Cons. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Alle Rechte vorbehalten

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz

Inhalt.

Seite

3. Der Wendepunkt in Luthers Leben und Lehre . . . . . 423—479

A. Unwiſſenſchaftliches Verfahren gegenüber Luthers Äußerungen . . 423

Entweder hat Luther keinen einzigen chriſtlichen Lehrer vor ihm über die Stelle Röm. 1, 17 nachgeſchlagen, oder er hat abſichtlich die Unwahrheit geſagt S. 423.

B. Völlige Unklarheit der proteſtantiſchen Theologen über Weſen und Zeitpunkt von Luthers Veränderung 426

Unklarheit der proteſtantiſchen Theologen über die verſchiedenen Perioden und über Luthers Ausgangspunkt S. 426.

C. Wie und wann geriet Luther nach den bisher bekannten Quellen auf die abſchüſſige Bahn? 430

Der Ausgangspunkt Luthers nach den bisherigen Quellen S. 430. Die Begierlichkeit iſt völlig unbeſiegbar S. 432.

a. Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Chriſti, Geſetz und Evangelium 434

Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Chriſti S. 435.

b. Die Begierlichkeit iſt vollends unbeſiegbar und die bleibende Erbſünde 438

D. Wie und wann kam Luther nach ſeinem Kommentar zum Römerbrief auf die abſchüſſige Bahn? 447

Der Ausgangspunkt Luthers nach ſeinem Kommentar zum Römerbrief S. 447.

a. Luther über die ſtarke Verderbtheit des Willens. Sein Hochmut und ſeine Selbſtgerechtigkeit 450

Gerechtigkeit Chriſti und eigene Gerechtigkeit S. 450. Luther über die Verderbtheit des Willens S. 453. Luthers frühzeitiger Hochmut S. 454.

b. Fortſetzung von Luthers Selbſtgerechtigkeit; Zuſammenbruch und Verzweiflung 460

c. Luther betet nicht um die Gnade, damit er ſich emporarbeiten könne 462

Seite

d. Luthers Lösung. Christus hat das Gesetz statt unser erfüllt . 464

e. Luthers Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben. Völlige Unkenntnis gesunder Theologie 467

f. Die Concupiszenz ist die bleibende Erbsünde. Die Rechtfertigung wird hienieden nur begonnen. Widersprüche 470

Petitio principii und Widersprüche S. 472. Wir sind nur gerecht in der Hoffnung S. 474.

g. Resultat und Rückblick 475

In das Jahr 1515 fällt der Wendepunkt in Luthers Lehre S. 476. Luther ging den Weg jedes Häretikers S. 478.

4. Luther nach seiner Entdeckung. Erste Fälschungen. Konsequenzen. Erste Polemik. Luther und Occam . . . . . 479—620

A. Luthers erste Fälschungen 479

Luthers erste Fälschung: peccatum remittitur, non ut non sit S. 482. Melanchthon nimmt Luthers Fälschungen an S. 484. Verhalten der protestantischen Theologen zu Luthers Fälschung S. 485. Luthers zweite Fälschung: concupiscentia rea S. 486. Luthers dritte Fälschung: peccatum manet actu S. 490. Luthers Verfahren gegenüber Augustin im Allgemeinen S. 493.

B. Die Identifizierung der Erbsünde mit der Begierlichkeit in ihren Folgen. Christus, der Schanddecke 497

Sünde nachlassen heiße nicht, sie wegnehmen S. 498. Luthers Verzerrung der katholischen Lehre vom Nachlaß der Sünde S. 499. Jede Sünde sei eine Todsünde S. 501. Man sündige in jedem guten Werk und Akt S. 503. Mit vollem Affekt solle man wünschen verdammt zu werden S. 505. Ein vitaler Akt im Heilswerk nach Luther unmöglich S. 507. Liberum arbitrium est mortuum S. 509. Der hl. Augustin gegen Luther betreffs der Unfreiheit des Willens S. 511. Luther und Augustin S. 513. Die Gerechtigkeit Christi gleich einer spanischen Wand S. 515. Folgen hinsichtlich Buße, Abläße, Reue, Beichte S. 517. Zahllose Widersprüche waren unausbleibliche Folgen S. 519. Wir sind anfangende Christen, Christus ist anfangender Erlöser S. 521.

C. Luthers erste Polemik gegen die Scholastiker. Er kennt nicht die Blütezeit der Scholastik 522

Luther ein Halbwisser in der Scholastik S. 523.

a. Erster Vorwurf, betreffs der Erbsünde und Gerechtigkeit . . 524

Luthers Unkenntnis der scholastischen Lehre über Erbsünde und Gerechtigkeit S. 524.

b. Zweiter Vorwurf, betreffs des 7. Kapitels des Römerbriefes . 537

Luthers Unkenntnis der scholastischen Kommentare über die heilige Schrift S. 537.

c. Dritter Vorwurf, betreffs der Liebe Gottes und der Erfüllung der Gebote 541

Seite

Luthers Unkenntnis der scholastischen Lehre über die Liebe Gottes S. 542. Luther kennt nicht Thomas von Aquin, Bonaventura, P. v. Tarantaise, Richard v. Middleton S. 543, Matth. v. Aquasparta u. a. S. 546, Ägid von Rom und Thomas von Straßburg S. 547, Ugolin Malabranca und Thom. Bradwardin S. 549, Marsi. von Inghen, Dionys den Cisterc., Peter von Aquila S. 551. Luther versteht nicht Tauler S. 553. Luther über die Synteresis; er kennt nicht Capreolus S. 556, Dionys Karth., Tostatus, Vorlion, Pelbartus S. 557, Brulefer, Nik. von Nizza, Adrian Florentii S. 560, K. Koellin, Cajetan, kaum Hieron. Dungersheim S. 562. Luther kennt nicht die gesunde Theologie S. 563. Luther überschätzt Gregor von Rimini aus Unkenntnis der Scholastik S. 565. Luther mißversteht Gregor von Rimini S. 567. Warum Luther gegen Thomas und die Thomisten polemisiert S. 570. Luther gegen Sylvester Prieras und Thomas von Aquin S. 572. Luther ein Ignorant in der Geschichte der Scholastik S. 573.

d. Vierter Vorwurf, betreffs des Satzes: Demjenigen, welcher das Seinige tut, versagt Gott nicht die Gnade 575

Luther über: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam S. 576. Luther kennt nicht die aktuelle Gnade, bemerkt selbst in der Scholastik keinen Unterschied zwischen ihr und dem allgemeinen Einfluß Gottes S. 585. Luther kennt nur den Verfall der Scholastik S. 587. Auch Zeitgenossen bezeichnen Luther als Halbwisser S. 589.

D. Luther und Occam 591

Luthers große Abhängigkeit von ihm, teils bewußt, teils unbewußt. Er ist im Grunde Occamist geblieben S. 591. Die Hauptsätze Occams bei Luther S. 600.

E. Thomas von Aquin nach Luther Erfinder des Wortes und Begriffes transsubstantiatio 612

Das Wort vor Thomas S. 614, der Begriff von jeher S. 617.

5. Luthers trauriges Innere der Mittelpunkt seiner Theologie. Der Lutherische Heilsglaube und die Heilsgewißheit ein Unding . . . . . 620—771

A. Luthers Innere der Mittelpunkt seiner Theologie 620

B. Der rechtfertigende Glaube sei ein guter Wahn 624

C. Luthers zeitweiliger Begriff des Glaubens und der Autorität Gottes und der Kirche 626

D. „Passivität" in der Rechtfertigung. Ausschluß der vitalen Akte. Herrschaft des Unverstandes 630

a. Widerspruch und Unverstand in der von Luther verlangten Passivität 631

Seite

Die Passivität im „Systeme" Luthers unmöglich S. 631. Der Wille sei gegenüber göttlichen Dingen tot S. 633. Selbst die Mitwirkung sei unsererseits unmöglich. S. 635.

b. Glaube ist im „Systeme" Luthers eine Unmöglichkeit . . . 636

Unvereinbarer Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft nach Luther S. 638.

c. Fortsetzung. Der Glaube allein sei die formale Gerechtigkeit . 642

Wille und Vernunft, zwei Kadaver im Heilswerk, nach Luther S. 642. Gott glaubt in uns S. 643. Nicht die Liebe, sondern Christus sei Form des Glaubens S. 645. Christus sei in jedem Gläubigen wirklich gegenwärtig S. 648.

d. Rechtfertigung im „System" Luthers unmöglich 650

Unheilvolle aber unerbittliche Konsequenzen: Der unvollkommene Glaube werde zur vollkommenen Gerechtigkeit S. 653. Nur ein Funke des Glaubens sei in uns S. 654. Widerspruch hin, Widerspruch her S. 656.

E. Luthers Polemik gegen den durch die Liebe gestalteten Glauben . 658

a. Die Liebe als Form der Tugenden und des Glaubens nach Schrift und Tradition S. 658.

Luther gegen die Liebe als Form des Glaubens S. 659. Verhältnis vom Glauben zur Liebe S. 660. Der hl. Augustin über die Liebe in der Rechtfertigung S. 662. Die hl. Schrift und die Liebe S. 664. Luther und Ritschl mißverstehen: fides caritate formata und fides informis S. 667.

b. Luthers Polemik gegen die Liebe als etwas Unmögliches; die Liebe sei ein Gesetzeswerk 668

Luthers Unverstand in seiner Polemik gegen die Liebe S. 672. Luthers Widersprüche in seiner Polemik gegen die Liebe S. 673. Die Liebe sei ein Werk nach dem Gesetze S. 675. Christus habe das Sittengesetz abgeschafft S. 679. Die Liebe als Ursache des göttlichen Zornes S. 683. Die wahre Reue nach Luther ebenso unmöglich als die Liebe S. 684. Moses sei totzuschlagen; die contritio sei unmöglich. Sonderbare Aussprüche Luthers darüber S. 686. Das Gesetz gebiete die Liebe, wir könnten es aber nicht erfüllen S. 688.

c. Kurze Darlegung der Lehre Luthers vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums 690

Wie kam Luther zur Aufstellung dieses Gegensatzes? S. 691. Gesetz und Gerechtigkeit des Gesetzes S. 694. Wie nach Luther die Sünde wegeskamotiert wird S. 695. Der kirchliche und der lutherische Ablaß S. 698. Das Ballspiel zwischen dem Sünder und Christus S. 700. Das Gewissen soll mit dem Gesetz nichts zu schaffen haben S. 701. Kein Unterschied zwischen Sünde und Sünde, Werk und Werk S. 703. Vor Gott gelte nichts als er selbst; Harnacks Gerede darüber S. 706.

d. Anwendung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium auf die Liebe. Widerlegung 708

Seite

Luther gegen das Gesetz der Liebe und Christus als Gesetzgeber S. 709. Nach kath. Lehre ist die Liebe die Einheit von Religiosität und Sittlichkeit S. 710. Die Liebe ist ein Hauptfaktor in der Rechtfertigung S. 713. In der Rechtfertigung sind an sich weder Werke des Glaubens noch der Liebe, wohl aber vitale Akte S. 715.

e. Die Paulinische Stelle von dem durch die Liebe wirksamen Glauben 716

Der durch die Liebe wirksame Glaube S. 717.

f. Die Gottesliebe ist von Luthers Religion ausgeschlossen. Wir sind Gott nur Glauben schuldig 719

Der Christ sei Gott nur den Glauben schuldig; der Lutherische Gottesdienst S. 721. Die allein passende Religion für Luther und Lutheraner S. 723.

F. Rechtfertigung durch die Hoffnung. — Unfug der Heilsgewißheit und Luthers Pelagianismus. — Köhlerglaube 727

Luthers Glaube ist wesentlich Vertrauen S. 727. Rechtfertigung durch die Hoffnung, nicht durch den Glauben S. 729. Ich kann im Systeme Luthers nicht glauben oder vertrauen S. 731. Die Heilsgewißheit. Luther nahezu Pelagianer S. 733. Unverstand der Lutherschen Lehre von der Heilsgewißheit S. 737. Luther verzerrt die scholastische Lehre S. 742. Der frühere Luther mit dem späteren in Widerspruch S. 743. Luther lehrt je nach Bedarf S. 745. Die lutherischen Anzeichen, daß man den hl. Geist besitze S. 747. Die protestantischen Theologen und die Heilsgewißheit S. 751. Luthers Heilsgewißheit und der hl. Augustin S. 753. Luthers Erlebnis und Harnack S. 755. Warum beruft sich Luther auf „Erlebnisse“? S. 757. Wie Luther dazu kam, seine Lehre als Gottes Wort auszugeben S. 759. Luther mangelt der biegsame Sinn, der Geist Gottes S. 763. Luthers Behauptung, seine Lehrsätze habe er vom Himmel S. 765. Der protestantische Köhlerglaube S. 769. Die zu Worms erkämpfte Magna charta, die Freiheit S. 770.

6. Luthers christlicher Charakter . . . . . 771—852

A. Luthers Ideal des seligen Lebens. Luthers Arznei versagt in Traurigkeit und Todesnöten 772

Luthers Entstellungen des kath. Lebens und Sterbens S. 773. Luthers Ideal des seligen Lebens S. 774. Luthers Arznei erweist sich in finsteren Stunden als Wahn S. 777. Wie Luther den Teufel verscheucht; Zoten S. 779. Luthers und der Seinigen Traurigkeit und Melancholie S. 781. Versuchung zum Selbstmord S. 783. Trösten sei nie notwendiger gewesen S. 784. Luthers Lüge betreffs des Unglaubens der Katholiken an ein ewiges Leben S. 786. Luther spricht und schreibt nach dem Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel

Seite

S. 787. Die wahren Katholiken strafen Luthers Gerede Lügen S. 788. Der Tod der wahren Katholiken; katholisch ist gut sterben S. 793.

B. Luther, in dir ist nichts Göttliches! 797

Luthers „Evangelium", ein Seminar von Sünden und Lastern S. 799. Nicht auf das Leben, sondern auf die Lehre komme es an S. 801. Schrift und Tradition gegen Luthers Geringschätzung des christlichen Lebens S. 802. Die „Evangelischen" verleugnen in den Sitten das Evangelium S. 805. Luthers schalkhafte Erklärung der zunehmenden Gottlosigkeit im Luthertum S. 807. Die Humanisten lobten anfänglich Luthers Privatleben S. 810. Warum sie dies taten S. 811.

a. Luthers zotenhafte Sprache 813

b. Luthers scheußliche zotenhafte Bilder und Verse 831

c. Ergebnis aus Luthers zotenhafter Sprache und scheußlichen Bildern 843

Erklärungen und Phrasen der Lutherforscher S. 843. Luther, der Höhepunkt des Luthertums, kann nur zum Vergleiche mit den Höhepunkten in der kath. Kirche herangezogen werden S. 847. Während Luther der Verrohung seines Jahrhunderts seinen Tribut bezahlt, ja zur Verrohung beigetragen hat, haben die Heiligen sich über die Roheit erhoben und andere aus dem Sumpfe herausgezogen S. 848. Sein altes praktisches Prinzip: sich gehen lassen, am Ende seines Lebens in vollster Blüte S. 851.

7. „Objektivität" und „Freiheit des Geistes" der protestantischen Theologen, insbesondere gegenüber den Scholastikern . . 853—889

Die angebliche Objektivität der prot. Lutherforscher S. 853. Unbekanntschaft mit der kirchlichen Vergangenheit und Lehre: credere Deum, Deo, in Deum S. 855. Splendida vitia S. 857. Gewissenszwang S. 860. Keine Vita so unwissenschaftlich bearbeitet als die Luthers S. 861. Abgang jeder Methode S. 862. Die protestantischen Theologen unter dem Banne hergebrachter protestantischer Axiome S. 864. Ihr Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel S. 865. Ihre Voreingenommenheit gegen die Scholastiker S. 866. Urteil Bucers S. 867. Dieckhoff und Thomas von Aquin; Dieckhoffs Ignoranz S. 868. Er nimmt G. Biel als Repräsentanten der gesamten Scholastik S. 870. Nur Mißverständnisse und Unverstand S. 871. Harnack und Thomas von Aquin S. 879. Nur Mißverständnisse auf Mißverständnisse S. 880. Er versteht nicht einmal die Grundidee bei Thomas S. 886. Eine Verständigung schwer zu hoffen S. 888.

Lutherporträts.

I. Nach L. Cranach aus dem Jahre 1520.
II. Stich von Daniel Hopfer aus dem Jahre 1523.
III. Bild aus dem Jahre 1526.
IV. Aus der Galleria degli Uffizi zu Florenz vom Jahre 1529.
V. Aus der Pinakothek zu München vom Jahre 1532.
VI. Aus dem Germanischen Museum zu Nürnberg vom Jahre 1533.
VII. Aus der Galleria degli Uffizi zu Florenz vermutlich vom Jahre 1543.
VIII. Nach L. Cranach in der Königl. Galerie zu Dresden aus dem Jahre 1546
IX. Der tote Luther von Lukas Fortnagel.

3. Der Wendepunkt in Luthers Leben und Lehre.

A. Unwissenschaftliches Verfahren gegenüber Luthers Äußerungen.

Methode ist regelmäßig nicht Sache der Männer, die mit so großer Verehrung auf Luther schwören. Wie sie dem hl. Augustin zugeschriebene Ausdrücke auf ihre Richtigkeit hin nicht prüfen,[1] sondern nur Schlagwörter sich gegenseitig entlehnen, so kontrollieren sie noch weniger Luther und seine Darlegung der katholischen Lehre. Alles wird a priori angenommen. Infolge dieses Mangels an Methode wissen sie, wie bereits oben bemerkt, bis zum heutigen Tag noch nicht, wie sich Luther entwickelt hat, welches die Genesis seines Abfalles ist. Da sie die Quellen nicht kritisch sichten, was doch das erste sein sollte, wie die modernen Historiker, Juristen und Philologen es wissen und auch üben, und gerade diese Quellen (zumeist Luthers eigene Aussprüche) völlig verschieden von einander über seinen Entwicklungsgang berichten — anders die gleichzeitigen, anders die späteren Schriften Luthers, anders die Tischreden — so sind die protestantischen Theologen bis heute nicht zu einem auch nur einigermaßen genügenden Resultat gelangt.

Ein Beispiel soll dies beleuchten. J. Köstlin schreibt: „Luther fand anfangs in der hl. Schrift, und zwar speziell im Römerbrief . . . noch nicht das wirkliche Heilswort, sondern vielmehr den Grund, an seinem Heile zu verzweifeln. Entscheidend war hier für ihn, wie er später in seinen Schriften und Reden oft berichtet hat, seine Auffassung der Gottesgerechtigkeit, von welcher Paulus Röm. 1,17 sagt, daß sie im Evangelium geoffenbart werde. Er verstand sie von der Eigenschaft Gottes, vermöge

---

[1] Der Verfasser meint zunächst das dem hl. Augustin zugeschriebene Wort, die Tugenden der Heiden seien nichts als „glänzende Laster" (besser gesagt Fehler, splendida vitia). Darüber hat er ausführlich gehandelt in der ersten Auflage (I. 383 bis 386. D. a.) 2 Aufl. unten D. a. und in der Schlußabhandlung. Er hätte auch das andere geflügelte Wort anziehen können, das ebenso grundlos allgemein (sowohl von Protestanten wie von Katholiken) dem hl. Augustin in die Schuhe geschoben wird, das Wort: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas". Wer diesen Satz zuerst angewendet hat, steht noch immer nicht ganz fest. Manche nennen Melanchthon (*Wood*, Dictionary of Quotations. 188, 25), andere Gregor Frank oder den rätselhaften Rup. Meldenius. (Lücke, Über das Alter und den Verfasser des kirchlichen Friedensspruches. In nec. 1850; dazu Prot. Real-Enzykl. XI³ 679; XII³ 551. f.) Möglich, daß Rich. Baxter einen anderen „Pacificator" im Sinn hat (Prot. Real-Enz. II³ 487; nach Runze, Katechismus der Dogmatik 19: Nic. Hunnius.) Jedenfalls wird der Satz erst sprüchwörtlich nach 1630. Er scheint erfunden worden zu sein, um die unselige Theorie von den „Fundamentalartikeln", den Ausgangspunkt für den Indifferentismus und den Latitudinarismus, annehmbar zu machen. D. H.

deren dieser die Sünder und Ungerechten strafe; nur diese Deutung fand er bei allen kirchlichen Lehrern, indem er Augustin damals noch nicht kannte“[1] u. s. w. Was wäre nun die erste Aufgabe eines methodischen, gewissenhaften Forschers gewesen? Keine andere, als die, Luthers Ausspruch zu prüfen und zu sehen, ob wirklich die kirchlichen Lehrer vor Luther die paulinische Stelle von der strafenden Gerechtigkeit Gottes verstanden haben. Aber weder Köstlin, noch irgend ein anderer protestantischer Theologe hat diese Arbeit unternommen, keiner auch nur an sie gedacht; sie nahmen und nehmen Luthers Wort von vornherein als wahr an.

Nun, statt ihrer habe ich eine Untersuchung über die genannte Frage angestellt und sie in einer Ergänzungsschrift zum 1. Bande niedergelegt. Sie war der Mühe wert; denn das Resultat ist, daß kein einziger christlicher Lehrer seit dem Ambrosiaster bis Luther die paulinische Stelle von der strafenden Gerechtigkeit Gottes oder vom zürnenden Gott, sondern daß alle sie vom rechtfertigenden Gott und seiner rechtfertigenden Gnade, von der Gerechtigkeit des Glaubens, verstanden haben,[2] so daß die protestantischen Theologen vor die Alternative gestellt werden: Entweder hat Luther keinen einzigen christlichen Lehrer vor ihm über diese Stelle nachgeschlagen und deshalb sein Urteil über sie gewissenlos, in voller Ignoranz, formuliert; oder er hat, wie so oft, absichtlich die Unwahrheit gesagt.[3]

Mögen sie den einen oder den anderen Teil wählen, in jedem Falle muß die Lutherforschung wesentlich anders werden. Es macht doch für

---

[1] Luthers Theologie, 2. Aufl., I, 22. Von mir unterstrichen.

[2] So verhält es sich auch mit dem Psalmvers In justitia tua libera me (Ps. 70, 2), der Luther erschreckt habe wegen der darin ausgesprochenen strafenden Gerechtigkeit. Kein Kommentator vor Luther hat den Vers in dieser Weise ausgelegt, was ja auch völlig sinnlos wäre.

[3] Es wäre wohl ein drittes denkbar, daß sich Luther in der Hitze des Kampfes in jene Überzeugung verrannt hätte. Es gibt Charaktere von heftiger Leidenschaft und mächtiger Einbildung, die nach und nach, oft sehr rasch, im guten Glauben das für wahr halten, was ihnen der Widerspruchsgeist oder das Bestreben, sich zu rechtfertigen und den Sieg an sich zu reißen, eingibt. Zu diesen Charakteren gehörte Luther. Dies dürfte manche Äußerung und manche Haltung Luthers in ein milderes Licht stellen. Er konnte hinterher selber von einer Sache überzeugt sein, die er früher in ganz anderem Lichte betrachtet hatte. Damit soll nicht gesagt sein, daß ein solcher Charakter diese Wandlung, kraft deren er aus Leidenschaft seine neue Überzeugung hervorruft, ohne Schuld vornehmen könne. D. H.

einen Forscher einen gewaltigen Unterschied aus, ob er vor einem wahrhaft redlichen Autor steht, oder vor einem gewissenlosen, oder gar vor einem Lügner. Wenn Luther in seiner Aussage über den entscheidenden Moment in seinem Leben sich so trügerisch oder in solcher Selbsttäuschung befangen zeigt, so wird ihm ein gewissenhafter methodischer Forscher um so weniger in irgend einem anderen Punkte Glauben schenken, ehe er vorher alles strengstens geprüft hat. Der protestantische Theologe dagegen prüft nirgends Luthers Aussage über Kirche und kirchliche Lehre, er folgt blindlings seinem Meister.

Nach Köstlin hat Luther, als er „durch Erleuchtung des hl. Geistes" erfuhr, daß in der paulinischen Stelle vom rechtfertigenden Glauben die Rede sei, Augustin noch nicht gekannt, und das stimmt mit den von ihm zitierten Quellen überein. Nun hörten wir aber Seeberg sagen, es sei vielleicht Augustins größtes Werk gewesen, Luther die Wege zu Paulus zu bahnen, also das gerade Gegenteil! Ganz natürlich. Seebergs Ausspruch liegt eine andere Quelle zu grunde. In ihr sagt Luther, „in der Erste" habe er Augustin gelesen, als er aber zu Paulus gekommen, da sei es mit Augustin ausgewesen. Welche Quelle verdient den Vorzug, die Köstlins oder die Seebergs? Dies zu untersuchen, fiel beiden nicht ein. Und wie in diesem Fall, so in vielen anderen.

Aus diesem völlig unwissenschaftlichen Gebahren entstanden die hohlen Phrasen der protestantischen Theologen: „Der lebendige Glaube an den Gott, der in Christus der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum, die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das man sich verlassen kann — das war die Botschaft Luthers an die Christenheit." Diese Entdeckung Harnacks[1] beruht lediglich auf seinem unmethodischen, unkritischen Verfahren, auf bloßem Nachbeten der Äußerungen des späteren Luther. Ein wissenschaftlich ernster Forscher hätte, ehe er die eben zitierte Phrase niedergeschrieben, zuerst untersucht, ob denn die Kirche zu Luthers Zeit wirklich nur den strafenden Gott, den erzürnten Richter gelehrt hat, ob sie stumm war über das Vertrauen, die Zuversicht auf Gott, sodaß es Luthers bedurft habe, der Christenheit die Botschaft vom Vertrauen auf Gott zu bringen. Er hätte vor allem jene Bücher in die Hand genommen, in welchen sich das Leben und die Anschauung der Kirche während des ganzen Jahres hindurch offenbart, in denen sie Tag für Tag zu ihren Gläubigen spricht, nämlich das Brevier und das

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, III.[3], 729. Etwas Ähnliches in seinem Wesen des Christentums, [4] 169.

Missale, und zwar jene aus dem Eremitenorden, dem Luther angehörte. Da hätte er gefunden, daß die Kirche vom ersten Adventsonntag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten den Gläubigen beinahe ausnahmslos auf den barmherzigen, gnädigen Gott hinweist, auf welchen unsere Zuversicht, unser Vertrauen zu setzen sie uns auf jeder Seite ermuntert. Er hätte zu seinem Erstaunen entdeckt, daß vom erzürnten Richter fast nie die Rede ist, und wenn die Gerechtigkeit Gottes erwähnt wird, der Hinweis auf die Barmherzigkeit, die der Gerechtigkeit vorhergeht, nie mangelt.[1] Ein wissenschaftlicher Forscher hätte die Prediger und die Lehrer der Kirche vor Luther durchgenommen, und er wäre eines Besseren belehrt worden.

B. Völlige Unklarheit der protestantischen Theologen über Wesen und Zeitpunkt von Luthers Veränderung.

Was kann man von jenen Forschern erwarten, die nicht einmal wissen, welches der Punkt ist, von wo aus ihr Vater, der Vater der „evangelischen Reformation", auf die abschüssige Bahn geriet? Und doch ist für eine Lutherforschung die Kenntnis jenes Punktes, in welchem Luther zuerst von der Kirchenlehre abgewichen ist, von kapitaler Wichtigkeit. Denn fürs erste wird infolge davon der Forscher die Genesis von Luthers einzelnen Lehrpunkten entwickeln können, und diese selbst erscheinen in einem ganz anderen Lichte, wenn man weiß, wie sie entstanden sind, als wenn man darüber im Unklaren oder auf falscher Fährte ist. Sodann wird der Forscher der Wirklichkeit, der Wahrheit gerecht, ohne Luther Unrecht zu tun. Er wird ferner sichere Kritik üben können an Luthers Aussagen über den ersten Grund seines Abfalles, an seinen Äußerungen über die Schuld der Kirche und an seinem Pochen auf sein Recht. Durch Ermittelung des Zeitpunktes, *wann* Luther den ersten entscheidenden Schritt getan, dem alle übrigen bis zu seinem förmlichen Bruche folgten, wird ein methodischer Forscher, welcher geradeaus geht, in vielen Fällen ein Kriterium zur Entscheidung wichtiger Fragen erhalten und sichere Perioden von Luthers Lehrentwickelung aufstellen können.

Die protestantischen Theologen sind bis heute weder über die Genesis von Luthers nachmaligem Abfall, noch über den Zeitpunkt derselben auch nur irgendwie ins Reine gekommen; was sie sämtlich darüber sagen, ist falsch oder verworren. Es mußte so kommen, aus dem einfachen Grund, weil sie

[1] Darüber ausführlich I[2] 400—422.

Luthers späteren Aussagen Glauben schenkten. Alles, was Luther je über sein früheres Leben gesagt, wird aneinander gereiht, ohne Spur von psychologischer Entwickelung. Diese Theologen gehen schon an die Lesung von Luthers Schriften mit fixen Ideen, die sie sich gebildet haben, oder die in ihnen gebildet wurden, Ideen, wie sie unter den Protestanten gang und gäbe sind. Niemand arbeitet voraussetzungsvoller als die protestantischen Theologen. Würden sie je Luthers Schriften voraussetzungslos gelesen haben — wenn sie dieselben je einmal gelesen haben, denn viele von ihnen nehmen die Stellen nur aus den Lutherbiographien und aus Abhandlungen — so würden sie zu demselben Resultat gelangt sein, wie ich.

Statt dessen ist ihr Schema — und sie haben es, von nebensächlichen Variationen abgesehen, alle — folgendes: Um Heil und Frieden des Herzens zu gewinnen, um den erzürnten Richter zu versöhnen, legte Luther die Gelübde ab, übte er Kasteiungen über Kasteiungen; trotzdem unglückseliger Zustand, dunkle Stunden, keine Hilfe in Reue und Beicht, Schrecken vor dem zürnenden Richter, Verzweiflung, Vorgeschmack der Höllenstrafen. Dazwischen einige lichte Stunden, einige Tröstungen. Endlich begann es zu dämmern. Die Bibel rettete ihn. Jedes Anekdötchen über Luthers Zusammentreffen mit der Bibel, mag es noch so sehr den Tatsachen und dem gesunden Sinn widersprechen, wird angenommen. Also die Bibel rettete ihn. Nachdem diese ihm bisher eine Kundgebung des zürnenden Gottes war, was kein Wunder ist, da er in Schule und Kirche so gelehrt worden sei, lernt er in ihr den gnädigen Gott kennen, durch die Entdeckung nämlich der wahren Erklärung von Röm. 1, 17. So hatte er den Weg zum Frieden mit Gott gefunden.

Alle diese Sätze gründen sich auf Luthers Aussprüche. Aber weder die Quellen, noch die daraus gezogenen Sätze wurden von den protestantischen Theologen kontrolliert, oder mit kritischem Auge angesehen. Sie wollen nicht, sie dürfen nicht; sie sind beherrscht von einer geheimen Furcht, Luther breche unter dem kritischen Messer zusammen. Darum war es ihnen unmöglich, zu einem Resultate zu gelangen. An Christus, dem Gottmenschen, wagten sie Kritik zu üben, Ritschl und Harnack voran; aber an Luther bis zum Jahre 1521 darf nicht gerüttelt werden. Hätten sie doch die Kritik, die sie an dem Gottmenschen geübt, Luther widerfahren lassen!

In welchen Zeitpunkt fallen denn die Anfänge von Luthers Entwickelung? Sie wissen es nicht. Meist verlegen sie diese in die ersten Jahre seines Klosterlebens, in die Erfurter Zeit, was geradezu absurd

ist; bald in die Wittenberger Periode, bald in beide Zeitabschnitte, wie es Köstlin macht. Über nichtssagende Vermutungen hinaus haben sie es bisher nicht gebracht, weil sie auf falscher Fährte sind. Jeder methodisch geschulte, nicht voreingenommene kritische Kopf, der zugleich auf psychologischem Wege vorwärts geht, wäre schon längst zum Resultate gelangt und hätte gesehen, daß es sich in Luthers Theorie nicht handeln kann um die unverdiente Rechtfertigung, die selbst in seinen frühesten Schriften sich findet, und die er aus Lombardus, aus der Kirchenlehre, nicht aus „Erleuchtung" kannte.

Er würde aber auch erkennen, daß selbst Luthers eigentümliche Lehre von der zugerechneten, zudeckenden Gerechtigkeit Christi, um die es sich doch eigentlich handeln sollte, nicht zuerst in Frage kommen könne. Der trostlose Zustand Luthers wegen des erzürnten Richters, den sie voraussetzen,[1] führt an sich nicht zur Rechtfertigung aus dem Glauben, oder zur zugerechneten Gerechtigkeit als Heilmittel oder Erlösung, was jedem einleuchtet, welcher hier etwas psychologisch denken will. Der Punkt, um den sich in diesem Gedankenkreise alles dreht, ist immer der zürnende, strafende Richter, oder vielmehr der Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft. Das ist ebensowohl im Evangelium und in den Apostelbriefen, wie im alten Testament ausgedrückt, es steht heute noch in ihnen. Schafft aber der Satz, oder wenn man will, die Erkenntnis, daß Christi Gerechtigkeit einem zugerechnet werde, den strengen, strafenden Richter weg? Was nützt die Erkenntnis, daß Röm. 1, 17 und an manchen anderen Stellen die Gerechtigkeit Gottes nicht jene die Guten belohnende, die Bösen bestrafende Eigenschaft Gottes bedeutet, sondern die Gerechtigkeit, die Gott dem Menschen zurechnet, demjenigen, welcher glaubt, daß ihm Gott um Christi willen gnädig ist, wie Luther sagt? Er steht mit dieser Erkenntnis am selben Punkt wie früher; denn die Stelle Röm. 1, 17 hebt Röm. 14, 10 desselben Apostels nicht auf: „Wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi stehen". Wozu? „Auf daß ein jeglicher empfange nach dem, wie er gehandelt, es sei gut oder böse" (2. Kor. 5, 10); denn „Christus ist verordnet von Gott als ein Richter der Lebendigen und Toten" (Apostelgesch. 10, 42); „wir wissen darum, daß der Herr zu fürchten ist" (2. Kor. 5, 11); er ist „der gerechte Richter" (2. Timoth. 4, 8). Luther selbst legt im Jahre 1516, nachdem er bereits die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi vorgetragen,

[1] Tatsächlich hat Luther Gott eher auf grund der Unmöglichkeit das Gesetz zu erfüllen, als Tyrann gefürchtet. S. Paragraph 5, Absätze E, F.

die oben zitierte Stelle Röm. 14, 10 („wir werden alle vor dem Richterstuhl Christi stehen") also aus: „weil wir alle dort gerichtet werden."[1] Der Richter bleibt als zürnender, wenn man schlecht handelt.

Die protestantischen Theologen sahen nicht, daß Luthers spätere Auslassungen über seinen früheren unruhigen, trostlosen Zustand, über dessen Ursache und Heilung, teilweise von Ideen seiner späteren Zeit beherrscht sind. Ja, jene Auslassungen sind entweder, und zwar hauptsächlich in den von anderen später redigierten, teilweise interpolierten Tischreden, oder in Luthers Schriften nach 1530 aufbewahrt, die hinsichtlich seiner Aussagen doppelter Kontrolle bedürfen, da er in jener Periode infolge der Vorgänge am Reichstage in Augsburg und nachher mehr als je zuvor erbittert und im Haß gegen die Kirche befestigt wurde. Lebte er mit der Wahrheit schon seit seinem Wendepunkt auf gespanntem Fuße, so besonders in dieser neuen Periode.

Zwei seiner Schriften kommen hier zunächst in Betracht: die im Jahre 1533 verfaßte Kleine Antwort auf Herzog Georgs näheres Buch, und der im Jahre 1535 edirte Kommentar zum Galaterbrief. Die erste Schrift haben wir bereits wegen der „Mönchstaufe" kennen gelernt, und wir werden uns mit ihr wegen der „Schreckniſſe" des Klosterlebens noch zu beschäftigen haben; den Kommentar aber hat Luther schon vor der Jugend vorgetragen, d. h. nach seinem eigenen Geständnis, vor jenen, die noch nicht die papistische Lehre in sich aufgenommen hatten,[2] mithin also auch Luthers Aussagen nicht wohl auf ihre Wahrheit prüfen konnten. Dies benützte Luther auch in jenem Kommentar nach Herzenslust. Gleichwie er sich unter anderem erdreistete, die Jugend zu belehren, die Kirche lehre den Zweifel, ob man in Gottes Gnade sei, oder man wisse nicht, ob man glaube, u. s. w.; so stellte er sich ihr auch als Beispiel eines solchen hin, der einstens ein derartiger Zweifler gewesen, der unter den strengsten Übungen des Ordenslebens, unter eifrigem Gebete bei Tag und Nacht immer im unruhigen, trostlosen Zustand sich befunden habe. Die Schuld gab er vor der kritiklosen Jugend selbstverständlich der Kirche, nicht sich.

In späteren Schriften machte er es noch ärger. Je älter er wurde, desto kecker wurde er in seinen Behauptungen. Nicht bloß die

[1] Kommentar zum Römerbrief, fol. 281: „quia omnes ibi iudicandi sumus".

[2] So. z. B. II, 163: „Hanc impiam opinionem . . . vos juniores fugite et exhorrescite, quia ea nondum imbuti estis". . . . 167: „Vos juniores facile puram doctrinam evangelii capere et illam pestiferam opinionem vitare potestis, quia ea nondum estis infecti". . . . 149: „Vos adolescentes", u. s. w.

Jugend, sondern überhaupt der Anhang mehrte sich von Tag zu Tag. Und so kam auch auf das Tapet, daß man Röm. 1,17 in der Kirche bisher nur vom strafenden Richter verstanden habe, was er, ohnehin „höchst unruhigen Gewissens", eben auch geglaubt und angenommen habe, bis ihm die Türe in St. Paulo geöffnet wurde.[1] Jedes Herz mußte Erbarmen fühlen mit ihm, der vorgab, vor seinem Abfalle in der Kirche nichts als nur vom strengen Richter, vom strafenden Christus „auf dem Regenbogen" gehört zu haben, nichts von der Barmherzigkeit, nur von der Gerechtigkeit; man mußte ihm Recht darüber geben, daß er das Weite gesucht hat. Und die protestantischen Theologen machen es heute so, wie die kritiklose Jugend zur Zeit Luthers.

Sehen wir nun zu, wie Luther den rechten Weg verloren hat.

C. Wie und wann geriet Luther nach den bisher bekannten Quellen auf die abschüssige Bahn?

Es müßte jemand ein Engel sein, wenn er hienieden nicht von Zeit zu Zeit von Versuchungen, und zwar gerade im Dienste Gottes, geplagt würde. „Mein Sohn", heißt es, „wenn du eintrittst in den Dienst Gottes, so bereite alsbald dein Herz gegen die Anfechtung."[2] „Des Menschen Leben ist eine Ritterschaft."[3] Eine der ganz gewöhnlichen Versuchungen ist die Unruhe, die zudem häufig aus anderen Versuchungen entsteht. Wer ist ganz frei von ihr? Auch Luther hat sie von Anfang an gefühlt, er hütete sich aber damals noch, für sie die Kirche oder ihre Heilmittel verantwortlich zu machen.

Was lesen wir in der Tat in den dem Mönch Luther gleichzeitigen Schriften? Am 15. April 1516 schreibt er einem „von Stürmen und verschiedenen Wogen beunruhigten und versuchten Mitbruder", daß Gott „der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes ihm den besten Tröster, den man auf Erden haben kann, in der Person des Bartholomäus von Usingen gegeben habe; er möge nur sorgen, seinen Worten durch Verleugnung seines Eigensinnes zu folgen und ihnen in seinem Herzen Bestand zu geben". Und Luther fährt fort: „Ich bin eben gewiß und aus meiner und deiner, ja aus der Erfahrung aller, die ich je unruhig gesehen habe, weiß ich, daß nur die Klugheit unseres Sinnes Grund und Wurzel unserer ganzen Unruhe sei. Denn unser Auge ist sehr schalkhaft." Und nun schließt derjenige,

[1] Opp. exeg. lat. VII, 74; Opp. var. arg., I, 22.

[2] Sirach, 2, 1.

[3] Job, 7, 1.

welcher bereits seit längerer Zeit die zugerechnete Gerechtigkeit Christi angenommen, also: „Und damit ich von mir spreche, hui! in welchen Armseligkeiten hat mich das schalkhafte Auge veriert, und veriert mich bis jetzt aufs äußerste."[1] Das heißt in der Tat ehrlich gesprochen. Luther wußte damals als Heilmittel in den Versuchungen, besonders in der Unruhe, zu welcher Furcht, Angst und Ähnliches gehören, nichts anderes als den Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes (wie dies von der Kirche im ganzen Brevier und Missale geschieht), Verleugnung seines Eigensinnes und gehorsame Unterwerfung unter einen geistlichen Rat, wie dies alle geistlichen Lehrer bis Luther anempfohlen haben.

Indes handelt es sich bei unserer Frage nicht um diese Art von Unruhe, die jeder das eine oder das andere Mal fühlt. Hier handelt es sich um etwas ganz anderes.

Sieben Tage vor jenem Brief empfiehlt Luther einem Ordensbruder die zugerechnete Gerechtigkeit Christi als Heilmittel? Wozu? Gegen die strafende Gerechtigkeit Gottes? Keine Rede, gerade das Gegenteil, nämlich gegen die eigene Gerechtigkeit, worauf die Anmaßenden pochen, welche wähnen, durch eigenes Tun es endlich dahin zu bringen, „daß sie voll Zuversicht vor Gott hintreten könnten, gleich als wären sie mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, was unmöglich geschehen kann." Nicht blos jener Bruder, ja er, Luther selbst, sei in diesem Irrtum befangen gewesen, und er habe ihn noch nicht völlig bekämpft. — Da befinden wir uns in einem anderen Ideenkreis, als dem eben erörterten, oder auch jenem, von dem der spätere Luther spricht, den wir bereits kennen, und dessen Mittelpunkt das furchtbare Wort der hl. Schrift „Gerechtigkeit Gottes, erzürnter, strafender Richter" ist. Welches ist nun im neuen Ideenkreis das Heilmittel? „Lerne an Dir und dem Deinigen verzweifeln und an Christus die Worte richten: ‚Herr Jesus, Du bist meine Gerechtigkeit, ich aber bin Deine Sünde; Du hast das Meinige angenommen und Du hast mir das Deine gegeben . . .' Hüte Dich nach einer solchen Reinheit zu streben, daß Du Dir nimmer als Sünder erscheinen willst, im Gegenteil wolle es sein; denn Christus wohnt nur in den Sündern."[2]

---

[1] Enders, I, 31.

[2] Ebds., S. 29: „Caeterum quid agat anima tua, scire cupio, utrumne tandem suam pertaesa propriam iustitiam discat in iustitia Christi respirare atque confidere. Fervet enim nostra aetate tentatio praesumptionis in multis, et iis praecipue, qui iusti et boni esse omnibus viribus student, ignorantes iustitiam Dei, quae in Christo est nobis effusissime et gratis donata, quaerunt

Erwägt man die eben gebrachten Worte Luthers aufmerksam, so ergibt sich von selbst, daß durch sie die Gerechtigkeit Christi von Luther als Ersatz für die menschliche Selbstbemühung hingestellt wird, letztere, ja auch nur die Mitwirkung, völlig weichen müsse. Er fragt den Bruder, was seine Seele mache, „ob sie endlich überdrüssig der eigenen Gerechtigkeit in der Gerechtigkeit Christi aufzuatmen lerne und auf sie zu vertrauen." „Wenn wir müßten mit unseren Anstrengungen und Büßungen zur Gewissensruhe gelangen: warum ist Christus gestorben?" An all seinen Werken und an sich müsse man verzweifeln, und vertrauensvoll zu Christus sagen: „Ich bin Deine Sünde, Du bist meine Gerechtigkeit."[1] Wie ist all das zu erklären? Warum soll die eigene Gerechtigkeit der fremden weichen? Wie verhält sich die fremde Gerechtigkeit zur Sünde, die nicht weggenommen wird? Wird letztere zugedeckt? Ist dies Luthers Sinn? Über diese Fragen erhalten wir kaum ein halbes Jahr früher, in einer Predigt vom Ende 1515, Aufschluß.

„Wenn man erkennt, daß durch kein Sinnen und Trachten, durch keine Abhilfe unsererseits die Begierlichkeit aus uns weggenommen werden kann, und diese gegen das Gesetz ist, welches sagt: ‚Du sollst nicht begehren'; und da wir alle erfahren, daß die Begierlichkeit gänzlich

in se ipsis tamdiu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore; fui et ego, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi. Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: ‚tu, Domine Ihesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum; assumpsisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram'. Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de coelo, ubi habitabat in iustis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam charitatem eius rumina, et videbis dulcissimam consolationem eius. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiae quietem pervenire oportet: ut quid ille mortuus est? Igitur non nisi in illo, per fiducialem desperationem tui et operum tuorum pacem invenies; disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te, et peccata tua fecit sua, et suam iustitiam fecit tuam." Ich komme weiter unten auf diesen wichtigen Brief zurück, wo ich die Lehre aus Luthers Kommentar zum Römerbrief darstelle.

[1] Noch im Jahre 1527 legt Luther diesen Worten keinen anderen Sinn unter, indem er mit Rücksicht auf seine Lehre über die zugerechnete Gerechtigkeit Christi unter anderem schreibt: „Sathan et caro prohibent, ne semper fixos oculos in Christum habeamus, et respiciamus in nos quoque. Quare non tam facile hic articulus discitur. Ego olim dicere solebam: ‚Christe, tu es justitia mea, ego sum peccatum tuum'." In 1. ep. Joannis, Cod. Palat. lat. 1825, fol. 174.

unbesiegbar ist: was bleibt übrig, als daß die Klugheit des Fleisches aufhöre und zurücktrete, an sich verzweifle und zu grunde gehe und gedemütigt anderwärts Hilfe suche, die sie sich selbst nicht leisten kann?" Und welche Hilfe soll man suchen? Luther erklärt sich vorher: „Obwohl uns Gott Unmögliches aufgelegt hat, und über unsere Kraft, so wird doch hierin Keiner entschuldigt. . . . Da wir fleischlich sind, ist es uns unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, sondern Christus allein kam es zu erfüllen. . . . Aber er teilt uns seine Erfüllung mit, indem er sich selbst uns als Henne darbietet, auf daß wir unter seine Flügel fliehen und so durch seine Erfüllung auch das Gesetz erfüllen. O süße Henne, o glückliche Küchlein dieser Henne!"[1] In diesem Sinne predigte er damals schon öfters das Wort, an dem man Anstoß nahm: „Es will der Herr, unsere Henne, zu unserem Heile sein, aber wir wollen nicht."[2]

[1] Weim. I, 35, im Sermo de propria sapientia et voluntate, und zwar in die S. Stephani, den Köstlin, und ihm folgend die Weimarer Ausgabe, ins Jahr 1514, 26. Dezember, verlegte, meiner Ansicht nach aber auf denselben Tag des Jahres 1515 gehört (s. unten S. 443, Anm. 1): „Et si Deus imposuit nobis impossibilia et super virtutem nostram, non tamen hic ullus excusatur. Qui se excusat, maiorem incurrit accusationem. Primum patet, quia invisibilia proponit, in quibus nos vult salvari, quae sapientia carnis non potest aestimare, quia non capit. Insuper quia lex spiritualis est, sapientia autem carnis carnalis, non potest in illam, ut impleat. Sic ait apostolus ad Rom. 6: Prudentia carnis mors est, non enim est subiecta Deo, nec enim potest. Ideo cum simus carnales, impossibile est nobis legem implere, sed solus Christus venit, eam implere, quam nos non possumus (im Drucke folgt: nisi) solvere. Nam, quod erat impossibile legi, ait apostolus, in quo inquinabatur per carnem: ecce impossibilis est lex propter carnem. Veruntamen Christus impletionem suam nobis impertit, dum seipsum gallinam nobis exhibet, ut sub alas eius confugiamus et per eius impletionem nos quoque legem impleamus. O dulcis gallina! O beatos pullos huius gallinae! Secundum patet, quia ideo imponit, ut quaeratur gratia et agnoscatur evacueturque sapientia carnis. Per legem cognitio peccati. Nam si cognoscatur, quod nullis consiliis, nullis auxiliis nostris concupiscentia ex nobis possit auferri, et haec contra legem est, quae dicit: non concupisces, et experimur omnes, invincibilem esse concupiscentiam penitus: quid restat, nisi ut sapientia carnis cesset et cedat, desperet in semetipsa, pereat et humiliata aliunde quaerat auxilium, quod sibi praestari nequit? Ideo dicit, quoties volui congregare etc. Ecce quomodo etiam offert gratiam non quaerentibus."

[2] Weim. I, 31. In seiner Psalmenerklärung legt Luther (vielleicht gegen Mitte 1514) der Bezeichnung von Christus als gallina noch nicht obigen, sondern einen anderen Sinn unter, und zwar bei Auslegung von Ps. 90, (Weim. IV, 68): „Scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis eius sperabis . . . Scapule et

Halten wir dieſe Ausdrucksweiſe zuſammen mit jener vom Jahre 1516, ſo ergibt ſich, daß nicht bloß dort und da von der zudeckenden oder zugerechneten Gerechtigkeit Chriſti, d. i. von einer fremden, die Rede iſt, ſondern wir lernen zunächſt auch verſtehen, weshalb Luther ſeinen Mitbruder fragen konnte, ob ſeine Seele noch nicht überdrüſſig der eigenen Gerechtigkeit ſei, kurz, weshalb nach Luther unſere „Gerechtigkeit", als natürlich erworbene Tugend angeſehen, vor der Gerechtigkeit Chriſti weichen müſſe. Dieſe Forderung iſt doch ſonderbar genug. Vor der Gerechtigkeit Chriſti hat doch nur die Sünde zu weichen. Warum denn auch die natürlich erworbene Tugend?

a. Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit Chriſti, Geſetz und Evangelium.

Erwägt man die erſten ſoeben aus der Predigt angeführten Worte, ſo ergibt ſich, daß es Luther bei ſeiner Tugendübung darum zu tun war, ſeine Begierlichkeit nicht bloß zur Ruhe zu bringen, ſondern ſie völlig aufzuheben. Durch die Tugendübung ſollte vor allem das Begehren des Fleiſches gegen den Geiſt, ja gegen das Geſetz, und die Neigung zum Böſen aufhören. Luther machte aber die gegenteilige Erfahrung; ſeine ſtarke Begierlichkeit hörte nicht bloß nicht auf, ſich geltend zu machen, ſie wurde immer ſtärker, ſie ſchien ihm unüberwindlich. Letzteres heißt aber ebenſoviel als: Luther wurde fort und fort von ſeiner Begierlichkeit (im weiteren Sinn genommen)[1] überwunden, er übertrat fortwährend das Geſetz: du ſollſt nicht begehren, das er doch durch ſeine Tugendübung erfüllen wollte. Die Erfüllung des Geſetzes, d. i. die eigene Gerechtigkeit, wurde ihm ſomit illuſoriſch. Dies drängte ſich ihm zumal auf, als er den geiſtigen

penne sunt, spirituali metaphora, virtutes et dona dei, quibus protegimur in fide ipsius. Sed allogorice, quia Ecclesia gallina est sicut et Christus, cuius scapule sunt prelati et directores et protectores pullorum a demonibus ne devorentur. Quomodo hoc? Per obumbrationem. Obumbrare enim est umbram super eos facere, id est veram fidem docere: per hanc enim doctrinam vere fidei proteguntur a demonibus. Et ita sub prelatis in obedientia permanentes in vera doctrina spem habebunt. Et iste versus pulchre describit brevissimis verbis vitam et ierarchiam totius Ecclesie. Quia ‚sub pennis', id est, nullus suus esse debet magister, pennas Christi non contemnat, et in spe vivat. Penne autem columbe huius vel galline sunt ipsi doctores et contemplativi. Vel certe due ale sunt duo testamenta, quibus protegimur, ne in nostro sensu vagantes milvis preda fiamus. Et hec sunt due ale Apoc. 12., date mulieri Ecclesie" etc. Vergl. auch IV, 75, 35. Nach III, 446 iſt gallina die Kirche.

[1] Walther (Für Luther, 554) kennt dieſe Stelle. Er darf alſo die Sache nicht ſo wenden, als habe Denifle das Wort „Begierlichkeit" bei Luther im niedrigſten Sinn ausgelegt. D. H.

Sinn des Gesetzes ins Auge faßte. Das Gebot z. B.: „du sollst nicht töten", ist nicht bloß vom äußeren Werk zu verstehen, sondern auch vom inneren, daß man nicht zürne, nicht hasse, denn „wer seinen Bruder haßt, ist ein Mörder" (1. Joh. 3, 15). „Diese Auffassung des Gesetzes macht es unmöglich, das Gesetz zu erfüllen, sie macht im Gegenteil den Menschen an seinen Kräften verzweifeln und demütigt ihn, weil niemand ohne Zorn ist, niemand ohne Begierlichkeit: so sind wir von Geburt an."[1]

Ist aber dem also, so begreift man, wie Luther der Tugendübung, der eigenen Gerechtigkeit überdrüssig werden mußte. Sie konnte ihm nur als praesumptio, als Anmaßung und Überhebung, und eben deshalb als sündhaft erscheinen; denn sie maßt sich an, etwas wegzunehmen, was sie nicht wegnehmen kann, sie bewirkt im Menschen das falsche Vertrauen auf seine Werke. „Alle unsere Gerechtigkeiten sind Sünden," sagt er demnach in der Predigt vom J. 1515.[2] Darum die Mahnung: Verzweifle an dir und an all deinen Werken! Die Meinung, daß man durch eigenes Sinnen und Trachten, durch eigenes Bemühen etwas ausrichte, gehört zur „Weisheit, Klugheit des Fleisches"; sie soll weichen und verstummen und gedemütigt anderwärts Hilfe suchen. Aber wo? „Was soll der Mensch tun, wohin soll er gehen, von dem so unmöglichen Gesetze gedrängt?"

Obgleich uns erst das Evangelium den geistigen Sinn des Gesetzes erschließt, der uns die Erfüllung desselben unmöglich macht, wie Luther sagt, so ist es nichtsdestoweniger die eigentliche Aufgabe des Evangeliums, „dem verzweifelten Gewissen Hilfe und Heilmittel zu bringen. Seine Worte sind: ‚Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; vertraue, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben'." Das Evangelium bringt der Seele die frohe Botschaft, „daß das Gesetz bereits erfüllt ist, nämlich durch Christus, so daß nicht mehr notwendig ist, es zu erfüllen, sondern nur, dem Erfüllenden durch den Glauben anzuhängen und sich ihm gleichförmig

[1] Advent 1516, Weim. I, 105. Nachdem er gesagt, daß es die erste Aufgabe des Evangeliums sei, das alte Gesetz auszulegen, sagte er: „haec est litera ‚non occides', sc. de opere tantum externo intelligendo . . . Sed spiritualis intelligentia est illa: ‚non occides corde seu spiritu', i. e. non irasceris, non odies . . . Haec autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia: tales sumus ex nativitate".

[2] Weim. I, 31.

zu machen, weil Christus unsere Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung ist".[1] Das ist es, was Luther auch in der Predigt vom J. 1515 sagt: „Da wir mit unseren Gerechtigkeiten in keiner Weise können gerettet werden, so müssen wir unter die Flügel unserer Henne fliehen, damit wir, was in uns zu wenig ist, von ihrer Fülle empfangen." Und nun verstehen wir auch, warum Luther seinen Mitbruder fragen konnte, ob er noch nicht überdrüssig sei seiner Gerechtigkeit, um unter jener Christi aufzuatmen und auf sie zu vertrauen. Wir begreifen nun auch vollends, weshalb Luther unsere Gerechtigkeit geradezu Sünde nennen konnte, weil sie nämlich nach ihm *sich* anmaßt, was nur Sache *Christi* sein kann. Aus diesem Grunde fragt er seinen Ordensbruder: „vermag es unsere Gerechtigkeit, warum ist dann Christus gestorben?"

Überblicken wir das Gesagte, so staunen wir über Luthers Unwissenheit und fabelhafte Konfusion. Er faßt die „eigene Gerechtigkeit", die Tugendübung, die Beobachtung des Gesetzes als *rein natürlich* auf. In welchem Zustande befand sich aber dann Luther, in dem eines Heiden oder vielmehr eines Juden? Lebte er nicht als Christ, in und mit der Gnade Christi? Hat er die Tugenden, die Gerechtigkeit nicht als der durch den Tod Christi erlöste Christ geübt? Nein, denn er fragt ja: wenn es unsere Gerechtigkeit tut, warum ist Christus gestorben?

Doch auch nicht die *natürliche* Sittlichkeit, auch nicht die *natürlich* erworbene Tugend muß vor der Gerechtigkeit Christi *weichen*; sie wird durch die Gerechtigkeit Christi vervollkommnet, erhöht, aber nicht aufgehoben, gleichwie überhaupt die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet.[2] Die „eigene Gerechtigkeit" müßte nur weichen, wenn sie

[1] Weim. I, 105: „Quid autem homo faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus? Hic, hic iam venit officium Evangelii secundum et proprium et verum, quod nuntiat desperatae conscientiae auxilium et remedium . . . Igitur hoc est Evangelium, i. e. iucundum et suave nuntium animae, quae per legem interpretatam jamjam peribat et deiecta fuit, audire scil., quod lex est impleta, scil. per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhaerere et conformari" etc.

[2] Wie der hl. Thomas, gestützt auf das Altertum und die gesunde Vernunft, sagt: „Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati" (1. qu. 1, a. 8 ad 2; qu. 2, a. 2 ad 1), so schreibt Meister Eckehart: „Gott ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er ist ihr Vollbringer; auch die Gnade zerstört die Natur nicht, sie vollbringt sie" (Meister Eckhart, ed. Pfeiffer, II, 573, 4). Und der von Luther über alle Scholastiker erhobene Tauler sagt: „Wo denn eine gute Natur ist, und die Gnade dann dazukommt, da geht es gar schnell vorwärts" (nach der Straßburger Hs.; Frankf. Ausg. II, 237). Selbst Luther (vgl. z. B. Opp. exeg. lat.,

sich, um in Luthers philosophischer Sprache zu sprechen, anmaßen würde, den Menschen aus sich zum ewigen Heile zu führen, so daß die Gerechtigkeit Christi überflüssig würde. Sollte Luther in diesem Wahne gelebt und früher gemeint haben, durch die natürlich erworbene Tugend gerettet zu werden, so war das einzig und allein *seine eigene Schuld*. In der Tat lebte und wirkte Luther mit diesem Wahne, er war ein Selbstgerechter.[1]

Luther gibt sich jedoch noch andere Blößen. Ist es denn Aufgabe der Tugendwirkung, die *Begierlichkeit* aufzuheben? Von welcher Begierlichkeit spricht denn Luther? Von der *aktualen*, die in den unordentlichen Begierden besteht, welche sich *vor* und trotz der Entschließung unseres Willens in uns erheben? Aber sie erzeugen die Sünde erst *nach* Beistimmung des Willens. Noch viel weniger kann von der *habitualen* Begierlichkeit, d. i. von der Anlage oder vielmehr Verfassung der menschlichen Natur im gegenwärtigen Zustande, aus der jene Begierden entspringen, die Rede sein. Aufgabe der Tugendübung kann nur sein, die Begierlichkeit mit ihren Begierden zu bezähmen, sie unter die Botmäßigkeit des Gott unterworfenen Geistes zu bringen, kurz zu verhüten, daß die den Willen zum Bösen anlockenden Begierden die Oberhand bekommen und die Sünde gebären (Jak. 1, 14). So dient also gerade die Begierlichkeit zur Tugendübung. Wäre z. B. die Kardinaltugend der Mäßigkeit ohne die Begierlichkeit möglich?

Es zeugt von einer völlig mangelhaften und krankhaften Theologie, daß Luther sich über das wiederholte Auftreten der Begierden trotz der Tugendübung wunderte, und schon in dem einfachen Gelüsten der Begierden, in den Anlockungen zur Sünde diese selbst erblickte. Den Irrtum mit seinem früher ausgesprochenen Wahne, die Begierlichkeit müsse völlig zum Schweigen gebracht werden, sie dürfe sich nicht fühlen lassen, hat er selbst in späteren Jahren zugestanden.[2] Daß er aber früher wie

---

X, 167: „fides et Spiritus S. non corrumpit aut destruit naturam, sed corruptam et destructam sanat et reparat" hat dies zugegeben; aber im Widerspruch mit seiner Leugnung der *Empfänglichkeit* des Natürlichen für eine höhere Ausstattung. S. Paragraph 5.

[1] S. unten Absatz D, Unterabteilungen a und b.

[2] In c. 5 ad Gall. III, 20, ed. Irmischer: „Ego monachus putabam statim actum esse de salute mea, si quando sentiebam concupiscentiam carnis, hoc est malum motum, libidinem, iram, odium, invidiam etc. adversus aliquem fratrem Tentabam multa, confitebar quotidie, etc. Sed nihil proficiebam, quia semper redibat concupiscentia carnis. Ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus: ‚hoc et illud peccatum commisisti', item ‚laboras invidia, impatientia etc. Frustra igitur ingressus es sacrum ordinem, et omnia

später schon das einfache Gelüsten des Fleisches gegen den Geist und das Gesetz als Sünde erklärte, war nur möglich, weil er die Begierlichkeit als schuldbar erklärte. Luther verstand sich wirklich zu diesem Irrtum, wie wir später sehen werden.[1] Concupiscentia rea est, die Begierlichkeit ist schuldbar, das ist sein Satz, und er liest ihn in den hl. Augustin hinein. Jene Lehrer, welche die Erbsünde in der Begierlichkeit erblickten, haben die Schuld an die Begierlichkeit doch nur geknüpft (annexa), aber nicht die Begierlichkeit selbst als schuldig erklärt; Luther hat letzteres getan, und so war er um so mehr gezwungen, in ihr die Erbsünde, und zwar die bleibende, zu sehen.

Ist aber dem also — und es ist so, wie wir alsbald erörtern werden — haben wir dann nicht auch das Recht, Luther zu fragen: Wenn die Erbsünde bleibt, warum ist Christus gestorben? Ist dann noch er, und nicht vielmehr der Tod, den doch Christus überwunden, der Erlöser von der Erbsünde?

Luthers Äußerungen in den oben gebrachten Stellen offenbaren uns ein Gemisch von schlimmer Erfahrung und krankhafter Spekulation. Die infolge davon ausgesprochenen Sätze hat Luther sein Leben lang nicht mehr aufgegeben, sie wurden im Gegenteil der Ausgangspunkt für andere. Die Priorität gebührt aber dem Satz: Die Begierlichkeit ist durchaus unüberwindlich; denn um seinetwillen hat Luther angenommen, man könne das Gesetz nicht erfüllen, dasselbe sei, im Gegensatz zum Evangelium, eine tötende Forderung; die „eigene Gerechtigkeit" müsse weichen, man müsse an sich und dem Seinigen verzweifeln, Christus habe alles getan.

b. Die Begierlichkeit ist unbesiegbar und die bleibende Erbsünde.

Den verhängnisvollen Satz, daß die Begierlichkeit die bleibende Erbsünde sei, hat Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief offen ausgesprochen[2] und später fortwährend beibehalten; aber er folgt

---

bona opera tua inutilia sunt'. Si tum intellexissem recte Pauli sententias: ‚Caro concupiscit adversus spiritum' etc., ‚haec sibi invicem adversantur' etc., non usque adeo me afflixissem, sed, ut hodie soleo, cogitassem: ‚Martine, tu non carebis prorsus peccato, quia carnem adhuc habes; senties igitur certamen ipsius, juxta illud Pauli: ‚Caro resistit spiritui'. Ne igitur despera sed reluctare, ne concupiscentiam ejus perficias, et tum non es sub lege'."

[1] S. unten Paragraph 4, Absatz A.

[2] S. den nächsten Absatz.

ebenso aus den bisher erörterten Quellen, und er ergibt sich zudem aus einer anderen, sofort zu zitierenden Predigt Luthers vom 27. Dezember 1515, worin er unverhohlen ausspricht, daß die Erbsünde nicht ganz weggenommen, daß mit der Wegnahme nur der Anfang gemacht werde.

Das war jedoch nicht immer der Fall; denn Luther hat in seinen Glossen zu den Sentenzen den Begriff der Erbsünde noch ganz nach der Scholastik bestimmt: carere justitia originali gilt ihm dort als das Wesen der Erbsünde; diese könne nicht die Begierlichkeit sein, welche ja in der Taufe, obwohl geschwächt, doch nicht wegfalle, während die Erbsünde weggenommen werde. Die Concupiszenz sei an sich gar nicht eine Schuld, sondern eine Strafe; denn wäre sie einigermaßen Schuld, und würde sie in der Taufe nicht weggenommen, so geschähe der Taufe und der Gnade Gottes Unrecht. Infolge der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit wurden die Zügel weggenommen, welche das Fleisch und alle Kräfte bändigten, so daß nunmehr das Fleisch sich gegen den Geist empört, und die Vernunft, während sie früher Gottes Gebot in allen Fällen mit Leichtigkeit erfüllen konnte, nun wegen widerstreitender Concupiszenz, die nach der Taufe als Strafe „zurückgelassen wurde", „das Gebot Gottes mit Schwierigkeit erfüllen kann."[1] Luther wiederholt am Schlusse seiner Ausführung

[1] Weim. IX, 75, in II. Sent., dist. 32, über die Worte des Lombardus: (Sed licet remaneat): Et ex hoc iam patet, quod peccatum originale non est ipsa concupiscentia seu fomes, quia non tota aboletur, sed tantum debilitatur, peccatum autem originale totum aboletur. (Quia et reatus ipsius solvitur); qui solus est et totum peccatum originale, prout reatus includit culpam, alias secus. Nam illa concupiscentia in carne est nihil aliud nisi inobedientia carnis ad spiritum, quae de se non est culpa, sed poena, quia si esset aliquo modo culpa et non dimitti in baptismo diceretur, injuria fieret baptismo et gratiae dei. Igitur ante baptisma est ei annexa culpa et reatus tanquam poenae temporali, quae omnino manet post baptismum, et non est mala nisi occasionaliter in quantum ratio contra eam sibi in pugnam pro poena inobedientiae primae relictam debet certare, ut quae prius cum facilitate potuit dei praeceptum in omnibus carne obediente sibi implere, nunc propter inobedientiam suam in poenam cogitur cum difficultate et in omnibus renitente carne implere. Sententia igitur Magistri non est tenenda, scilicet quod peccatum originale sit fomes, languor naturae, tyrannus etc. Haec enim omnia sunt nomina carnis inobedientis, furentis, indomitae contra spiritum, quae sic facta est ex ablatione justitiae originalis. Sicut si equus rupto freno sessore etiam invito rebellet et lasciviat, facit omnia, sicut est natura sua, si non assit frenum: ita et carni naturale est ita furere, nisi (Druck: sed) per justitiam regeretur. . . (Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo.

noch einmal, und das ist äußerst wichtig: „Die Concupiszenz ist an sich nicht (moralisch) schlecht, sondern sie ist nur Strafe und zufällig schlecht, insoferne die Seele, welche sie nicht besiegt, infolge ihrer Neigung und ihres Gewichtes sündigt." Er wendet sogar Röm. 8,1 darauf an, daß sie nicht unbesiegbar sei: „Deshalb sagt der Apostel, daß die Concupiszenz jenen nicht schadet, welche nach Christus leben, da sie nach getilgter Schuld nicht ein (moralisches) Übel, sondern nur ein Gewicht und eine Hinneigung zum (moralischen) Übel ist."[1] Hier spricht er aus, daß mit der Gnade Christi die Concupiszenz nicht unüberwindlich ist.

Nur als Überbleibsel der Erbsünde, nicht als diese selbst, faßte Luther die Concupiszenz noch im Jahre 1514 in seinen Psalmenvorlesungen auf,[2] obwohl er im letzten Fünftel derselben, mit dem er sich erst seit Mitte 1514 beschäftigen konnte, den Satz von der Unüberwindlichkeit der Concupiszenz schon beinahe ausspricht. Der Kampf gegen die heranstürmenden Leidenschaften des Zornes, des Hochmutes, der Wollust ist ihm bereits „äußerst schwierig, ja vergeblich, wie die Erfahrung lehrt".[3] Es ging schon abwärts. Luther

---

Worte Augustins): Ecce, ex his omnibus liquet, quod solum reatus solvitur. Unde videtur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo prout includit culpam, et sic potest dici malum in carne, et sic forte Magister loquitur de peccato originali. Alio modo sumitur (Druck: sinitur) cum exclusione culpae. Et sic non est per se mala, sed est poena tantum et per accidens mala, prout anima non vincens eam peccat ex ejus inclinatione et pondere. Unde dicit Apostolus, quod concupiscentia non nocet his (qui) secundum Christum vivunt, quia non est malum deleta culpa, sed tantum pondus et inclinatio ad malum, quam sic deus esse voluit in poenam Adae. Dupliciter itaque concupiscentia seu fomes dicitur malum: primo quia habet ipsum malum i. e. absentiam freni, quod est justitia originalis. Secundo quia est occasio mali, i. e. peccati actualis. Sed ipsa neutrum illorum est, cum malum sit nihil," etc.

[1] Das sagt er nach Weim. III, 449 (70. Psalm), wo er zwischen culpa und poena richtig unterscheidet, letztere lex peccati in membris nennt. Wie ganz anders legt er diese Stelle aus Weim. II, 495 (1519)!

[2] Weim III, 215, 28; 453, 7 ff.

[3] Weim. IV, 207, 31. Die Stelle ist sehr interessant, denn man sieht zugleich, wie er zum späteren Satze kam, und daß es sich vorläufig noch um die nahezu völlige Unbesiegbarkeit einzelner Leidenschaften, nämlich der des Zornes, des Stolzes, der Wollust, also gerade jener, auf die er später immer hinweist (so schon Weim. I, 86), handelt. Luther schreibt also a. a. O. in der Glosse zu Ps. 106, 12 (Et humiliatum est cor, i. e. afflictum seu ad Dei sui cognitionem et humilitatem deductum): Sic enim intelligit homo se esse infirmum et nihil, quando incipit agere velle, que novit, que presumpsit facere mox, cum novisset.

nimmt also bis zum Jahre 1514 an, daß die Concupiszenz nur das Materiale in der Erbsünde ist, das nach der Taufe als Strafe und zur Übung zurückgelassen wurde, indem man zwar die Gebote Gottes noch erfüllen könne, obgleich dies infolge von ihr nur mit Schwierigkeit geschehe; daß die Concupiszenz zwar zum Übel, zur Sünde hinneige, aber selbst nicht Übel, d. i. Sünde, sei; eine Sünde geschehe nur, wenn man die Begierlichkeit nicht besiege. Luther setzt demnach voraus, daß die Begierlichkeit nicht unbesiegbar ist. Er fühlt sich hiemit in Übereinstimmung mit den Lehrern, die mit der Kirche lehren, daß man sie mit der Gnade überwinden könne. Ja, Luther spricht noch Mitte des Jahres 1514 den scholastischen Satz aus, und zwar sogar im nominalistischen, nicht im thomistischen Sinne: „Demjenigen, der das Seine tut, gibt Gott unfehlbar die Gnade", trotzdem er, wie alle Welt, annahm, daß die Gnade und Glorie deshalb nicht verdient, sondern unverdient uns gegeben werde.[1]

Im Jahre darauf, Ende 1515, hören wir von Luther all das wegleugnen, indem er sagt: Die Concupiszenz ist völlig unbesieg-

---

Sic enim passio ire, superbie, luxurie, cum absens est, facilis presumitur victu ab inexpertis; sed cum presens est, sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet." Und er sagt p. 207, 11: „et sic humiliati et infirmati clamaverunt ad dominum, desperantes de se et in Deum sperantes". Wie jeder einsehen wird, war bis zum Satze „concupiscentia est invincibilis penitus", nur mehr ein Schritt; Luther brauchte betreffs jener genannten Leidenschaften, die gerade die seinigen, und nach seiner Entgleisung immer heftiger wurden, nur noch weitere Erfahrungen zu machen, um ein Rückfälliger, ein Gewohnheitssünder zu werden. Aber die völlige Korruption des inneren Menschen nahm er damals noch nicht an. Er spricht z. B. eine Seite vorher nur von dem nach der Taufe übrig gebliebenen defectus im Verstande, im Willen und im Gedächtnis (ähnlich III, 453); er steht aber auch hier seinen späteren Auslassungen schon nahe. Ira, luxuria, gula, superbia nennt Luther auch IV, 395 als die Hauptregungen.

[1] Weim. IV, 262, 4. Dieser Ausspruch geschah zeitlich nach dem in voriger Anmerkung aus IV, 207 zitierten. Luther sagt im Hinblick auf Christi Worte: „bittet und Ihr werdet empfangen, suchet und Ihr werdet finden ... Ein Jeder, der bittet, empfängt": Hinc recte dicunt doctores, quod homini facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam, et licet non de condigno sese possit ad gratiam praeparare, quia est incomparabilis, tamen bene de congruo propter promissionem istam Dei et pactum misericordiae." Damit steht keineswegs im Widerspruch, was er ein paar Zeilen früher schreibt: „spiritualis adventus est per gratiam et futuram gloriam, quia non ex meritis, sed ex vera promissione miserentis Dei". Man darf nicht übersehen, daß Luther hier den Satz: Facienti quod in se est, etc., nominalistisch formuliert.

bar, Gott hat uns Unmögliches auferlegt; wir können das Gesetz, die Gebote Gottes, nicht erfüllen, all unsere Werke und Übungen, unser Tun taugen nichts.

Nun, wie ist alles auf einmal anders geworden? Wie beweist er den Satz, die Begierlichkeit sei völlig unbesiegbar? Durch die Berufung auf die Erfahrung. Was heißt das? Nichts anderes, als: Luther ist im Kampfe mit der Begierlichkeit zu wiederholtenmalen ihr unterlegen, er wurde von ihr besiegt.[1] Wir haben aus seinen Psalmenvorlesungen ersehen, um welche Leidenschaften es sich bei Luther handelte: gerade um jene, die später bei ihm in einem Maße, wie bei keinem seiner Zeitgenossen, hervorbrachen, und welche, wenigstens Zorn (Heftigkeit) und besonders Stolz[2], an ihm von seinem Beginn an, soweit wir Nachricht haben, nachgewiesen werden können. Mit dem Satze, die Begierlichkeit sei völlig unbesiegbar, kann also Luther nicht bloß aussprechen, sie sei unbesiegbar, weil sie nie vergeht und immer wieder mit ihren Lockungen gegen das Gesetz in uns auftritt, wovon wir im vorigen Absatz gehört haben, sondern weil sie sich als der unbesiegbare Gigant Antäus zeigt, dem niemand widerstehen konnte, dem jeder Kämpfende unterlag. In der Tat werden wir dies Luther weiter unten klagend ausrufen hören.

Zeigt sich einem die Begierlichkeit in dieser Gestalt, dann muß sie ihm mehr gelten, als ein bloßes Überbleibsel der Erbsünde, oder als die infolge der Beraubung der Urgerechtigkeit ihres Zügels mangelnden und in Unordnung geratenen Kräfte, kurz als das Materiale der Erbsünde. Die Concupiszenz kann dann nicht mehr bloß als ein Gewicht oder als eine Lüsternheit erscheinen, durch die der Wille zur Sünde angelockt, nicht aber bestimmt wird, im Gegenteil, sie muß sich als das Grundübel im Menschen aufdrängen, da der Wille unwiderruflich in den Versuchungen zur Sünde in dieselbe einwilligt; die Begier-

[1] Man ist im Kampfe gegen das Fleisch mehr oder weniger Sieger, je mehr oder je weniger der Geist das Fleisch unter seine Botmäßigkeit bringt. Das sagt auch Luther gegen Ende 1514: „Cum enim in hac vita semper in carne simus, et caro semper concupiscat adversus spiritum, licet in uno minus quam in alio, secundum quod magis minusve fuerit subacta: certum est', etc. Weim. IV, 394. Wer aber gesteht, die Begierlichkeit, das Fleisch sei unbesiegbar, der spricht aus, daß der Geist unterlegen, subactus, ist, daß das Fleisch regiert: „caro non vult subici, sed regere (ibid. p. 395). Der hl. Augustin schreibt deshalb mit Bezug auf Röm. 7, 14. 23 von solchen Besiegten: „quos ita habet carnis concupiscentia subjugatos, ut facerent, quidquid illa compelleret". Cont. Jul., VI, c. 23, n. 70.

[2] S. dazu unten Absatz D, Unterabteilung a.

lichkeit muß demnach als eine Verderbtheit des ganzen inneren Menschen, der Vernunft, des Willens, des zornmütigen Teiles und des Begehrungsvermögens, mithin als die Erbsünde gelten. Ergibt sich dies ja schon daraus, daß Luther, wie wir gesehen, die Begierlichkeit selbst als schuldbar betrachtet.

Da die Concupiszenz bleibt, so bleibt dann folgerichtig auch die Erbsünde, und zwar so lange wie jene. Von einem innerlichen Gerechtwerden kann da keine Rede mehr sein; weder die Eingießung der heiligmachenden Gnade, noch die Austreibung der Sünde im Akte der Rechtfertigung haben hier mehr einen Sinn. Darum sagt Luther Ende des Jahres 1515 das bedeutsame Wort, welches bisher, weil unverstanden, selten zitiert wurde: der Satz der Theologen, daß im selben Augenblick die ganze Sünde ausgetrieben und die ganze Gnade eingegossen werde, führe nur zur Verzweiflung, beunruhige das unglückliche Gewissen, und habe ihn selbst an Gott mit allem, was er ist und hat, nahezu verzweifeln machen.[1]

Luther deutet hiermit an, daß die Begierlichkeit die Erbsünde sei, daß sie nicht ausgetrieben, daß mit dem Austreiben in der Rechtfertigung nur ein Anfang gemacht werde. Er spricht den zitierten Satz aus, nachdem er dargelegt,[2] „daß alle Tugenden in demselben Subjekte zugleich mit

[1] In der Predigt auf 27. Dezember 1515, welche von Köstlin und der Weimarer Ausgabe (I, 37; IV, 659) ebenfalls ins Jahr 1514 verlegt wird. Diese Predigten gehören aber eher ins Jahr 1515 als 1514. Gerade jene beiden Weihnachtspredigten, um die es sich hier allein handelt, scheinen mir den Kommentar zum Römerbrief vorauszusetzen. Ich gestehe aber, daß Köstlins Ansicht ohne diese neue Quelle etwas für sich hat. Der oben zitierte Satz steht I, 43; IV, 665. Zur Korrektur desselben s. I[1], 31 f. Über den Zusammenhang desselben s. oben den Text und die nächste Anmerkung.

[2] Weim. IV, 664: „. . . Charitas incipiens et timor magnus servilis simul stant, decrescit autem timor, quantum accrescit charitas. Nam sic est de omnibus virtutibus, quod simul sunt cum suo vitio contrario, donec illo expugnato solae regnent: ita timor dei castus et non castus simul sunt in eodem, qui nondum est perfectus. Sic enim spes stat cum trepidatione, fides cum vacillatione, maxime in tentatione, patientia cum clamore, mititas cum ira, castitas cum libidine, humilitas cum sui placentia, obedientia cum murmure, liberalitas cum avaritia, sapientia cum stultitia, fortitudo cum timiditate, timor sanctus cum timore servili, gratiaque cum peccato. Nam et in mutationibus naturalibus ita fit, ut calidum cum frigido, album cum nigro, divitiae cum paupertate, sanum cum aegro concordent, et solum eo alterum dicitur tale, quia in profectu est ad aliud, ideo vocatur tale, quia fit tale aversum ab uno, conversum ad aliud. Sic iustus vocatur, non quia est, sed quia fit, secundum illud ‚Justus iustificetur adhuc'. Nam omnis motus est partim in termino a quo, et partim in termino ad quem, sicut aeger sanandus est in

ihren ihnen entgegengesetzten Lastern (im eigentlichen Sinne) seien, bis das Laster völlig ausgetrieben werde, und die Tugenden allein regierten", was aber, wie Luther um dieselbe Zeit wiederholt, erst mit dem Tode geschehen werde. „So sei mitsammen in demselben Subjekt keusche und nicht keusche Furcht Gottes, Hoffnung mit Ängstlichkeit, Glaube mit Wanken, besonders in der Versuchung, Geduld mit Toben, Sanftmut mit Zorn, Keuschheit mit Wollust, Demut mit Selbstgefälligkeit (Hoffart), Gehorsam mit Murren, Freigebigkeit mit Geiz, Weisheit mit Torheit, Stärke mit Furchtsamkeit, heilige Furcht mit knechtischer, und die Gnade mit der Sünde." Er findet ein Beispiel in den natürlichen Veränderungen, in denen es ebenfalls so geschehe, „daß das Warme mit dem Kalten, das Weiße mit dem Schwarzen" — doch genug, man lese das Weitere in der Anmerkung. Luther, der sich gerade hier als den „größten Theologen und Philosophen" ausgibt, hat das esse in potentia ad aliquid mit in actu esse verwechselt! An die weitere Ausführung reiht er dann als Schluß obigen Satz von der Austreibung der Sünde und Eingießung der Gnade.

Was beweisen aber Luthers eben zitierte Worte? Gewiß nichts anderes, als seinen traurigen inneren Zustand, sein wiederholtes Unterliegen beim Anstürmen gewisser Leidenschaften.[1] Die Gewohnheit

---

aegritudine recedendo, sed in sanitate accedendo. Sic iustus semper est in peccato pede sinistro et vetere homine, et in gratia pede dextro i. e. novo homine. Ita quoque et in timore inferni servili et in timore Dei sancto simul .... Et iterum: ‚creditis in Deum et in me credite'. Denique dixerunt: ‚adauge nobis fidem', augmentum scilicet coeptae fidei petentes. Ego autem optimus theologus tum philosophus de instantanea infusione gratiae et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur, ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologicantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam infundi. Nihil de sensu disputo; verba sunt pessime sonantia: sic enim sapere, hoc, quid est aliud, quam desperationem incurrere et infoelicem conscientiam inquietare? Sic enim et ego prope de Deo et quicquid ipse est et habet desperavi".

[1] Sagt er doch selbst später von seinem früheren Zustand: „Wo nur eine kleine Anfechtung kam vom Tod oder Sünde, fiel ich dahin." Erl. 31, 279. Allerdings gestand er nicht die offene Wahrheit, und machte damals seinem Zwecke gemäß den Ordensstand verantwortlich, was ihm seine Anhänger aufs Wort glauben. [Er hätte vielleicht besser getan, seine mangelhafte Kenntnis der Theologie anzuklagen, die sicher auch hier ihr Spiel trieb. Diese unterscheidet sehr genau zwischen den rein natürlichen und sinnlichen Regungen der Begierlichkeit und der Leidenschaften, und den vom Willen ausgehenden oder von ihm aufgenommenen (Thomas 1. q. 82. a. 5. ad 1).

des Nachgebens, der Einwilligung, der man zuerst hätte steuern können, hat eine im Verhältnis dazu wachsende, größere, stärkere Neigung zum Bösen, ja gewisse Notwendigkeit, im Gefolge, wie der hl. Augustin[1] aus seiner früheren Erfahrung spricht. Luther scheut sogar vor solchen Sätzen nicht mehr zurück: Die Keuschheit sei zugleich im selben Subjekt mit der libido oder gar mit der luxuria.[2] Augustin dagegen schreibt

Über die erstgenannten hat unser geistiger Teil keine unumschränkte Gewalt (1. 2. q. 17. a. 7; 1. q. 81. a. 3. ad 2.) Deshalb können sie sich ihm entziehen, d. h. ihm zuvorkommen, ehe er es gewahr wird und ehe er Zeit findet ihnen entgegenzutreten. Bis dahin sind sie ohne Schuld, jedenfalls ohne schwere Schuld. Die Theologie nennt sie in diesem Stadium motus primo = primi. Nun aber beginnt die Aufgabe für Vernunft und Willen, ihnen entgegenzutreten und sie zu zügeln, und damit auch der Augenblick, wo sie schuldbar werden, wenn diese Pflicht vernachlässigt wird. So einfach und klar diese Lehre ist, so wird sie doch nicht selten arg mißverstanden. Molinos ließ den Seinigen alle Zügel schießen und erklärte alle Regungen und deren Folgen auch im zweiten Stadium für sündlos. Gewisse Skrupulanten verlieren schon über die ersten Regungen Besinnung und Selbstbeherrschung und lassen dann ebenfalls alles gehen wie es geht, weil die Sünde ja doch schon geschehen sei. Und Luther tat (freilich in anderm Sinn) so ziemlich dasselbe und betrachtete die ersten Wahrnehmungen der Begierlichkeit ebenso für Sünde wie die zur Tat gewordenen Versuchungen.] D. H.

[1] So z. B. Cont. Fortun. Manich. Disput., n. 22: „Hodie namque in nostris actionibus, antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua consuetudine sic implicatur, ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est", etc. Confess., VIII, c. 5, n. 10: „Ex voluntate perversa facta est libido; et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas", etc. Es ist ein altes Sprichwort: „Usus convertitur in naturam"; „ex frequentatis actibus generatur habitus". S. Joh. Ludovicus Vivaldus, Aureum opus de veritate contritionis (Parisiis 1509), fol. 147.

[2] Von der argen Konfusion in Luthers Kopf, wovon die Stelle S. 443, Anmerkung 2 Zeugnis ablegt, will ich gar nicht sprechen. Er stellt nicht einmal immer das der Tugend entgegengesetzte vitium hin; er weiß auch nicht, daß man nicht ohne weiteres die Sünde der Tugend gegenüberstellen darf. (Über die Frage s. Thomas 1. 2., qu. 71, a. 4.) Noch ärger treibt es Luther später (Weim. I, 486, zum J. 1518): „Sicut viva et vera gloria justi est in ignominia, vera sapientia in stulticia, vera quies in tribulatione, verum gaudium in luctu, vera libertas in captivitate, verae divitiae in paupertate: ita et vera castitas est in luxuria, et quo foedior luxuria, tanto speciosior castitas". Das ist haarsträubend: ignominia, stultitia, tribulatio, luctus, captivitas, natürlich auch paupertas sind keine vitia, und nun schließt er: „ebenso ist die wahre Keuschheit in der Geilheit!" Luxuria ist aber ein großes vitium; der hl. Paulus zählt sie Gal. 5, 19 mit der fornicatio und anderen Sünden unter die opera carnis

gegen den Pelagianer Julian betreffs der luxuria: „es kann nicht luxuria sein, außer wenn in die Concupiszenz des Fleisches eingewilligt wird.“ [1]

Die oben zitierten Worte Luthers aus der Pſalmenerklärung beweiſen, daß er ſeiner Concupiszenz (im weiteren Sinne) bei jedem Anſtoß unterlegen iſt, obwohl er ohne den Anſtoß zu dieſer oder jener Sünde die ihr entgegengeſetzte Tugend zu haben ſchien. Wer Vorurteile beiſeite legen will, der kann bei Licht erkennen, daß es ſich bei dem Zuſtande, der Luther zum Satze führte: die Begierlichkeit ſei völlig unüberwindlich, *nicht* um Ordensübungen handelte, nicht um irgend eine Satzung der katholiſchen Kirche, ſondern um *innere* ſittliche Vorgänge, die er ebenſowohl als Weltprieſter oder als Laie haben konnte und überwinden ſollte, wie als Ordensmann.

Wir begreifen nun aber auch, daß er ſagen konnte, er ſei über die Sentenz der Theologen, die Austreibung der Sünde und die Eingießung der Gnade geſchehe im ſelben Augenblicke, faſt in Verzweiflung geraten. Ganz natürlich bei einem Manne, der der Concupiszenz unterliegt, der die Begierlichkeit in ſich ſo übermächtig fühlt, daß er ſie ſogar zur nicht wegnehmbaren Erbſünde macht. Aber mußte das ſo ſein? Warum erfuhren das andere nicht, welche *in Demut* bei Gott Gnade ſuchten und mit der Gnade an ſich arbeiteten, und ſo die immer bleibende und anſtürmende Begierlichkeit fortwährend überwanden und dadurch ſchwächten?

Wenn *das* der *innere* Zuſtand Luthers war, dann *mußte* er die theologiſche Lehre verwerfen, daß die Austreibung der ganzen Sünde im ſelben Augenblicke geſchehe, wie die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Nach Luther wird ja die Sünde überhaupt erſt mit dem Tode völlig ausgetrieben, weil erſt dort die Begierlichkeit ihr Ende findet. Wozu dann noch die heiligmachende Gnade? Durch ſie ſoll ſich die Rechtfertigung des Einzelnen vollziehen. Aber eine eigentliche *Rechtfertigung*, ein gerecht machen, gibt es hier nicht. „Gerecht wird einer genannt, *nicht weil er es iſt, ſondern weil er es wird.*“ Wo? Wann? Mit dem Tode, in der anderen Welt. „Der Gerechte iſt (auf Erden) mit einem Fuße *immer* in der Sünde, mit dem anderen in der Gnade“, [2]

---

auf: „qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt“. Und Luther ſelbſt definiert c. 1516 die luxuria: „omnium quinque sensuum voluptas vel libido, et ultra hoc complacentia quinque operum in corde“ (Weim. IX. 98, 38). Und mit ihr ſoll die castitas beſtehen? Wie Friede im Unfrieden, *ſo ſoll die wahre Keuſchheit in der Heilheit* ſein?

[1] Op. imperf., lib. IV, n. 22.

[2] S. beide Sätze Luthers oben S. 443, Anm. 2.

unter der jedoch nicht die heiligmachende zu verstehen ist, denn diese hatte Luther aufgegeben. Gegen Ende 1514 hatte Luther noch gelehrt: „Wie das Menschengeschlecht Christus empfing nicht als sein Recht oder seine Gerechtigkeit, sondern als die Barmherzigkeit Gottes, wie sehr es sich auch congrue disponierte: ebenso erhält jeder umsonst (gratis) Christi Gnade, wie sehr er sich auch congrue vorbereitet.“[1] Er macht hier noch den Unterschied zwischen Christus und jener Gnade, zu der man sich ex congruo vorbereitet.

Auch mit den bisher bekannten Quellen hätten die protestantischen Theologen erkennen müssen, daß der Punkt, von dem aus Luther ins Rollen geriet, die aus seiner Erfahrung gewonnenen Sätze waren: Die Begierlichkeit ist völlig unbesiegbar; sie ist die bleibende Erbsünde. Sie hätten aber auch einsehen müssen, daß der Wendepunkt in Luthers Lehre ungefähr in das Jahr 1515 zu verlegen ist. Sie hätten wenigstens einen wesentlichen Unterschied zwischen der Psalmenerklärung und den Weihnachtspredigten, sowie den ihnen folgenden entdecken, und somit zwei von einander geschiedene Perioden annehmen müssen.

D. Wie und wann kam Luther nach seinem Kommentar zum Römerbrief auf die abschüssige Bahn?

Von großer Bedeutung für die Lutherforschung ist noch der ungedruckte Kommentar Luthers zum Römerbrief. Luther begann ihn im April 1515[2] und vollendete ihn September oder Oktober 1516. In den ersten drei Kapiteln sehen wir Luther noch in der Entwickelung;

[1] Weim. IV, 329, 31. Er fährt fort: non enim ex meo paratu, sed ex divino pacto datur, qui promisit per hunc apparatum se venturum, si exspectetur et invocetur? Vgl. ähnlich III, 289; IV, 343; 350. Interessant ist, wie er IV, 312 (vielleicht gegen Ende 1514) erklärt, daß das meritum ex pacto et promissione Dei et fide im alten Testament war; er nimmt an das meritum, cui premium fiat et retributio in patria. Eine andere Stelle oben S. 441 Anm. 1 aus IV, 262.

[2] Luthers Zuhörer Oldecop schreibt, er sei Montag nach dem Weißen Sonntag (16. April 1515) nach Wittenberg gekommen, und „um diese Zeit hob an Doktor Martin Luther Epistolas Pauli ad Romanos zu lesen“. (Chronik des Johan Oldecop, herausgegeb. von Euling, S. 45). Am 27. Oktober 1516 begann Luther nach Vollendung des Römerbriefes den Galaterbrief. Daß Luther den Brief an die Römer im J. 1515 begonnen hat, erfahren wir auch aus Cod. Pal. lat. n. 132, wo fol. 25—51 der Druck des Briefes des hl. Paulus für Luthers Glossen sich findet mit der Überschrift: Epistola beati Pauli Apostoli ad Romanos incipit. Am Schlusse: Wittenburgii in aedib. Ioan. Gronenbergii (anno MDXV). Apud Augustinianos.

er ſucht etwas, ergreift es nicht völlig, er erörtert, oft ſehr verworren: ein Zeichen, daß er ſich unklar, daß er in der Entwickelung iſt. Allerdings findet man einen Punkt, über den er ſich bereits klar iſt; aber er weiß ihn noch nicht mit anderen zu vereinigen. Endlich, gegen Schluß des 3. Kapitels, haben wir keinen Zweifel mehr, daß er die concupiscentia mit der Erbſünde identifiziert und zu anderen feſten Reſultaten gelangt.

Die Stelle Röm. 1, 17 (Justitia Dei revelatur in Evangelio) erklärte er, unter Berufung auf Auguſtin, wie in ſeiner Pſalmenvorleſung, im Sinne der ganzen Tradition: nicht vom ſtrafenden Gott, ſondern von der rechtfertigenden Gnade. Das war damals ſo ſelbſtverſtändlich, daß es von Seite Luthers nicht einmal der Erwähnung bedurfte, der Eine oder Andere habe die Stelle von der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes verſtanden. Bei Erklärung „De fide in fidem" iſt er ſogar für den Begriff der fides formata (gegen Lyra), da „ex fide informi iustus nullus vivit".[1] Das iſt zudem alles, was er hier über die Stelle „justus meus ex fide vivit" ſchreibt, obwohl er ſpäter auf ſie zurückkommt. Schon dadurch löſt ſich die von allen Lutherbiographen gebrachte Fabel: dieſer Spruch habe Luther, als er ſechs Jahre früher in Rom über die hl. Stiege hinaufrutſchte, fortwährend beängſtigt,[2] in ein Nichts auf. Luther nimmt zu Röm. 2, 12 an, daß die Juden durch das rituelle und Zermonial-Geſetz des Moſes „pactum cum Deo fecerunt ac promissionem Christi in ea acceperunt",[3] daß das Sittengeſetz auf dem Naturgeſetz beruhe, ja nichts anderes ſei als das Naturgeſetz, das zu erfüllen alle verpflichtet ſeien.[4] Er fragt ſich, ob die Heiden, welche außer Chriſtus lebten, das Naturgeſetz

---

[1] Fol. 85 und 85b.

[2] S. unter Anderen Köſtlin, Martin Luther (3. Aufl.), I. 104, und dazu S. 781. Luthers Sohn, Paul, zufolge hat die Fabel Luther ſelbſt im Jahre 1544 in einer ſeiner Tiſchreden vorerzählt. Dagegen iſt kein Zweifel zu erheben; die Erzählung beweiſt nur neuerdings, welchen Roman der ſpätere Luther aus ſeinem früheren Ordensleben und überhaupt aus ſeinem Leben unter dem Papſttum zu dichten ſich verirrt hat.

[3] Fol. 99b.

[4] Fol. 100: „Acceperunt (gentes) legem spiritualem, quam ritus et ceremoniae (ultra quod Christum figurabant) moraliter significabant, quae est impressa omnibus, scil. Judaeis et gentibus, ad quam quoque omnes obligantur. . . . Haec est enim lex et prophetae. Ecce quomodo tota lex tradita nihil aliud(?) est, quam haec lex naturalis, quae nulli potest esse ignota, ac per hoc nullus excusabilis est." Vgl. fol. 101. S. dazu St. Thomas, 1. 2. qu. 100, a. 1; a. 3. Vgl. ibid., qu. 99, a. 2.

aber erfüllten, gerettet seien, „da ja ohne Christus die Erbsünde nicht weggenommen und ohne Gnade (etsi substantiam facti habeant) kein Gebot erfüllt werde, welche Gnade nur durch Christus gegeben wird." Leugnet vielleicht Luther in seiner Antwort, daß die Erbsünde weggenommen wird? Keine Spur. Ihm ist noch wegnehmen und nachlassen eins und dasselbe. Hinsichtlich der Gnade aber schreibt er: wer immer das Gesetz erfüllt, ist in Christus, und es wird ihm durch seine Vorbereitung zur selben, soweit es in seinen Kräften steht, die Gnade gegeben."[1] Also noch vor Mitte 1515 erkennt Luther den Satz, den, wie wir gesehen, er in seinen Psalmenvorlesungen approbiert: Facienti, quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam.[2] Er läßt noch den Satz gelten, daß die ignorantia invincibilis entschuldige,[3] was er bald bestritt und von seinem „System" aus bestreiten mußte.[4] Luther läßt zudem scheinbar[5] die opera praeparatoria ad justificationem auch noch für die Christen gelten, „auf daß wir durch sie für die Gerechtigkeit

[1] Fol. 100: „Hic quaeritur de gentibus: An extra Christum viventes, legem tamen secundum conscientiam naturaliter implentes, salvae sic!) sint? cum sine Christo peccatum originale non tollatur, et sine gratia (etiamsi substantiam facti habeant) nullum praeceptum impleatur, quae per solum Christum donatur. Et quidem Apostolus hic asserere videtur, quod naturaliter ea, quae legis sunt, quidam fecerint aut faciant . . . Cum opponitur de Christo et originali peccato et gratia, respondetur, quod quicumque legem implet, est in Christo et datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est. Peccatum enim originis oportuit Deus dimittere (licet ipsi hoc non cognoverint et confessi sint) per humilem aliquam operationem erga Deum et summum (lumen?) eius quod cognoverunt. Non enim obligabantur ad Evangelium et Christum expresse cognitum, sicut nec Judaei quidem. Vel potest dici, quod omnes eiusmodi, per singularem praeventionem misericordiae Dei, donati sunt lumine et gratia, quantum pro isto statu eis sat erat ad salutem, ut Job, Naaman, Jetro, etc. . . . legem impleverunt. Quicquid autem defecit eis (in quo per ignorantiam invincibilem excusantur), sine dubio Deus in sustentatione supplevit, ut per Christum futurum perficeretur. Non secus quam fecit in parvulis circumcisis, et pro se occisis, ac nunc etiam facit in nostris parvulis."

[2] S. oben S 441. So schreibt Luther bald darauf in Rom. 2, 14 (fol. 102ᵇ) inbezug auf etliche Heiden: „per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos, non quod gratia pro tali merito eis data sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic praeparaverunt."

[3] S. oben den Schluß der Anmerkung.

[4] S. Weim. I, 225, n. 35; Enders, I, 128.

[5] Ich sage „scheinbar"; denn wir werden weiter unten sehen, daß er ihnen einen anderen Begriff als den gewöhnlichen unterlegt.

Gottes geeignet und fähig werden könnten; nicht daß sie die Gerechtigkeit seien, sondern daß sie die Gerechtigkeit suchen".[1]

Allerdings nicht, daß sie die Gerechtigkeit seien, d. h., daß die vorbereitenden Werke uns aus sich zur Gerechtigkeit Christi führten, so daß sich im Heilswege dasselbe bewahrheite, was von der natürlichen sittlichen Tugend der Gerechtigkeit gesagt wird: daß man durch Rechthandeln gerecht werde. Luther fühlte sich vollständig eins mit der Kirche in seinem Auftreten gegen eine solche Verwechselung mit der justitia fidei, mit der Gerechtigkeit des Glaubens. Diese heißt die Gerechtigkeit Christi, die uns in der Rechtfertigung eigen wird, um vor Gott gerecht zu werden; jene heißt unsere Gerechtigkeit, mit der wir nicht vor Gott gerecht werden. Doch greifen wir hier nicht unserer Untersuchung vor.

a. Luther über die starke Verderbtheit des Willens. Sein Hochmut und seine Selbstgerechtigkeit.

Unter diesem Gesichtspunkt muß man die Worte auffassen, mit denen Luther seinen Kommentar über den Römerbrief begann. Die Absicht des hl. Paulus sei in demselben, alles zu zerstören, was uns in uns gefällt, und das aufzubauen, was außer uns und in Christus ist. „Gott will uns nicht durch unsere eigene Gerechtigkeit, sondern durch eine äußere Gerechtigkeit und Weisheit retten; nicht durch eine, die aus uns wächst, die in unserem Eigenen entsteht, sondern die von anders woher in uns kommt, die vom Himmel kommt." Er nennt sie die „Gerechtigkeit, die von, aus Christus in uns ist".[2] Luther sagt hin-

[1] Fol. 120, 132b, 133.

[2] „ . . . Sicut (Deus) per Iheremiam dicit, ut evellas, destruas, dissipes et disperdas: scilicet omnia quae in nobis sunt (id est, quae nobis ex nobis, et in nobis placent) et edifices et plantes, scilicet omnia quae extra nos sunt et in Christo. Deus enim nos non per domesticam sed per extraneam iustitiam ac sapientiam vult salvare; non quae veniat et nascatur ex nobis, sed quae aliunde veniat in nos; non quae in terra nostra oritur, sed quae de celo venit. Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri: quare primum oportet propriam et domesticam evelli. Sic psalmo 44: Obliviscere populum tuum et domum etc. Et Abraham sic vocatus est egredi . . . Sed nunc Christus vult omnem affectum nostrum ita esse exutum, ut non solum pro nostris vitiis non timeamus confusionem et pro nostris virtutibus non amemus gloriam et vanam laetitiam, sed nec de ipsa externa, quae ex Christo in nobis est iustitia, gloriari coram hominibus debeamus, neque de passionibus et malis, quae ex ipso nobis inferuntur, deiici. Sed omnino Christianus verus ita debet nihil proprium habere, ita omnibus exutus esse: ut per gloriam et ignobilitatem idem sit" . . . In ep. ad Rom., fol. 77, und ibid., Gloſſe, fol. 3.

sichtlich der Gerechtigkeit damit nichts neues; wie jetzt noch die Scholastiker, z. B. bei Erklärung der Psalmen, wenn die Rede ist von „tua justitia", „Deine (Gottes) Gerechtigkeit", alsbald dazu setzen: „non mea justitia", „nicht die meinige". Auf letztere legt, wie uns bereits bekannt ist, auch die Kirche keinen Wert oder irgend welches Vertrauen insoferne, als sollte sie zum ewigen Heile genügen, oder als sei sie unsere Rechtfertigung.

Eines fällt uns jedoch auf, daß nämlich Luther hier nicht bloß von der Selbstgerechtigkeit zu sprechen scheint, sondern daß er überhaupt gegen die Gerechtigkeit als erworbene Tugend eingenommen ist, welche der von außen zugesicherten Gerechtigkeit Christi weichen müsse. Luther hat also bereits im April 1515 jene Ansicht ausgesprochen, die wir oben aus den bisher veröffentlichten Quellen kennen gelernt und bekämpft haben.[1] Er begründet hier seine irrige Anschauung damit, daß er sich auf die Philosophen beruft, nach denen die neue Form nicht eingegossen wird, es sei denn, daß die alte ausgetrieben werde.[2]

Allein mit dieser Berufung ist Luther sehr im Unrecht. Indem er nämlich die natürliche Gerechtigkeit zum voraus schon als unvereinbar mit der übernatürlichen betrachtet, wählt er zum Beweis hiefür ein Beispiel, durch das er sich einer petitio principii schuldig macht. Zu allem Überfluß folgt dann daraus, daß — in der Tat lehrt das Luther — bei der Rechtfertigung gerade dasjenige, was ausgetrieben werden soll, nämlich die Sünde, bleibe, und dasjenige, was bleiben kann, nämlich die natürliche Sittlichkeit, ausgetrieben werden müsse.

Die von Luther angerufene philosophische Autorität ist die des Aristoteles. Nach ihm aber geschieht das Entstehen vom Entgegengesetzten zum Entgegengesetzten.[3] Doch die eigene Gerechtigkeit im Sinne der natürlich erworbenen Tugend ist nicht der Gerechtigkeit Christi entgegengesetzt, weder der Gerechtigkeit, die Christus selber besitzt, noch auch der übernatürlichen Gerechtigkeit, die er uns verleiht, nur so, daß wir sie uns durch eigene Mitwirkung aneignen mußten. Was ihr entgegengesetzt ist, das ist die sündhafte Selbstgerechtigkeit, das ist die Selbstsucht,

[1] S. Absatz C, Unterabteilung a.

[2] Römerbrief, c. 3, fol. 113b: „Et ut philosophi dicunt, non inducitur forma, nisi ubi est privatio formae praecedentisque expulsio. Et intellectus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma et sicut tabula rasa". S. *Aristotel.* Anima III. c. 4. p. 430a. 1; ed. Didat III, p. 468, 16. Dazu *Thomas* 1. q. 79, a. 2. Übrigens ist auch dies cum grano salis zu verstehen. S. *Signoriello*, lexicon peripatet. 1893. p. 189 sq.

[3] S. De generat., II, c. 4, p. 331b 14: ἡ γένεσις εἰς ἐναντία καὶ ἐξ ἐναντίων. Vgl. ebds. c. 8, p. 335, 7.

die Auffassung, man könne durch die natürliche Sittlichkeit ohne Christus gerechtfertigt werden.[1] Eine solche Meinung oder Auffassung muß allerdings ausgetrieben werden und weichen vor der Gerechtigkeit Christi. Aber diese Auffassung entspringt nicht aus dem Wesen der Tugend, sondern aus dem verkehrten Innern des die Tugend übenden Individuums, das ihr eine andere Richtung gibt, als ihr ihrer Natur nach angehört, und sich in der Übung derselben gefällt und nichts weiter sucht. Dadurch wird die Tugend selbst befleckt, so daß sie mehr einem vitium als einer Tugend gleicht.[2] Die wahre Tugend hat also vor der Gerechtigkeit Christi nicht zu weichen, sondern der Mißbrauch in der Tugendübung; denn, wie wir Luther oft genug sagen hörten,[3] wegen des Mißbrauches ist nicht die Sache selbst aufzuheben.

Dieses unklare, ungesunde Denken[4] offenbart uns aber das Sein Luthers, ehe er vollends abirrte. Erinnern wir uns dessen, was wir zu Anfang des vorigen Absatzes aus den bisher bekannten Quellen erörtert haben, so ergibt sich auch hier wieder, daß Luther keine andere Tugendübung, keine andere „eigene Gerechtigkeit" kannte als jene, bei welcher der Hochmut, die Anmaßung auf die eigenen Kräfte, nicht Demut und Flehen um die Gnade oder Gottes Beistand die Hauptrolle spielen. Hand in Hand mit dieser Tugendübung wuchs seine unbändige Begierlichkeit, auf welche nicht wenige Anzeichen bereits im Anfange des Kommentars zum Römerbrief hinweisen.

Es ist nämlich nicht zu übersehen, in welch starker Weise Luther, allerdings im (von ihm nicht ausgesprochenen) Zusammenhange mit der

---

[1] S. Augustin, De nat. et gratia, c. 40, n. 47, welche Stelle seltsamerweise Melanchthon gegen die katholische Lehre anführt! S. Corp. Ref., XXVII, 433 (2a Apologia).

[2] Dies ist der Sinn jener Stellen, an denen der hl. Augustin von der Minderwertigkeit der heidnischen Tugenden redet. Nicht ihre Tugendübungen nennt er glänzende Fehler, wohl aber lehrt er und muß er lehren, daß auch die glänzendste Tugendübung durch verkehrte innere Meinung oder Gesinnung befleckt und somit fehlerhaft werden kann und wird. Vgl. I[1] 385 ff. S. auch Weiß, Apologie des Christentums I[4] 633—643. Insbesondere Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach S. Augustin 1871. D. H.

[3] S. I[1] 80 und S. 344 f. I[2] 65. f. 155. 194 f.

[4] In demselben Gedankenkreise wie Luther bewegt sich auch Staupitz, wenn er 1518 schreibt: „Wollte Gott, die Bücher wären alle verloren, in denen uns die Menschen Tugend wirken gelehrt haben, und wäre allein die Liebe funden, so täte jedermann, was er sollte" (Joh. Staupitii opera, ed. Knaake, p. 108). Aber das eine ist doch dem andern kein Hindernis. Dieselbe Unklarheit des Denkens beweist Staupitz mit dem späteren Satz: „Was sind die heillosen Gedicht der sittlichen Tugenden"!

zweiten Hälfte seiner Psalmenerklärung, vom Unvermögen des Menschen spricht, nicht bloß, daß der Wille, leicht zum Bösen, schwer zum Guten geneigt ist, sondern widerstrebend dem Gesetze und dem Guten, so daß er meist das Schlechte wählt, ja selbst in guten Werken nur sich sucht und sich als selbstgerecht hinstellt. In diesem Sinne schreibt er, daß die unendliche Tiefe des schlechten Willens auch von den geistlichsten Männern niemals voll gesehen werden kann. Und er ruft dann aus: „Wer tut das Gute und unterläßt das Böse mit jenem Willen, mit dem er, wenn das Gute nicht geboten, das Schlechte nicht verboten wäre, es ebenso tun und unterlassen würde? Ich glaube, daß, wollten wir unser Herz durchforschen, sich Keiner so finden würde, außer der Vollkommenste. Im Gegenteil, wenn es erlaubt wäre, würde jeder vieles Gute unterlassen und Schlechtes tun." Ja, „wenn es ungestraft sein könnte oder wenn nicht eine Belohnung in Aussicht stünde, würde selbst der Gute das Gute unterlassen und das Böse ebenso tun, wie der Böse".[1] Seinen Zustand überträgt er auf alle, was der hl. Augustin nicht tut,[2] und mit ihm kein Erfahrener.

Man erhält den Eindruck, Luther habe an allem Wirken und am Mitwirken mit der Gnade Gottes Bankerott gemacht, ja, er leugne geradezu eine innere umwandelnde Gnade. Aber wer war schuld daran? Gott wollte das Seinige tun, aber Luther hat nicht das Seinige getan. Luther dringt in einemfort darauf, sich als Sünder zu bekennen. Ganz recht! Auch die Kirche erinnert den Betenden in allen Kirchengebeten an seine Sündhaftigkeit, sie läßt ihn gerade zu Gott flehen: „Erbarme Dich Deiner demütig Bittenden, daß das Bekenntnis unserer Schuld Verzeihung unserer Vergehen erhalten möge."[3] Schon der Altvater Pirmenius, um Neuerer nicht zu gedenken, sagt: „Das allein ist die Gerechtigkeit des

---

[1] Römerbrief, fol. 121b, 121.

[2] Ep. 145, n. 4: „Inaniter putat victorem se esse peccati, qui poenae timore non peccat . . . ipsa mala cupiditas intus est hostis . . . Ac per hoc in ipsa voluntate reus est, qui vult facere, quod non licet fieri, sed ideo non facit, quia impune non potest fieri. Nam quanto in ipso est, mallet non esse iustitiam peccata prohibentem atque punientem", etc. Ein solcher sei ein Feind der Gerechtigkeit; „amicus autem erit, si eius amore non peccet; tunc enim vere timebit peccare. Nam qui gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere; ille autem peccare metuit, qui peccatum ipsum sicut gehennas odit". Luther war davon weit entfernt. S. noch in diesem Absatz über seine Reue.

[3] Mittwoch nach dem 4. Fastensonntag: „miserere supplicibus tuis, ut reatus nostri confessio indulgentiam valeat percipere delictorum". Missale der Augustiner-Eremiten, fol. 47b.

Menschen, daß er sich immer tadle; und dann wird er gerechtfertigt, wenn er seine Sünden verdammt."[1] Ja wohl, verdammt. Es handelt sich nicht um ein unwirksames Bekenntnis, sondern um ein reuiges, zerknirschtes Herz. Warum betet die Kirche: „Et poenitens cor tribue"? Das hat, wie wir gesehen haben, Luther approbiert. Ein reuiges, büßendes Herz ist nicht möglich ohne Haß, ohne Abscheu vor der Sünde, ohne den Vorsatz, die Sünde nicht mehr zu begehen. Dafür spricht schon die Erfahrung. Wie oft hört man von jenem, welcher die Sünde bekennt: „Ich kann sie nicht bereuen, weil ich mir nicht vornehmen kann, sie nicht mehr zu begehen"? Ein solches Bekenntnis der Sünden soll von Gott die Rechtfertigung erlangen? Das heißt vielmehr mit Gott eitles Spiel treiben. Doch ein derartiges leeres Bekenntnis mußte derjenige ablegen, welcher bekennt, nach seiner Erfahrung seien gewisse Leidenschaften unüberwindlich. Und es handelte sich bei Luther gerade um drei wichtige Leidenschaften, Wollust, Zorn, Hochmut, von denen gerade der Hochmut, wie Luther noch 1514 schreibt, am allerschwierigsten zu überwinden sei; „er entsteht selbst aus dem Siege über die Laster".[2] Luther wußte das aus Erfahrung.

Er war zwar ein „verständlich Mann", schreibt sein einstiger Schüler in Wittenberg, Johann Oldecop, aber „von Natur aus hochmütig".[3] Luther hat dieses Wort seines Schülers und das seine eben zitierte vom J. 1514 in diesem Jahre völlig bestätigt, als er am 16. Juni „über den Magister Nathin und den ganzen Augustiner-Konvent in Erfurt fast im Begriffe war, eine Schale voll des Zornes und der Entrüstung auszugießen", nachdem er bereits unmittelbar vorher zwei („stupidas") Briefe in der Angelegenheit an den Konvent geschrieben hatte, die derart waren, daß er selbst sich nun wegen derselben entschuldigt. Nach echter Art der im höchsten Grade Erregten tituliert er den Nathin als „Jener Mensch" (ille homo), welcher ihn zudem, wie Luther vorgibt, verleumdet — ein neuer Grund zu weiterem Aufbrausen von Seite Luthers. Man sieht schon den hochmütigen, heftigen Mann der späteren Zeit. Er droht: „Quid autem ad autoritatem praecipientis et requirentis ex me auditurus sit magister Nathin, suo tempore forte videbit." Der Verblendete wagt nun unmittelbar nach diesen Expektorationen in dem-

[1] „Haec sola justitia hominis est, ut semper semetipsum reprehendat; et tunc justificabitur, cum sua peccata condemnat". Vitae patrum, l. 7, c. 15, n. 3 (Migne, Patr. l., t. 73, p. 1038).

[2] Weim. III, 486.

[3] Chronik usw., S. 49.

selben Brief zu schreiben: „Ich bin vollkommen ruhig und friedlichen Herzens gegen euch alle, obgleich ich beleidigt wurde. Gott segnet mich außerordentlich, so daß ich nur Ursache habe zu Freude, zu lieben und wohlzutun.“ [1]

Also schon damals diese Widersprüche! Und dazu diese Selbsttäuschung, als gebe Gott den Hochmütigen seine Gnade! In der Theorie wußte Luther recht gut, daß dies nicht der Fall sei: „Die reine Wahrheit kann niemals zugleich mit dem Stolze des Herzens bestehen.“ [2] Aber die Praxis war bei Luther weit verschieden von der Theorie. Er war von sich völlig eingenommen; er wußte, daß die Klugheit unseres Sinnes an aller Unruhe schuld ist und er bekennt dies aus eigener Erfahrung: sie habe ihn vexiert und vexiere ihn noch jetzt aufs äußerste, hörten wir ihn im Jahre 1516 sagen.[3] Aber die Wurzel des Eigensinnes ist der Stolz, der Hochmut; dieser steckte so tief in ihm, daß er in der Praxis völlig das Bewußtsein von ihm verloren hatte.

In der Tat, was schreibt Luther im 4. Kapitel des Römerbriefes? „Ich Tor konnte nicht verstehen, wie ich mich sollte für einen Sünder gleich den übrigen halten und mich deshalb niemand vorziehen, nachdem ich doch bereut und gebeichtet hatte; denn ich meinte doch, alles sei weggenommen, auch innerlich.“ [4] Ich würde sehr gerne annehmen, daß Luther hier ebenso fälschlich von sich gesprochen hat, wie unmittelbar vorher betreffs Stellen aus dem hl. Augustin und dem Pseudo-Ambrosius, worauf ich alsbald zu sprechen komme; aber Luthers Geständnis stimmt zu sehr zu seinem Charakter, es ist wahr. Es zeigt, wie groß, wie tiefgewurzelt der Hochmut in ihm schon damals, ja von jeher, war.

Luther offenbart uns mit seinem eben zitierten Worte, wie beschaffen seine eigene Gerechtigkeit, seine Tugendübung bis zu seinem Falle war. Er gehörte mit derselben zu jenen Selbstgerechten, die er uns aus eigener Erfahrung in der nächsten Unterabteilung beschreibt. Derartige Selbstgerechte

---

[1] Brief bei Enders, I, 17. Dieser Brief ist bedeutsam, wenn es sich darum handelt, Luthers Charakter darzustellen.

[2] Weim. III, 517.

[3] S. oben I[1] S. 396. I[2] 431.

[4] Fol. 144[b]: „Ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem caeteris deberem reputare et ita nemini me praeferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece“. Ich komme weiter unten auf diese Stelle zurück.

gab es von jeher, und nicht am wenigsten unter den Ordensleuten.[1] Schlimmer noch ist es, wenn solche Pharisäer, von ihrem Hochmute und ihrer Anmaßung getrieben, nicht anzunehmen vermögen, daß es Seelen gibt, die, reiner als sie, sich vor Gott demütigen und in Wahrheit, ohne Heuchelei, als Sünder sich bekennen. Jene übertragen im Gegenteil ihren Zustand auf andere, wie Luther es fortwährend getan hat, und leben der Meinung, alle machten es so wie sie, um dann das gesamte Tugendleben zu verwerfen, während doch nur das ihrige, weil wurmstichig, nichtig war.

Wie viele Millionen dagegen haben ihre Sünden bereut, aufrichtig gebeichtet, ohne auch nur daran gedacht zu haben, anderen sich vorzuzuziehen oder sich als Gerechte hinzustellen! Die Seelenführer, die Beichtväter sind Zeugen, daß, je mehr jemand im Beichtstuhle zerknirscht ist, er desto mehr ferne ist von jeder Regung des Hochmutes; er stellt sich unter alle, und zwar in Wahrheit, wie unsere Heiligen und ihre Nachfolger es geübt haben und üben. Reue aber und zugleich Hochmut — ein ebenbürtiger Widerspruch zu Luthers Wort: „Keuschheit in der Geilheit; je häßlicher letztere, desto köstlicher erstere!"

Luther bewies mit obigem Worte, daß er von der Reue, von der Zerknirschung keinen Begriff hatte. Er gesteht in der Tat, daß ihm die Erfahrung davon abgehe.[2] Er hatte von der Reue, welche die Liebe in sich schließt, in der Praxis keinen Begriff, und er gesteht dies selbst im Jahre 1518; er kennt nur jene Reue, welche ausschließlich aus Furcht vor der Strafe und aus Hoffnung auf Lohn geschieht, ja, man muß sagen, nur eine Reue, die jegliche Liebe ausschließt. Und

[1] So schreibt im 14. Jahrhundert der Benediktiner Petrus Berchorius, Reductorium morale super totam Bibliam (Venetiis 1589), super Lucam c. 18, p. 243: „Illud praecipue accidit in religione, ubi sunt quidam pharisaei, i. e. qui reputant se ceteris magis iustos, si vident aliquem publicanum, i. e. aliquem qui ante deliquerit, dato quod ipsum vident poenitentem et implorantem misericordiam, tamen ipsum solent contemnere et abominari et se ei praeferre et eum detestari; et tamen apud Deum magis diligitur iste non praesumptus propriae fragilitatis; non erectus apud Deum magis quam alius reputatur."

[2] In seiner Psalmenerklärung schreibt er zum 76. Psalm (Weim. III, 549) vor Mitte des Jahres 1514: „Qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum docere. Inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione. . . Igitur quia mea compunctionis practica non possum, declarabo eum ad exemplum et ex practica b. Augustini". Die protestantischen Theologen werden darin den Ausdruck des demütigen Luther entdecken. Wenigstens wird Professor W. Walther in seiner gewöhnlichen Weise die Verteidigung seines Vaters übernehmen. (Ist nicht geschehen. D. H.)

er überträgt diesen seinen Zustand auf alle.[1] Damit stimmt überein, was er bereits im Jahre 1515 im Kommentar zum Römerbrief ausgesprochen hat.[2] Wer glaubt, aus seiner Erfahrung sagen zu müssen, daß Wollust, Zorn, Hochmut unüberwindlich seien, der kann überhaupt eine Reue nur heucheln, und er muß verzweifeln, wenn er hört, daß die Eingießung der Gnade und die Austreibung der Sünde im selben Augenblicke geschehen. Er muß die Hoffnung aufgeben, sich sittlich emporzuarbeiten; denn nur der Demütige gelangt in die Höhe. Betet doch die Kirche am zweiten Sonntag nach Ostern: „O Gott, der Du in der Demut Deines Sohnes die darniederliegende Welt aufgerichtet hast."[3] Jesus Christus hat uns das Beispiel gegeben, wie wir es machen sollen; dasselbe befolgend, lehrt uns die Kirche durch das ganze Jahr hindurch das demütige Gebet zu Gott, und sie ruft noch insbesondere ihren Gläubigen an allen Ferialtagen der Fasten und Passionszeit vor dem Gebet für das Volk die Worte zu: „Humiliate capita vestra Deo", „Neiget euer Haupt in Demut vor Gott," damit ihr kraft der Gnade vom alten Wesen gereinigt zur Teilnahme am Geheimnisse unseres Heiles gelanget,[4] kurz, aufgerichtet werdet.

Hochmut und Anmaßung offenbart Luther in all seinen Schriften, soweit man dieselben zurückverfolgen kann. Bereits im Jahre 1509 zeigten sich bei ihm jene Laster gegenüber Wimpheling, gerade wie 1514 gegen Nathin. Der junge Luther schüttet über jenen „geschwätzigen Toren" — Wimpheling war damals fast 60 Jahre alt — die Schale des Zornes und der Verachtung in den schimpflichsten Ausdrücken aus, weil er es ge-

---

[1] Weim., I, 321, 16: Solent dicere, quod contritio in charitate facta facit remitti peccata. Quod verbum nescio, si omnes intelligunt, qui tam frequenter ipsum in ore versant — hoc scio, obscurissimum esse, nec a me aliquando intellectum. Hic vero invenias (si non vis mentiri) te non esse talem, sed potius velles ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem, . . . Si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. Et de meipso confiteor similia omnino. Et si vere ac libere velis confiteri, remoto deo, praecepto, poena, gaudio, scio dices: ‚si nullus esset deus, nullus infernus, certe vix peniterem'. Scio, inquam, talem esse tuam cogitationem, quantumlibet foris contritionem ostendas". S. dazu unten Paragraph 5, Absatz E.

[2] S. oben I[1] 429 f., I[2] 453.

[3] „Deus, qui in humilitate Filii tui jacentem mundum erexisti". Brevier fol. 139b. Alle diese Gebete finden sich auch im römischen Brevier und Missale noch heute.

[4] Schlußgebet in der Messe am 1. Fastensonntag: „a vetustate purgatos, in misterii salutaris faciat transire consortium". Missale, fol. 27.

wagt, zu leugnen, daß der hl. Auguſtin den Eremiten-Habit getragen habe, und weil er ihm die minderwertigen Sermones ad Heremitas abgeſprochen.[1] Ein paar Jahre darauf rühmt er ſich in ſeinen Gloſſen zu den Sentenzen, er habe über eine Stelle „1000, ja alle Doktoren geleſen",[2] er, der, wie wir ſehen werden, noch im Jahre 1518 nicht einmal die Blütezeit der Scholaſtik gekannt hat. Selbſt in der Pſalmenerklärung, wo doch jeder die Bitterkeit bei Seite läßt, weht durchweg ein hochmütiger Ton; von Salbung iſt nirgends eine Spur. Dieſe ſeine innere Stimmung wuchs mit den Jahren. Wie bitter und anmaßend wird er in ſeinem Kommentar zum Römerbrief, nicht bloß gegen die Scholaſtiker, von denen er aber nur wenige kennt, ſondern vorzüglich gegen die geiſtliche Autorität, gegen die Biſchöfe und Prieſter, wenn er, und das iſt oft der Fall, auf ſie zu ſprechen kommt. Er iſt im Jahre 1516 taktlos genug, in der theologiſchen Vorleſung vor den unerfahrenen Zuhörern geiſtlichen Standes, meiſt ſeinen jungen Ordensgenoſſen, die groben Fehler der geiſtlichen Obern aufzudecken und durchzuhecheln, und ſie mit Namen, wie Pharaonen, Satane, Subjekte nach Art Behemoths,[3] zu bezeichnen. Er treibt es hierin ſo arg, daß er ſelbſt die Zuhörer bittet, ſie möchten ihn hierin nicht nachahmen; entſchuldigt ſich aber damit, daß die Anwendung der Gegenwart auf die vorzutragende Lehre das Verſtändnis ungemein fördere, und er ſchließt mit den anmaßenden Worten: „Kraft apoſtoliſcher Autorität beſitze und übe ich das Lehramt aus; es iſt deshalb meine Aufgabe, alles zu ſagen oder zu offenbaren, was ich ſehe, daß es, auch in höheren Kreiſen, nicht recht geſchieht."[4]

Von wem hat Luther das Lehramt empfangen und bei welcher Gelegenheit? Von der Kirche, als er das Magiſterium in der Theologie erhielt. Nun, war es dabei die Abſicht der Kirche, ihn zum Richter

[1] Weim. IX, 12: „Hos duos sermones velim legeret garrulus blattero . . . sed admonitus prius, ut rationem suam, quae longo pertinaciae et invidiae morbo alio peregrinata est, revocaret et specillum aliquod talpinis oculis suis adhiberet. Sperarem quod puderet saltem durissimam et impudicissimam frontem eius . . . Cur tu senex et frenetica larva Hugonem incusas? Cur ecclesiam Dei corrigis? i. e. cur tam impurissime mentiris, hos (sermones ad heremitas) non esse Augustini? Verbis virtutem illude superbis."

[2] Weim. IX, 62.

[3] „Unde ipsi incomparabiliter magis sunt Pharaonici, Sathanici, Behemotici" (in der Stelle der nächſten Anmerkung).

[4] Römerbrief, fol. 265b. „Obsecro autem, ne [quis] me in istis imitetur, quae dolore cogente et requirente officio loquor. Nam pro intelligentia valet plurimum applicatio praesentis vitae ad doctrinam quae docetur. Simul, quia authoritate apostolica officio docendi fungor, meum est dicere quaecunque videro non recta fieri, etiam in sublimioribus."

über die ganze Hierarchie aufzustellen, so daß er sie vor seiner theologischen Zuhörerschaft nach Belieben in den Kot herunterziehen konnte? War diese die richtige Adresse? Es zeigt sich eben die stolze Anmaßung, ohne welche ein Häresiarch nicht möglich wäre. Wehe aber, wenn andere sich unterstanden, ihn zu verkleinern und herunterzuziehen. Da brach er aus in leidenschaftliche Erregtheit, was er nur mehrere Monate früher in einer geharnischten Predigt bewies, in welcher er seine detractores dermaßen kennzeichnete, daß die Zuhörer mit dem Finger auf sie zeigen konnten,[1] und zwar zu einer Zeit, da er in seinem Kommentar zum Römerbrief die Lehre vortrug, man soll sich als Sünder bekennen und es lieben, daß man von anderen als solcher behandelt werde; man solle nicht aufbrausen, wenn einem Unrecht geschieht.

Aber Luther gehörte zu den ebendaselbst Beschriebenen, welche auch nicht ein gegen sie gesprochenes Wörtchen vertragen, sich alsbald zum Streit und Widerspruch erheben, und, als sei ihnen Unrecht geschehen, sich allerorts beschweren.[2] Diese Selbstgerechten nehmen nur für sich das Recht heraus, andere, selbst ehrenwerte Männer zu verkleinern und zu beschimpfen, wie es Luther noch im Jahre 1514 mit Ortuin Gratius getan hat, den er bis dahin nur für einen „eselhaften Dichterling" gehalten habe; von nun an aber gelte er ihm als „ein Hund", ja als „ein reißender Wolf in Schafskleidern", oder vielmehr „als ein Krokodil".[3] Luther war von jeher dermaßen von sich eingenommen, daß er sich in stolzer Anmaßung über alle erhob. Ja, er verwirft geradezu die Demut. Ohne Stolz oder doch ohne den Schein von Stolz und Streit könne man nichts neues hervorbringen. Auch Christus und die Martyrer seien dafür Zeugen.[4]

[1] Weim. I, 44 ff.; IV, 675 ff.

[2] Römerbrief, fol. 118b: „Rarus valde est, qui se peccatorem agnoscat et credat . . . qui ne verbum quidem adversum se, sua facta, sua consilia sustinere velit. Sed mox in contentionem surgit . . . contendit . . . inique sibi resisti et false reprobari. Quodsi pati aliqua cogatur, totus furit, et iniuriam sibi fieri omnium questu fatigat omnes. Ecce hypocritam, qui se peccatorem fassus erat, quomodo nihil quae peccatorem decet agere et pati velit, sed quae iustum et sanctum."

[3] Enders, I, 20.

[4] Veritas mea modestia non fiet dignior . . . Quis ignorat quia sine superbia aut saltem sine specie superbiae et contentionis suspicione possit quicquam novi produci? . . . Cur Christus et omnes martyres occisi sunt . . . nisi quia superbi et contemptores veteris et inclytae sapientiae seu prudentiae visi sunt, aut quod talia nova sine consilio illorum protulerint, qui vetera sapiebant. Non itaque volo eam ex me expectant humilitatem, i. e. hypocrisim, ut prius eorum consilio et decreto mihi utendum esse credant quam edam; nolo quod hominis industria aut consilio sed Dei fiat quod facio. 11. Nov. 1517 an Lange. Enders I, 125 f. De W. I, 73.

Wir begreifen allmählich, wie sein früheres Tugendleben mag ausgesehen haben, und daß seine starke „Begierlichkeit" ihn je länger je mehr unter sich bringen, und er endlich dieser sonderbaren Gerechtigkeit überdrüssig werden mußte, um sich eine neue, noch tollere, auszudenken.

Nur sein trauriges Innere, sein Hochmut, mit nichten seine angebliche Skrupulosität und Ängstlichkeit, erklären die Aufstellung eines „Systems", in welchem nicht bloß das Übernatürliche, sondern selbst das Sittengesetz völlig aufgegeben ist, und Gott, entgegen seiner Kundgebung in der Offenbarung, gleichsam vorgeschrieben wird, wie er den Sünder rechtfertigen soll und muß, d. h. wie es Luthers selbstverschuldeter innerer Zustand erfordert. Der Hochmut geht eben kopfüber in die Tiefe, nach dem Worte des hl. Augustin: „Vae homini, cuius auriga superbia est, necesse est enim, ut praeceps eat."[1]

b. Fortsetzung von Luthers Selbstgerechtigkeit; Zusammenbruch und Verzweiflung.

Wenn die Selbstgefälligkeit, sogar bei der Reue und Buße, wo doch das erste der Haß der Sünde sein sollte, in solcher Weise zum Vorschein kommt, wie dies bei Luther der Fall war, dann wird es begreiflich, daß die Selbstüberhebung bei allen seinen Werken sich offenbaren mußte. Wir haben bereits gehört, daß Luther noch opera praeparatoria zulasse. Sie suchen die Gnade, aber sie geben sie nicht, im Gegenteil, sie hoffen alles von ihr. Ihnen gegenüber spricht Luther von Werken, die er opera legis nennt, welche manche als genügend erachten zur Gerechtigkeit und zum Heile. „Es gibt nämlich solche, welche derart handeln und arbeiten, daß sie glauben, das Gesetz zu erfüllen und also gerecht zu sein; sie haben weder ein Verlangen nach der Gnade, noch erkennen und hassen sie, daß sie Sünder sind, eben weil sie nach der Form des Gesetzes gehandelt haben. Sie ermangeln aber der Selbstbeobachtung, daß sie entweder unfreiwillig, ja mit widerstrebendem und entgegengesetztem Willen das Gesetz erfüllen, oder wenigstens aus Liebe und Begierde zeitlicher Güter, nicht aus Liebe zu Gott. Und so sind sie zufrieden und geben ihren Werken nicht die Richtung, die Gnade zu suchen, mit welcher sie auch guten Willen im Gesetze hätten."[2]

---

[1] In ep. 1. Joann. c. 4, tr. 8, n. 9.

[2] Nachdem Luther gesagt (Römerbrief, fol. 132 b): „opera legis non dicuntur ea, quae fiunt praeparatorie ad justificationem acquirendam, sed quae tanquam sufficientia per se putantur esse ad justitiam et salutem", und inbezug auf erstere sich geäußert hat: „bona sunt, quia non in ipsa confidunt, sed per ea ad justificationem se parant, in qua sola confidant justitiam suam futuram", schreibt er

Noch deutlicher spricht er von diesen Selbstgerechten einige Blätter nachher, daß nämlich jene, welche die opera legis erfüllt zu haben glauben, sofort auch sich für gerecht halten, die Gerechtigkeit erreicht und eine weitere Rechtfertigung nicht notwendig zu haben wähnen, „was ohne Zweifel hochmütig und äußerst prahlerisch ist.“[1] Wen beschreibt denn da Luther? Jene Stolzen und Eigensinnigen, die, ohne in Demut und Erniedrigung vor Gott zu wandeln, an ihren Werken ihr Genügen finden, und, sich voller Tugenden wähnend, im Wohlgeruch Gottes zu sein glauben. Sie sind überzeugt, Gottes Gebote bis auf den letzten Punkt zu erfüllen, achten sich für besser als andere, obwohl sie, wenn sich ihnen etwas entgegensetzt, die Zornmütigsten, die Aufbrausendsten, die Eigensinnigsten, kurz die Hochmütigsten sind. Deren hat es von jeher gegeben und gibt es noch, und wird es immer geben. Luther hat zu ihnen gehört.

Luther verdammt mit den oben zitierten Worten seine eigene einstige Praxis. Wir haben bei Darstellung von Luthers Lehre aus den bisher bekannten Quellen seinen Brief an einen Mitbruder vom 8. April 1516 angeführt,[2] worin er gegen die eigene Gerechtigkeit derjenigen auftritt, welche in ihrer Anmaßung gerecht und gut zu sein mit all ihren Kräften streben, d. h. die Gerechtigkeit Gottes nicht erkennend, in sich selbst und aus sich selbst so lange gut zu handeln suchen, bis sie, gleichsam mit Tugenden und Verdiensten geschmückt, vor Gott zu stehen das Vertrauen haben wollen, was unmöglich sei. Und er setzt hinzu: „Du warst bei uns dieser Meinung, ja im Irrtum; fui et ego, auch ich war in diesem Irrtum, und noch jetzt kämpfe ich gegen ihn, und habe ihn noch nicht überwunden.“ Habemus reum confitentem! Aber es wundert uns nicht, die wir Luthers Selbstüberhebung kennen. Es kann nur diejenigen wundern, welche Luther nach seiner in der Psalmenerklärung über diesen Punkt niedergelegten Theorie beurteilen, indem sie ganz übersehen, daß sich bei Luther bis 1515 Theorie und Praxis nur bezüglich weniger Punkte, und unter ihnen hinsichtlich der Überwindlichkeit der heftigen Leidenschaften, decken, nicht aber hinsichtlich der Darstellung der Gnade.

inbezug auf die opera legis, (fol. 133): „Alii vero sic operantur, ut putent sese legem implere, et ita justos esse, nec gratiam desiderant, nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non attendentes in semetipsos, quod vel sine, immo invita et aversa voluntate legem servent, vel saltem amore et cupiditate terrenorum bonorum, non amore Dei. Et ita stant contenti, non ordinantes ea pro gratia quaerenda, qua et voluntatem haberent in lege.“

[1] Fol. 139. Davon spricht er öfters, z. B. fol. 134 und fol. 134b.

[2] S. I[1] 397. I[2] 431.

Als aber bei ihm das selbstgemachte Kartenhaus unter dem Ansturme der Leidenschaften, besonders des Hochmutes, der es gebaut hatte, zusammenbrach, da kam die Verzweiflung an sich und an all seinen Werken, und er suchte die Theorie mit seiner Erfahrung von der unbesiegbaren Concupiszenz in Einklang zu bringen.

Niemand hat Luther weniger erfaßt, als die protestantischen Theologen und Lutherbiographen.

c. Luther betet nicht um die Gnade, damit er sich emporarbeiten könne.

Hat jedoch Luther, als er danieder lag, wenigstens die Gnade erfleht, um wieder empor zu kommen, um in Zukunft, wie die Kirche uns fortwährend ermahnt, in Demut an seinem Heile zu arbeiten? Das war unmöglich bei Luther; er hatte einen so gewaltigen Fall getan, daß ihm auch das Streben, wieder in die Höhe zu kommen, als Selbstgerechtigkeit erscheinen mußte.[1] Und gerade diese wollte er vermeiden.

Es ist eine, wenngleich von allen übersehene Tatsache, daß in den Berichten (ob sie nun erdichtet seien oder nicht)[2] über seine unglücklichen Stunden, die er vor seiner neuen Theorie durchgemacht haben soll, *nicht einmal* die Rede davon ist, daß er sich in der Versuchung und, um sie zu überwinden, zu Gott gewandt hätte. *Nicht ein einzigesmal* wird ihm von einem seiner Ratgeber, Staupitz mit inbegriffen, der einzig richtige Rat gegeben, sich zu demütigen, das Hindernis der Gnade zu entfernen, sich Gewalt anzutun, in Demut von Gott die Gnade zu erflehen, um mit ihr den Kampf gegen seine starken Leidenschaften zu bestehen; *nicht ein einzigesmal berichtet er später, daß er dies getan hätte.* Der Ruf der Kirche, den wir oben vernommen haben, fand bei ihm kein Gehör. Er sagt allerdings in seinen späteren, von Haß gegen die Kirche erfüllten Schriften öfters, wie er andächtig die Messe gelesen habe. Wir werden später sehen, welchen Glauben diese Worte verdienen.

Hinsichtlich des Breviers, des eigentlichen kirchlichen Gebetbuches der Priester, besitzen wir von Luther ein aus dem Jahre 1535 stammendes Geständnis, das für die einstige Wittenberger Zeit paßt, und uns die Gedankenlosigkeit Luthers beim Gebete aufdeckt: „Ich habe selber solcher horas canonicas meine Tage viel gebetet, leider, *daß der Psalm*

[1] S. an der eben angezogenen Stelle.

[2] Ich werde darüber später handeln. Wenn sie erdichtet sind, und das sind sie, so stammen sie doch immer von Luther, und sie geben uns seine Ansicht über die oben behandelte Sache kund.

oder die Gezeit aus war, ehe ich gewahr wurde, ob ich im Anfang oder in der Mitte wäre."[1]

Dies stimmt durchaus zu diesem äußerlichen Mann, der in Wittenberg, wo er seit 1511 oder 1512 Professor und Oberer war, in seinem Kloster keine Ordensdisziplin unterhielt, wo alle, und er obenan, in ihren vielen Beschäftigungen aufgingen. Es ist nicht zufällig, daß aus dem Jahre 1516 Luthers Mitteilung stammt, es bleibe ihm selten volle Zeit, die Horen zu persolvieren und zu zelebrieren.[2] War das erst im Jahre 1516 der Fall, und nicht schon früher? Jene Gnade, welche uns aufweckt, welche uns zur Mitwirkung anspornt, um in Gott ein neues Leben zu beginnen, jene Gnade in demütigem Gebet von Gott erflehen, das existierte in der Praxis für Luther nicht mehr, als er den Kommentar zum Römerbrief schrieb. Wenn er so gedankenlos das Brevier betete, wie wir soeben hörten, so beweist dies, daß er in der Praxis auf die darin enthaltenen demütigen, erhebenden Gebete der Kirche nichts hielt, oder doch nicht achtete. Was konnten sie ihm aber dann nützen? Und ein anderes Gebet, zumal die Betrachtung, war bei den Augustiner-Eremiten damals noch nicht ausdrücklich vorgeschrieben. Wie sollte derjenige, welcher wegen Überhäufung mit Arbeiten das Notwendige, das Gebotene, unterläßt, freiwillig etwas anderes sich auferlegen?

Als Luther nach Zusammenbruch seiner Gerechtigkeit am Boden lag, blieb er auch dort liegen; er lag dort von seinen Leidenschaften, besonders seinem Hochmut, überwunden. Der Hochmut hat ihn zu Falle und zur Verzweiflung an sich gebracht, der Hochmut hinderte ihn aufzukommen und brachte ihn zur Verzweiflung an Gottes Gnade, die uns hilft, Gottes Gesetz, dem unsere Concupiszenz widerstrebt, zu erfüllen. Die von ihm als opera legis bezeichneten Werke „lassen den Menschen nicht sich selbst ungerecht und der Rechtfertigung bedürftig erscheinen".[3] Das ist das einzige Gefühl, das ihm seit der Katastrophe geblieben, das ihn beherrscht. Mit jenen opera legis bezeichnet er gerade die Gerechtigkeit, wie er sie geübt hat, und nun baut er auf seine individuelle selbstverschuldete Erfahrung alsbald ein allgemeines Gesetz auf, dem zufolge die Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich sei. Er kann nunmehr nur an sich und seinen Werken verzweifeln. Eine Gnade, die

[1] Erl. 23, 22.

[2] S. den nächsten Abschnitt.

[3] Römerbrief, fol. 129: „non sinunt hominem sibi iniustum videre et iustificatione indigentem".

ihn aufweckt, ihn zur Mitwirkung antreibt, die ihn innerlich umwandelt, sucht er nicht mehr, hat sie vielleicht nie gesucht, wenigstens nie richtig gekannt; er hatte sie bereits seit der Psalmenvorlesung durch die Sätze geleugnet: die Hauptleidenschaften sind unüberwindlich, Gott hat uns Unmögliches mit seinen Geboten auferlegt. Infolge davon mußte er auch die Empfänglichkeit für eine höhere Ausstattung leugnen. Der hl. Augustin sagt: „Es gibt kein Laster, dem von Seite des göttlichen Gesetzes mehr widerstanden wird und auf das jener hochmütigste Geist, welcher zur Tiefe vermittelt und das Höchste versperrt, mehr Herrschaft empfängt, als der Hochmut."[1]

Luther war gezwungen, den Begriff der rechtfertigenden Gnade zu verändern, sie wird rein äußerlich, wie es sich für diesen äußerlichen Mann ziemt; er identifiziert sie mit Christus, der dadurch notwendig für uns auch rein äußerlich wird. Der ganze Begriff der Rechtfertigung mußte ein anderer werden.

d. Luthers Lösung. Christus hat das Gesetz erfüllt.

Nachdem Luther ausgeführt, unser Gewissen klage uns fortwährend vor Gott an, daß wir das Gesetz nicht erfüllen, da fragt er: „wo werden wir unsere Verteidiger finden?" Und er antwortet: „nur von Christus und in Christus". Ganz richtig, so lehrt die ganze katholische Kirche. Aber wie? Daß wir um die uns von Christus erworbene und angebotene Gnade flehen und sie benutzen, um mit ihr mitzuwirken, und so zu Christus kommen? Gewiß nicht! Luther hat ja an allem Beten, an allen Werken Bankerott gemacht. Der aller Tugendübung völlig überdrüssige Luther verleugnet sich nicht. Ohne reumütige Rückkehr zu Gott, die ihm mit der Gnade möglich gewesen wäre, ohne Vorsatz, mit derselben das Hindernis in ihm zu entfernen, wirft er sich in seiner Keckheit auf Christus, indem er ausruft: „Siehe, dieser hat genug getan, dieser ist gerecht, dieser ist meine Verteidigung, dieser ist für mich gestorben." Im richtigen Sinne ruft das die ganze katholische Kirche; aber nicht in jenem Luthers: „Dieser hat seine Gerechtigkeit zur meinigen und meine Sünde zu der seinigen gemacht." Gewiß! Aber wie? „Wenn er meine Sünde zu der seinigen gemacht, so habe ich sie nicht mehr und ich bin ledig. Wenn er aber seine Gerechtigkeit zur meinigen gemacht hat, so bin ich bereits gerecht mit

[1] „Nullum enim vitium est, cui magis divina lege resistatur, et in quod magis acoipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus, ad ima mediator, ad summa interclusor (nisi superbia)". De Trinit., l. 4, c. 15, n. 20

derſelben Gerechtigkeit, womit er."[1] Wo bleibt dann aber das, was der Apoſtel ausſpricht: „Da wir nun Geſandte an Chriſti ſtatt ſind, ſo ermahnet Gott durch uns. Deshalb bitten wir an Chriſti ſtatt: ‚Verſöhnet euch mit Gott,'" d. h. tut Buße, reiniget euch von eueren Sünden. Erſt nachher ſchreibt der Apoſtel: „Denn Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in ihm würden die Gerechtigkeit Gottes".[2]

Vom Austreiben der Sünde iſt in dieſem „Syſteme" keine Rede. Der Sünder ſtößt nur einen unwirkſamen Stoßſeufzer über ſein Inneres, über ſich und ſeine Werke aus, wirft ſich in ſeinem ſündhaften Zuſtande ohne Mittel auf Chriſtus, verbirgt ſich unter die Flügel der Henne, und tröſtet ſich mit dem Gedanken: Chriſtus hat alles ſtatt meiner getan; all mein Tun wäre Sünde. Das Sittengeſetz, das mich zum Falle gebracht hat, das ich nicht erfüllen kann, hat Chriſtus für mich erfüllt!

Luther hat nicht geſehen, welch ſchweres Unrecht er mit dieſer Löſung Gott zufügte. Die innerliche Gnade Gottes, die den Menſchen wieder emporbringt, ihn bis in den tiefſten Grund der Seele durchdringt und läutert und ſie mit übernatürlicher Kraft erfüllt, hat er völlig aufgehoben. Der organiſche Rechtfertigungsprozeß ſchrumpft ſomit zu einem völlig mechaniſchen Verſchieben der Kuliſſen, der Szenerie, zuſammen. Dieſe Löſung konnte nur ein Mann entdecken, der keinen Begriff, weil keine Erfahrung davon hatte, daß der Menſch durch den lebendigen Glauben Chriſto eingepflanzt werde, wie der Setzling in den Ölbaum,

---

[1] „Certe ex nostra conscientia nonnisi accusantes habemus cogitationes, cum coram Deo (nisi ipse in nobis per gratiam suam operetur) nostra opera nihil sint. Quanquam enim coram nobis facile sit excusari nos, quia et facile nobis placemus: sed quid hoc prodest, nisi quod ex hoc ipso convincimur legem nosse? Testes enim sunt eiusmodi cogitationes placentiae, quod bonum fecimus et malum omisimus. Sed nondum Deo satisfecimus, aut legem omnino implevimus. Unde ergo accipiemus defendentes? Nonni si a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit, dicitque: „hic autem satisfecit, hic iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit, et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber. Si autem iustitiam suam meam fecit, iam iustus ego sum eadem iustitia qua ille. Peccatum autem meum illum non potest absorbere, sed absorbetur in abysso iustiti ae eius infinita, cum sit ipse Deus benedictus in saecula'. Ac sic Deus maior est corde nostro". Römerbrief in 2, 15, fol. 104.

[2] 2. Kor. 5, 20. 21.

wie die Rebe in den Weinstock, daß somit eine innerliche Umwandlung, eine Veredelung und damit ein neues Wirken eintreten müsse.[1]

Aber wie kann Luther sagen: er habe die Sünde nicht mehr? Er fühlte sich doch noch immer, wie vorher? Es scheint, als habe er gemerkt, daß er überstürzt gesprochen; wir glauben wenigstens, ihn auf der Suche nach einem Ausweg zu sehen. Mehrere Blätter nach obigem Ausspruch nennt er das Rechtfertigung, daß „Gott rechtfertigt, und die Gnade eingießt." Also doch die Lehre der Kirche? Keineswegs! Er sagt unmittelbar darauf, daß Gott durch den Glauben, er sei gerecht in seinen Worten, rechtfertigt, „d. i. als Gerechte ansieht. Deshalb wird diese Gerechtigkeit die des Glaubens und Gottes genannt."[2] Auf demselben Blatt wiederholt er fast dasselbe.[3] Und doch schreibt er drei Blätter weiter: „Gott rechtfertigt in seinem Worte, wenn er uns zu Solchen macht, wie sein Wort ist, nämlich gerecht, wahr, weise; und so ändert er uns in sein Wort"[4] u. s. w. Ebenso gesteht er bald darauf: „Der Glaube ohne die Werke ist tot und belebt nicht, noch rechtfertigt er".[5] Aber versteht er das Wort auch richtig? Er erklärt[6] mehrere Blätter nachher Jak. 2, 17. 24 (daß der Glaube ohne die Werke tot sei und der Mensch nicht aus dem Glauben allein gerechtfertigt werde), sowie Gal. 5, 6 (der Glaube, welcher durch die Liebe wirkt). Allein er kommt nicht über die Sentenz hinaus, daß der bereits durch den Glauben Gerechte Werke der Gerechtigkeit verrichten könne; alle anderen Werke gelten ihm als opera legis, welche nichts vermögen. Er

---

[1] S. Weiß, Apologie des Christentums, 3. Aufl., III. 1, S. 351, wo auch dafür die zahlreichen Schriftstellen angeführt werden.

[2] „. . . quando impios iustificat et gratiam infundit; sive quando iustus esse in suis verbis creditur; per tale enim credi iustificat, i. e. iustos reputat. Unde haec dicitur iustitia fidei et Dei". Fol. 113.

[3] Fol. 113 b: „Quando nos ex nobis iustificari non possumus et ipsum accedimus, ut ipse nos iustos faciat, confitentes quod peccatum exuperare non valeamus: hoc facit, quando verbo eius credimus; per tale enim credere nos iustificat, i. e. iustos reputat. Unde dicitur iustitia fidei et iustitia Dei effective". Wer sagt denn, daß wir uns aus uns selbst rechtfertigen können? Am allerwenigsten die Kirche, wie wir oben gesehen haben. Und auf sie kommt es hier doch zunächst an. Luther spielt immer mit bizarren Ideen, die eben in seinem zerrütteten Innern ihren Grund haben. Luther wollte eben einstens durch seine Tugendübung, wie wir wissen, gerecht vor Gott werden!

[4] Fol. 116 b. S. dazu auch fol. 208 b.

[5] Fol. 123: „fides sine operibus mortua est, et non vivificat nec iustificat".

[6] Fol. 128 b f. Ich deute hier Luthers Lösung nur an; die Ausführung gehört nicht hierher. S. unten Paragraph 5, Absatz E.

umgeht die Frage, inwieweit das menschliche Wirken im Akte der Rechtfertigung erfordert sei; es ist nur Schein, wenn er lebendigen Glauben verlangt, denn dieser bezieht sich auf den bereits Gerechtfertigten, „welcher seine Werke wirkt". Das ist völlig konsequent bei ihm.

e. Luthers Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben. Völlige Unkenntnis gesunder Theologie.

Luther gibt sich arge Blößen bei Bestimmung des rechtfertigenden Glaubens.[1] Wenn der Apostel[2] sagt: „Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi", so versteht er, wie Luther schreibt, unter diesem rechtfertigenden Glauben, daß man nicht bloß an Christus, sondern auch an alles glaube, was Christo angehört. Die Häretiker glauben wohl an Christus, wie die Evangelien von ihm berichten, aber sie glauben nicht an alles, was ihm angehört. Und was ist das? „Die Kirche und jedes Wort, das aus dem Munde eines Kirchenobern oder eines guten und heiligen Mannes hervorgeht, ist Christi Wort. Die sich also den Kirchenobern entziehen, ihr Wort nicht hören wollen, ihrem eigenen Sinn folgen, wie, frage ich, glauben sie an Christus? Daß er geboren sei und gelitten habe, glauben sie; aber an ihn als Lehrer glauben sie nicht. Ist Christus geteilt, weil sie an ihn dort glauben, hier ihn leugnen? Keineswegs. Da dem so ist, so müssen wir uns gewaltig demütigen, weil wir in der Ungewißheit, ob wir in jedem Worte Gottes leben, oder keines leugnen, da ja Vieles vom Obern, Vieles von den Brüdern, Vieles im Evangelium und bei den Aposteln, Vieles inwendig von Gott uns gesagt wird, nicht wissen können, ob wir gerechtfertigt sind, ob wir glauben. Deshalb sollen wir unsere Werke für Werke des Gesetzes halten und in Demut Sünder sein, wünschend allein in der Barmherzigkeit Gottes gerechtfertigt zu werden. Denn obwohl wir gewiß sind, daß wir an Christus glauben, so sind wir doch nicht gewiß, daß wir an alle seine Worte glauben. Dadurch wird auch das ‚an ihn glauben' ungewiß."[3]

---

[1] S. dazu unten Paragraph 3.

[2] Röm. 3, 22.

[3] In dem Römerbriefe, 3, 22, fol. 130b: „Justitia autem Dei per fidem (Jesu Christi). Cum fides Christi, qua iustificamur, sit non solum in Christum, sive in personam Christi, sed in omnia, quae Christi sunt, credere, frustra sibi superbi et haeretici blandiuntur et placent, quod in Christum credant, et ea quae ipsius sunt nolunt credere . . . Igitur haeretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod Evangelia de ipso loquuntur nato, passo,

Was hören wir? Luther war in der Theologie so wenig gebildet, daß er nicht wußte, welcher Glaube zur Rechtfertigung erfordert sei; und das zu einer Zeit, wo er fortwährend über die Rechtfertigung aus dem Glauben grübelte! Welcher Glaube gehört denn zur Rechtfertigung? Der an Gott als den Rechtfertiger der Menschen durch das Geheimnis Jesu Christi. Welches Wort Gottes ist in diesem Glauben enthalten? Nur das in der Offenbarung Gottes niedergelegte und von der höchsten kirchlichen Autorität ausgelegte Wort; dieses aber in seinem ganzen Umfang; jedes andere liegt außerhalb des Rechtfertigungsglaubens. Und Luther hat diese einfache Lehre nicht gekannt, und macht sich daran, die Theologie zu reformieren!

Wenn aber unser Glaube an Christus, wie Luther ausspricht, ungewiß ist, was hilft dann der Glaube dazu, um gerechtfertigt zu werden? Nichts, er wird überflüssig! Es bedarf nur eines Hineinstürzens in die Barmherzigkeit Christi. Das Medium in dieser Rechtfertigungslehre ist eigentlich nicht der Glaube, sondern das Bekenntnis, daß „wir immer in Werken des Gesetzes, immer ungerecht, immer Sünder sind".[1] Dadurch werden wir gerechtfertigt, die Sünde wird vergeben, „sollten wir eine durch verborgenen und unwissentlichen Unglauben

mortuo etc.; sed non credunt in ea, quae sunt ipsius. Quae sunt illa? Ecclesia scilicet, et omne verbum (fol. 131), quod ex ore Praelati Ecclesiae procedit, vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit: qui vos audit, me audit. Qui ergo a Praelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quaero quomodo in Christum credant? An quod natum esse et passum credunt? Docentem vero non credunt? Divisus ergo est Christus, quia ibi in eum credunt, hic negant? Absit, sed totum Christum etiam hic negant, qui non potest simul negari et confiteri . . . Unde Dominus Matth. 4: Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei. Quod est os Dei? Sacerdotis et Praelati . . . Sed cur dicit: Omni verbo? Quia scilicet si unum verbum non credideris, iam non vivis in verbo Dei, quia in omni verbo totus est Christus et in singulis totus. Ergo in uno negatus, totus negatus est, qui in omnibus. Sicut si unum Christianum occideris omnes alios salvando, totum Christum occideris. Sic in aliis omnibus. Si in una hostia neges Christum, in omnibus negasti. Quae cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari, quia cum non possimus scire, an in omni verbo Dei vivamus, aut nullum negemus (cum multa a Praelato, multa a fratribus, multa in Evangelio et Apostolis, multa interne nobis a Deo dicantur), nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus. Idcirco tanquam opera nostra sint, opera legis aestimemus, et humiliter peccatores simus, in sola misericordia eius iustificari cupientes. Quanquam enim certi simus, nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia quae ipsius sunt, verba credere. Ac per hoc etiam ‚in ipsum credere' incertum est".

[1] Ebdſ., fol. 131 b.

begangen haben"! Kann denn ein Glaube, der mit Unglaube gemischt ist, Rechtfertigung erhalten? Das leugnet auch Luther, er sagt ja, ein solcher Glaube mache die Rechtfertigung ungewiß.[1] Aber diese seine ersten Versuche, die Rechtfertigung zu erklären, sind um kein Haar schlechter als die späteren, oder als sein Artikel von der stehenden und fallenden Kirche; denn wie früher, so kam er auch später nie zu einem richtigen oder sich gleichbleibenden Begriff des Glaubens, was der protestantischen Theologie bis zum heutigen Tage als Erbe geblieben ist. „Was positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist immer noch Streit" bekannte der protestantische Theologe Lechler.[2] Ja, durch die von Luther proklamierte Unfreiheit des Willens wird der Glaube im Rechtfertigungsprozeß zu einem Unding, wie ich nachweisen werde.[3]

Luthers letzte aus seinem Kommentar zum Römerbrief gebrachte Erörterung wirft ein merkwürdiges Licht auf die protestantisch-theologische Behauptung, derselbe habe in seiner „schweren sittlichen Not" Heilsgewißheit gesucht. In den ersten Jahren war eher das Gegenteil davon der Fall. Luther schreibt übrigens zum 4. Kapitel des Römerbriefes, daß denjenigen, welche wissen, daß nur jener gerecht ist, wem Gott die Sünde nicht anrechnet, unbekannt ist, wann sie gerecht sind, weil sie nur durch den sie als gerecht ansehenden Gott gerecht sind, „dessen Akzeptation, d. h. ob er sie als gerecht ansehe oder nicht, niemand weiß. Man kann nur verlangen und hoffen." „Man ist unwissend, ohne daß man es weiß, gerecht; man weiß nur, daß man Sünder ist."[4]

---

[1] Ebds.: „Dabitur ei gratia ut iustificetur et dimittatur peccatum, si quid forte per occultam et ignoratam incredulitatem fecerit."

[2] Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, 3. Aufl. 1885, S. 363.

[3] S. den 5. Paragraph, Absatz D.

[4] Fol. 142: „. . . A domino reputari petunt . . . Istorum vox haec est: Iustus est, cui dominus non imputat peccatum . . . Ignorant, quando iusti sunt, quia ex Deo reputante iusti tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet." Fol. 142 b: „Ignoranter iusti et scienter iniusti" (siehe weiter unten). Ebenso schreibt er von den sancti, fol. 146: „Illi, quibus ea opera sunt reputata a deo et commendata, non ideo fecerunt ut reputarentur, imo ignoraverunt an reputarentur a deo" Die protestantischen Theologen waren in der ganzen Frage auf völlig falscher Fährte, und ebenso auch Harnack mit seinem Salus tua ego sum. Andere, wie R. Eucken, schrieben dies nach. Es entging ihnen allen, daß die „Heilsgewißheit" erst ein paar Jahr später durch Luther als magische Wirkung seines Artikels von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein auf den Plan kam.

f. Die Concupiszenz ist die bleibende Erbsünde. Die Rechtfertigung wird hienieden nur begonnen. Widersprüche.

Eine Überzeugung blieb Luther nach all seinem Hin- und Herdenken fest, nämlich daß wir in uns unüberwindliche Leidenschaften besitzen, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können, daß nur Christus es erfüllt,[1] und wenn wir es erfüllen wollen, wir dabei immer einen schlechten, widerspenstigen Willen besitzen, so daß wir erkennen, wie tief die Sünde in uns gewurzelt ist.[2] Da er immer eingewilligt, wird ihm schon das „Begehren gegen den Geist oder gegen Gottes Gesetz" zur Sünde, die Begierlichkeit schuldbar, was bereits oben angedeutet wurde, und worüber im nächsten Paragraphen. Kurz, wir bleiben in der Sünde, und schon gegen Ende des 3. Kapitels spricht Luther offen aus, sie werde hier nicht weggenommen.

Was ists aber dann mit der Rechtfertigung? Er mußte lehren, daß wir in der Taufe nur teilweise gerecht werden, es geschehe nur der Anfang der Rechtfertigung; gerechtfertigt im vollen Sinne werden wir erst mit dem Tode des Leibes. „Wenn wir bitten, es möge in uns die Gerechtigkeit vollendet und die Sünde weggenommen werden, so bitten wir um das Ende dieses Lebens."[3] Die Rechtfertigung kann also hienieden nur darin bestehen, daß uns Gott als Gerechte ansieht, reputat, nicht daß er uns gerecht macht. Die opera praeparatoria sind demgemäß jene, welche man vom Anfange der Rechtfertigung an verrichtet, und welche fortwährend die Gerechtigkeit suchen, um derselben immer mehr teil zu werden; sie sind schon Werke des Glaubens und der Gnade. Alle anderen Werke sind opera legis.[4] Die ersteren dienen dazu, daß das Alte allmälich ausgerottet werde.[5] Luther schließt das 3. Kapitel: „wir werden nur nach und nach geheilt. Es genügt von unserer Seite, daß die Sünde mißfällt, obwohl sie nicht gänzlich weicht. Denn Christus trägt alle Sünden, wenn sie mißfallen; sie sind dann nicht mehr unsere, sondern die seinigen, und

---

[1] Fol. 136: „Legem nemo implet, nisi Christus". S. oben I[1] 441. I[2] 475.

[2] Fol. 132: „Si voluntas, coacta per legem, operetur et invita faciat, tunc homo intelligit, quam profunde sit peccatum radicatum . . . Si boni et iusti essemus, legi consentiremus prona voluntate, et delectaremur in illa, sicut delectamur in peccatis et desideriis nostris malis". Luther blieb immer in den letzteren, weil er sie als unüberwindlich in Erfahrung gebracht. Hinc illae lacrimae.

[3] Fol. 136. Vgl. dazu fol. 134b.

[4] Fol. 135, 138b.

[5] Fol. 134b.

wechſelſeitig iſt ſeine Gerechtigkeit die unſrige."[1] Die Gerechtigkeit, welche man immer ſuchen und erwarten, nach der man ſeufzen müſſe, ſei eine außer uns wohnende.[2]

Dieſe Löſung könne nur einer geben, bei dem das Innere nach bitterer Enttäuſchung ſo ausſah, wie bei Luther. Sie war für den, welcher ſeine Hauptleidenſchaften als unbeſiegbar empfunden, der einzige Ausweg, aber auch nichts als ein Ausweg.

Das 4. Kapitel bringt uns volle Klarheit; Luther ſtellt ſeine neuen Prinzipien auf mit den naheliegenden Konſequenzen. Wir halten uns nur bei den erſten Sätzen länger auf. Dieſelben enthalten ſchon eine petitio principii und Widerſprüche.

Die Heiligen ſeien inwendig immer Sünder, deshalb würden ſie äußerlich immer gerechtfertigt; bei den Heuchlern ſei das Gegenteil der Fall. „Innerlich nenne ich, wie wir in uns, in unſeren Augen, nach unſerer Schätzung ſind; äußerlich aber, wie wir bei Gott und in ſeiner Erwägung ſind. Deshalb ſind wir gerecht, wenn wir nicht aus uns, noch aus den Werken, ſondern nur aus Gottes reputatio gerecht ſind; denn dieſe iſt nicht in uns, noch in unſerer Macht: alſo iſt auch unſere Gerechtigkeit nicht in uns, noch in unſerer Macht" (dann folgen etliche mißverſtandene Schriftſtellen). Schluß: „Innerlich aber ſind wir Sünder, kraft und aus der Natur der Relation; denn wenn wir gerecht ſind, ſind wir es nur, weil uns Gott als ſolche anſieht: alſo ſind wir es nicht deshalb, weil wir leben oder arbeiten. Daher ſind wir innerlich und aus uns immer Gottloſe, impii . . . Zudem die Heiligen ihre Sünde immer vor ſich haben und die Gerechtigkeit von Gott nach ſeiner Barmherzigkeit anflehen, werden ſie eben dadurch (eo ipso) immer von Gott als Gerechte angeſehen . . . Unwiſſend ſind ſie gerecht, wiſſend ungerecht. Sünder in Wirklichkeit, Gerechte in der Hoffnung . . . Wunderbare und ſüßeſte Barmherzigkeit Gottes, der uns zugleich als Sünder und nicht als Sünder hat; zugleich bleibt die Sünde und bleibt ſie nicht." Dasſelbe führt er im entgegengeſetzten Sinn in Bezug auf die Heuchler aus.[3]

---

[1] Fol. 140.

[2] Fol. 138b. Ich habe oben nur die Grundgedanken gebracht, ohne ins Einzelne einzugehen. S. dazu unten den 4. Paragraphen, Abſatz B.

[3] Römerbrief, fol. 142: „Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece iustificantur semper; hipocritae autem intrinsece sunt iusti semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. Intrinsece dico, idest, quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra aestimatione sumus; extrinsece autem, quomodo apud

Wunderbare Theorie Luthers, merkwürdige Lehre, die ſich auf eine petitio principii und auf Widerſprüche aufbaut! Luther nimmt als gewiſſes, aber von ihm nie erwieſenes Prinzip an, daß der, welcher ein Sünder iſt, und ſich für einen ſolchen erkennend, (und zwar im Sinne Luthers), zur Barmherzigkeit Gottes flieht, von Gott als gerecht erklärt werde, obwohl die Sünde in ihm in Wirklichkeit bleibe. In dem Prinzipe ſelbſt findet ſich der von Luther nie erwieſene Satz, daß die Sünde bleibe, die Concupiszenz die Erbſünde ſei. Der Satz ſtammt aus dem individuellen Zuſtande desjenigen, der ſich durch ſeine Schuld von ſeinen ſtarken Leidenſchaften überwältigen ließ, die Concupiszenz ſelbſt als rea hinſtellte,[1] und ſie notwendig zur nicht vertilgbaren Erbſünde ſtempeln mußte.

Luther iſt in einem Atemzug mit ſich im Widerſpruch, wenn er einesteils ſagt: „Indem die Heiligen ihre Sünde immer vor ſich haben und die Gerechtigkeit Gottes u. ſ. w. anflehen, werden ſie eben da-

Deum et in reputatione eius sumus. Igitur extrinsece sumus iusti, quando non ex nobis, nec ex operibus, sed ex sola Dei reputatione iusti sumus. Reputatio enim eius non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec iustitia nostra in nobis est, et in potestate nostra. Sicut Oseae 13: Perditio tua Israel, tantum in me auxilium tuum. Et Ps. 120: Auxilium meum a Domino, q. d. non ex me. Intrinsece autem sumus peccatores per naturam relativorum. Quia si solum Deo reputante sumus iusti, ergo non nobis viventibus vel operantibus. Quare intrinsece et ex nobis impii semper. Sicut Ps. 50: Peccatum meum contra me est semper. Id est, in conspectu meo semper habeo, quod sum peccator. Tibi enim peccavi (id est sum peccator), propterea iustificabis in verbo tuo etc. Econtra hipocritae, quia intrinsece sunt iusti, per vim et necessitatem relationis, sunt extrinsece iniusti (id est, reputatione Dei), ut Ps. 94. Et dixi: semper hi errant corde, qui omnia pervertunt verba scripturae. Ut illud: Peccatum meum contra me est semper. Ipsi vero: Iustitia mea contra me est semper (id est in conspectu meo). Et: Beati qui iustitiam operantur etc. Tibi, inquiunt, non peccavi, sed iusta operor, immo sibi operantur. Et: Mirabilis Deus in sanctis suis, cui simul sunt iusti et iniusti. Et: mirabilis in hipocritis Deus, cui simul sunt iniusti et iusti. Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque a Deo iusti reputantur. Ergo sibi ipsis et in veritate iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti iusti, revera peccatores, sed reputatione miserentis Dei iusti. Ignoranter iusti, et scienter iniusti; peccatores in re, iusti autem in spe. Et hoc est, quod dicit hic: Beati quorum remissae sunt iniquitates et tecta peccata . . . . Igitur mirabilis et dulcissima misericordia Dei, qui nos simul peccatores et non peccatores habet; simul manet peccatum et non manet. Rursum mirabilis et severa ira, qui simul impios habet, iniustos et iustos. Simul tollitur eorum peccatum et non tollitur. Vgl. dazu die Theſen vom Jahre 1516, Weim.. I, 149.

[1] S. den nächſten Paragraphen, Abſatz A.

durch (eo ipso) immer von Gott als Gerechte angesehen"; anderenteils ein paar Zeilen später schreibt: „sie seien unwissend gerecht": Ja wenn auf das Ziehen des Registers der Selbstanklage und des Vertrauens auf Gott unfehlbar die Gerechterklärung von Seite Gottes eintritt, dann weiß es der Betreffende; Luther konnte dann auch nicht unmittelbar vorher, wie wir weiter oben gesehen, sagen: daß es dem Betreffenden unbekannt sei, wann er gerecht ist, da er Gottes reputatio zwar erhoffen, aber nicht wissen könne, wann und ob sie eintritt.

Er sah auch einen anderen Widerspruch in seiner Lehre nicht. Wenn auf das Ziehen des Registers der Selbstanklage und des Vertrauens auf Gott unfehlbar die Gerechterkärung von Seite Gottes eintritt, dann stehen wir vor dem von Luther nunmehr bekämpften Satz: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.[1] Das facere ist hier eben die Selbstanklage und das Vertrauen. Es taucht hier sogar das von ihm verpönte meritum de congruo auf, und zwar bezüglich der Rechtfertigung. Luther selbst hat dies später unbewußt ausgesprochen. „Wenn Gott", sagt er,[2] „den seine Sünden bekennenden Sünder hört, so bewegt dieser ihn, daß er getreu sei und demselben seine Verheißung hält, den Nachlaß der Sünden." Gott sagt dann zum Sünder: „Du mußt gerecht sein, denn ich kann nicht leiden, daß ich dich nicht rechtfertige", usw. Allerdings erscheint dieser Widerspruch von der Zeit an abgeschwächt, seit er die Theorie aufgestellt, Gott erwecke in dem unfreien Willen das Vertrauen, den Glauben. Wir werden aber sehen,[3] daß es nur Schein ist. In der ersten Zeit existiert auch nicht dieser Schein.

Kein Wunder, daß er auch den Widerspruch nicht erkannte, man sei zugleich gerecht und ungerecht! Man wende nicht ein: unter verschiedenem Gesichtspunkt; denn es bleibt immer der Gedanke als Inhalt: Gott erklärt einen Ungerechten als gerecht; Gott akzeptiert einen als gerecht, obwohl er in der Sünde bleibt. Ein völliger Widerspruch

[1] S. darüber im 4. Paragraphen Absatz C, Unterabtlg. d.

[2] In 1. Joh. (1527) Weimar XX, 626, 12: „Tum est mihi Deus in corde, quando prostratus coram eo non invenio in me bonum, justitiam. Si audit Deus peccatorem confitentem peccata sua, ille (peccator) permovit Deum, ut sit fidelis, ut servet ei promissionem, remissionem peccatorum, et deinde debes esse justus (läßt er Gott sagen), quia non possum pati quin te rejustificem; tu me justificas contra. . . . Iustus es et vives quia confessus peccata, ideo per Dei fidelitatem et justiciam remissa." Im Cod. Pal. 1825, fol. 148, ist die Phrase nicht so stark ausgedrückt; aber auf die Anklage folgt immer die Rechtfertigung.

[3] S. unten, Paragraph 4, Absatz C, Unterabtlg. d.

und eine Unsittlichkeit zugleich.[1] Aber dieser Widerspruch war von jenem Augenblicke an notwendig, da Luther den fatalen Satz aufstellte, die Concupiszenz sei die Erbsünde, und zwar mit der Pointe, daß die Sünde so lange bleibe, als die Concupiszenz, d. i. bis zum Tode.

Mit obigem Widerspruch hob Luther auch den altkirchlichen Begriff von justificatio, Rechtfertigung, Gerechtmachen auf. Tatsächlich sind wir Sünder, gerecht nur in der Hoffnung, wie Luther notgedrungen sagt, also nicht justificati, sondern justificandi. In seiner individuellen Wahnvorstellung konnte Luther nicht anders sagen. Die Folge jedoch, daß er damit in völligem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre stehe, hat er damals gar nicht bemerkt.[2]

Luther schreibt weiter, indem er die genannten Gedanken mehr ausführt: „Die Sünde sind der Zunder, die Concupiszenz, die Leichtigkeit zum Bösen, die Schwierigkeit zum Guten", während die sogenannten aktuellen Sünden „Früchte, Werke jener Sünde sind".[3] Diese, die Concupiszenz, vergibt Gott aus Barmherzigkeit per non-imputationem, durch Nichtanrechnung, allen, welche sie anerkennen und bekennen und

---

[1] S. oben I[1] 278, I[2] 266. Dies sah auch ein protestantischer Theologe, Joh. Tob. Beck, ein, welcher diese Lehre einen Greuel vor Gott nennt, weil es unsittlich sei, einen Nicht-Sittlichen für sittlich zu erklären. Erklärung des Briefes an die Römer, I (1884), S. 292. In wieweit Luther von Occam's und überhaupt der Nominalistenlehre von der acceptatio divina de potentia absoluta, und der Überflüssigkeit der habitus supernaturales gegenüber seinem inneren Zustand beeinflußt war, s. unten, Paragraph 4, Absatz D.

[2] Er glaubte völlig auf dem Boden der Kirche zu stehen, indem er ausspricht, daß der in seinem Sinn Gerechtfertigte, welcher auch nach der Taufe die Erbsünde in sich trägt, obwohl sie nicht angerechnet wird, zur allmählichen Heilung in der Kirche sei, die das Krankenhaus, das Sanatorium für die eben beschriebenen Kranken ist. Römerbrief, fol. 145: „Igitur ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate. Ecclesia stabulum (Samaritani) est et infirmaria aegrotantium et sanandorum; Coelum vero est palatium sanorum et justorum." Die Kirche ist allerdings das Krankenhaus, allein nicht in dem von Luther gemeinten Sinn. [Man kann und muß sagen, daß alle, die in der Kirche sind, sanandi genannt werden können, insofern sie von den auch nach der Rechtfertigung bleibenden Folgen der Erbsünde und den persönlichen Sünden allmählich geheilt werden müssen. Aber man darf dieses Wort nicht im Sinn von justificandi verstehen, denn die Sündenvergebung ist durch die Eingießung der innerlichen Gnade im Augenblick der Rechtfertigung vollendet. D. H.]

[3] Siehe nächste Anmerkung, und Römerbrief, fol. 150, 150[b], 152 usw. Fol. 150[b] sagt er: „peccata actualia, praevaricationes, quas operatur malum fomitis", nämlich die Erbsünde.

hassen und von Gott die Heilung derselben erbitten. Es ist ein Irrtum, zu sagen, dieses Übel könne durch Werke geheilt werden, da die Erfahrung lehrt, daß, obwohl wir gut handeln, die Concupiszenz zum Schlechten bleibt. Aber es ist Gottes Barmherzigkeit, daß sie bleibt, und doch jenen nicht als Sünde angerechnet wird, welche ihn anrufen und seufzen nach der Befreiung von ihr. Solche hüten sich auch leicht vor Werken, weil sie mit allem Fleiß gerechtfertigt zu werden wünschen. So sind wir in uns Sünder, und doch, durch die reputatio von Seite Gottes, gerecht durch den Glauben, weil wir der Verheißung glauben, daß er uns befreien wird, wenn wir nur währenddem ausharren, daß die Sünde nicht regiere, sondern daß wir sie hemmen, bis sie Gott wegnehme, nämlich mit dem Tode. Nach einem Vergleiche mit dem Kranken und dem Arzt und dem barmherzigen Samaritan schließt er: „Also nun vollkommen gerecht? Nein, sondern zugleich Sünder und gerecht, Sünder in Wirklichkeit, aber gerecht aus der reputatio und der gewissen Verheißung Gottes, daß er davon befreie, bis er die Sünde vollkommen heile. Der Betreffende ist nur in der Hoffnung vollkommen geheilt, in Wirklichkeit aber ein Sünder, bloß den Anfang der Gerechtigkeit besitzend, damit er immer mehr suche, immer sich als ungerecht wisse.“ [1]

g. Resultat und Rückblick.

Aus dieser ganzen Lutherschen Ausführung ergibt sich das Eine, daß Luther die Concupiszenz mit der Erbsünde identifiziert,

[1] Fol. 143: „. . . . Peccatum autem ipsa passio et fomes et concupiscentia, sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum . . . opera peccati (peccata actualia) fructus sunt huius peccati.“ Er sagt dann weiter von der concupiscentia als peccatum originale: „Hoc malum, cum sit revera peccatum, quod Deus remittit per non-imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum (peccatum) agnoscunt et confitentur (das Bekenntnis, nicht die Beichte) et odiunt et ab eo sanari petunt. . . . Et error est, quod hoc malum possit per opera sanari, cum experientia testetur, quod in quantumlibet bene operemur, relinquitur concupiscentia ista ad malum, et nemo mundus ab illa, nec infans unius diei. Sed misericordia Dei est, quod hoc manet et non pro peccato reputatur iis, qui invocant eum, et gemunt pro liberatione sua. Tales enim facile et opera cavent, quia quaerunt justificari omni studio. Sic ergo in nobis sumus peccatores, et tamen reputante Deo justi per fidem, quia credimus promittenti, quod nos liberet, dummodo interim perseveremus, ne peccatum regnet, sed sustineamus ipsum, donec auferat ipsum . . Numquid ergo perfecte justus? Non! sed simul peccator et justus. Peccator revera, sed justus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens justitiae, ut amplius quaerat semper, semper injustum se sciens.“

und zwar in dem Sinne, daß die letzte ebenso lange bleibt als die erste. Den Grund wissen wir bereits aus der oben[1] nach den bisher bekannten Schriften gegebenen Darlegung. So kommt es, daß Luther all das, was die Kirche und ihre Lehrer von der Concupiszenz aussagen, auf die Erbsünde anwendet. In welche Widersprüche er sich verwickeln müsse, sei es mit der hl. Schrift, sei es mit der Kirche, sei es mit der ganzen Tradition, sei es mit sich selbst, hat er noch nicht bemerkt.

Hiemit sind wir aber bei jenen Sätzen angelangt, die wir oben im Absatze C aus den bisher bekannten Quellen gewonnen hatten. Auch in dieser neuen Quelle zeigt es sich, daß Luther die Begierlichkeit als unüberwindlich galt. Er vergleicht sie, den fomes, nicht bloß mit dem unbezähmbaren Cerberus, sondern auch mit dem unbesiegbaren Giganten Antäus,[2] dem Niemand widerstehen konnte. Noch mehr als dort steift er sich hier darauf, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können. Der Wendepunkt in Luthers Lehre ist somit auch nach seinem Kommentar zum Römerbrief in das Jahr 1515 zu verlegen.

Es ist nicht zufällig, daß Luthers Kampf gegen die Scholastiker auf Grund seiner individuellen Erfahrung erst im Jahre 1515 beginnt,[3]

---

[1] S. oben S. 441 ff.

[2] Römerbrief, c. 5, fol. 167: „Hic Cerberus latrator incompescibilis, et Anthaeus in terra dimissus insuperabilis.“ S. dazu oben S. 442.

[3] Geringschätzig handelte er den Scholastikern gegenüber immer; das lag in seiner Natur. Aber früher handelte es sich um ihre „Geschwätzigkeit“, ihre Streitigkeiten, ihre Spekulation, die philosophische Spekulation an sich oder über Gott, man vgl. z. B. die Glossen zu den Sentenzen, Weim. IX. 29; 31; 34; 43; 46 f.; 54; 62; 74; 90; Psalmenerklärung III, 319; 382; IV, 345. In seinem Römerbrief erhält der Kampf gegen die Theologen und Scholastiker eine andere Gestalt, ohne daß die frühere Methode deshalb aufgegeben würde. Hier wird das Motiv seines Angriffes seine individuelle Erfahrung, die er den Scholastikern gegenüber stellt, um derentwillen er gegen sie polemisiert; es handelt sich nun um seine neuen Lehrsätze. S. unten den 4. Paragraph, Absatz C. Man möge es ja nicht auffällig finden (wie dies jüngst geschehen, s. H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther, 1901, S. 20 f.), daß Luther die Scholastiker in seiner Psalmenerklärung so wenig verwendet, noch möge man aus diesem Umstande schließen, daß sich Luther des Widerspruchs zwischen Scholastik und Bibel bereits bewußt gewesen war. Ich kenne keinen Psalmenkommentar jener und früherer Zeit, in welchem die Scholastiker angeführt würden. Weder Pelbartus von Temesvar z. B. und Perez von Valentia, noch Dionys der Karthäuser und Johann von Turrecremata, um von anderen zu schweigen, haben außer der hl. Schrift und den Vätern andere Autoritäten in ihren Psalmenerklärungen zitiert. Das wird wohl von den Bibelkommentaren jener Zeit überhaupt

nachdem er nämlich seine ersten fertigen Lehrsätze aufgestellt, was teilweise bereits am Ende des 3. Kapitels, eigentlich aber im 4. und 5. seines Kommentars zum Römerbrief statt hatte. Es ist nicht zufällig, daß seine ersten Fälschungen ebenfalls erst mit dem 4. Kapitel begannen. Beide Beobachtungen führen uns, allgemein gesprochen, in die Mitte des Jahres 1515.

Luthers innere Erfahrung begann natürlich früher; jedoch sicher nicht in Erfurt, sondern erst in Wittenberg, wo er, in den Strudel der Geschäfte und aufregender Tätigkeit hineingerissen, sein Inneres vernachlässigte. Auch trat die Erfahrung nicht mit einem Male ein, sondern nach und nach, und zwar in dem Maße, als sich die Begierlichkeit mit immer größerer Stärke geltend machte. Sie war bei Abfassung der zweiten Hälfte der Psalmenerklärung noch nicht so stark, wie beim Beginne der Erklärung des Römerbriefes, obgleich man schon in jener erkennt, daß es sich bei Luther immer um sie und ihre Vehemenz gehandelt hat,[1] Luther ist schon damals nahe daran, Sätze im Sinne jener in seinem Kommentar zum Römerbrief enthaltenen auszusprechen; aber er ist noch

---

gelten. Und Preuß wird nicht zu behaupten wagen, daß die genannten Kommentatoren Feinde der Scholastiker waren, da sie selbst zu den Scholastikern gehörten.

[1] Am meisten zu berücksichtigen ist diesbezüglich die Auslegung des 118. Psalms, besonders Vers 121, 122. Weim. IV, 364, sagt er bereits: „semper justificandi", aber er setzt hinzu: „qui justi sumus". Er bezeichnet den Fortschritt, wie dies alle tun. Aber bizarr, wie immer, meint er: „Hinc venit, ut omnis justitia pro praesenti instanti sit peccatum ad eam, que in sequenti instanti addenda est, quia vere dicit B. Bernardus: ‚Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus', quia non est status (Stillstand) in via Dei; ipsa mora peccatum est." Luther hat die Stelle in Ep. 91, n. 3 im Auge; nur die nicht mit Gänsefüßchen versehenen Sätze stehen nicht dort; eine Anspielung daran in Ep. 105, n. 1. Aber Bernhard sagt nicht das, was Luther in ihn legt; noch „vertieft sich Luther Bernhards Wort zur religiös-ethischen Norm", wie Köhler (Luther und die Kirchengesch., I, 303) behauptet. Luther macht einen Fehlschluß, wie sich aus der Erklärung ergibt: „terminus, qui in isto instanti est ad quem, ipse in sequenti instanti est a quo!" Das wird vorausgesetzt; dann: „Terminus a quo est peccatum, a quo semper eundum est", ganz richtig; dann: „Et terminus ad quem est justitia, quo semper eundum est;" auch richtig im Sinne: immer mehr, bis zur Fülle. Und nun der Schluß: „Quare recte dixi, quod semper praecedens justitia est iniquitas ad sequentem". Falsch! Luthers Satz ist ein Trugschluß, auf den ich unten S. 481 zurückkommen werde. Man sieht, er war in der Entwicklung, hatte aber noch nicht die Lösung gefunden, die viel einfacher war, wie wir in diesem Absatz gesehen haben. Die Stelle, Ps. 118, 20 (Weim. IV, 315), ist die Grundlage. Luther spricht dort vom desiderium justificationum. Vgl. übrigens zu obiger Stelle aus der Psalmenerklärung unten 4. Paragraph, Abs. D, aus Römerbrief, fol. 246.

nicht zur Entscheidung gekommen, wenigstens hat er sich noch nicht offen ausgesprochen. Wir können nur auf Grund desjenigen urteilen, was vorliegt.

Luther selbst beschreibt uns in seinem Kommentar zum Römerbrief anschaulich, gleichsam aus eigener Erfahrung, wie jeder Häretiker zu seinen fixen Ideen gelangt. „Jeder Häretiker und Hochmütige," sagt er, „wird zuerst geködert durch Ignoranz der göttlichen Wahrheit. Dann nimmt er als wahr an, was *ihm* als wahr gilt. Da ist er schon gefangen, weil er sicher einhergeht, als wäre er wahrhaft und frei, außerhalb des Fallstrickes und der Gefangenschaft. Endlich nimmt er Anstoß an allem, was ihm entgegen ist, und wendet sein Gehör ab. Zuletzt aber entrüstet er sich und eifert für seine Hirngespinste, indem er seine Gegner verfolgt, verleumdet und ihnen schadet. Die Folge ist seine Verblendung, so daß, während alle anderen sehen, er nicht dahin gebracht werden kann zu sehen, und während alle sich erheben, er darnieder liegen bleibt, gestützt auf seinen Sinn."[1]

So war es bei Luther. Die göttliche Wahrheit ließ er bereits außer Acht, als er statt Gerechtigkeit nur Selbstgerechtigkeit übte und sicher einhergehend sich für besser hielt, als andere. Natürlich wurde seine Begierlichkeit, schon infolge der Strafe Gottes, anstatt bezähmt, immer ungezähmter, bis er sie als unüberwindlich empfand. Diese Erscheinung war ihm Grund genug, *seine* Tugendübung, die er mit der *wahren* identifizierte, als unnütz aufzugeben, indem er behauptete, Gott habe uns Unmögliches auferlegt, wir könnten Gottes Gesetz nicht erfüllen. Es bleibe uns nichts anderes übrig, als an uns und unseren Werken zu verzweifeln und zu fliehen unter die Flügel der Henne, aufzuatmen in der Gerechtigkeit Christi, der statt unser das Gesetz erfüllt habe und unsere Sünde, welche eben die unbesiegbare Begierlichkeit sei, nicht anrechne jenen, welche auf ihn vertrauen.

In diesem „Systeme" Luthers ist alles subjektiv; etwas ist wahr, insoferne es *ihm* als wahr erschien. Auf *seine* pharisäische Tugend-

[1] Römerbrief, fol. 241b: „Omnis haereticus ac superbus primo tenetur ignorantia Dei veritatis, quod ubi contempsit, iam est in laqueo. Deinde suscipit, quod *sibi* verum est; iam capitur, quia tutus incedit, quasi verax et liber, positus extra laqueum et captionem. Tandem offendit in omnia, quae occurrunt sibi contraria et avertit auditum. Novissime autem indignatur et zelat pro suis figmentis, persequens, detrahens, nocens sibi adversantibus. Et tunc est in retributione sibi debita. Tunc tandem obscurantur eorum oculi, ut omnibus videntibus aliis, ipsi nihil moveantur ad videndum. Et omnibus sese erigentibus perseverant curvi in sensum suum".

übung hin, außer welcher er keine andere kannte, und die er in der Folge auf alle anwendete, wiederholt er fortwährend, daß alle vor der Rechtfertigung geübten Werke, selbst die Liebe, als opera legis zu verwerfen seien; auf seine individuelle, selbst verschuldete Erfahrung hin bezeichnete er durchweg die Begierlichkeit als unüberwindlich und identifizierte sie mit der Erbsünde; seinem individuellen Innern, das er auf alle übertrug, entsprang das Hirngespinst von der äußeren, zudeckenden Gerechtigkeit Christi. Wehe jenem, der ihn dieser Sätze wegen angriff und der anders dachte, als er! Luther goß die Schale seiner Entrüstung, seines Zornes, der Verleumdung und Schmähung über ihn aus. Sein unbändiger Hochmut hat dieses „System" geschaffen, sein unbändiger Hochmut bewachte dasselbe; Luther harrte aus, gestützt auf seinen Sinn.

Von Umkehr konnte bei ihm keine Rede sein. Luther selbst sagt es uns, daß sich ein Häresiarch kaum bekehre; er kenne wenigstens kein Beispiel. Die Häresiarchen seien verhärtet; ihre Sünde sei: der Gnade widerstreben.[1]

4. Luther nach seiner Entdeckung. Erste Fälschungen. Konsequenzen. Erste Polemik. Luther und Occam.

Was wir im Folgenden kurz behandeln, ist so eng mit dem im Vorausgehenden Erörterten verbunden, daß es nicht angeht, dasselbe mit Stillschweigen hier zu übergehen. Nicht bloß tritt Luthers Charakter immer mehr und mehr hervor, sondern wir erhalten auch Einblick, wie sich aus den ersten Anfängen seine Lehre entwickelte.

A. Luthers erste Fälschungen.

Luther selbst hatte einstens in seinen Glossen zu den Sentenzen geschrieben, die Concupiszenz bleibe zwar, sei aber an sich kein moralisches Übel, und schade Jenen nicht, die in Christo sind, d. h. mit seiner Gnade derselben widerstehen; die Erbsünde werde aber weggenommen, sonst geschehe der Taufe und der Gnade Gottes

[1] In 1. Joh. (1527), Weim. XX. 795 b: „Et saepe dixi non facile inveniri, quod auctor heresis sit conversus. Nullum scio exemplum, quamquam seducti possunt converti, sed inventores communiter manent indurati, quia Paulus (Tit. 3, 10) non frustra dicit: ‚haereticum post unam et secundam admonitionem devita'. Natura peccati huius est pugnare contra gratiam". S. dazu Weim. XIII, 679 zum J. 1524. Schon J. Fisher sagte das Jahr vorher: „Nulla spes est, ut ullis admonitionibus Lutherus aliquando resipiscat. Quamobrem et frustra conabitur, quisquis illum revocare studuerit". Assertionis Lutheranae confutatio (Antverpiae 1523), fol. 2.

Unrecht.[1] Jetzt leugnet er all dies weg, und er fährt in seinem Kommentar zum Römerbrief fort:

„Wenn dem also ist, dann habe ich es entweder nicht verstanden, oder die Theologen und Scholastiker haben über die Sünde und Gnade nicht gut gesprochen, da sie träumen, die Erbsünde werde ganz weggenommen, wie die wirkliche Sünde, gleichsam als könnte sie im Augenblick entfernt werden, wie die Finsternis durch das Licht."[2] Aber sagen das bloß die Scholastiker, lehrt es nicht auch der hl. Augustin, dessen größter Sohn Luther sein soll? Gerade in jenem Buche, auf das sich Luther fortwährend beruft, lehrt Augustin[3]: „Gott gebiert in Christo den Menschen wieder, und er heilt den Angesteckten von der Schuld schnell, von der Schwachheit nach und nach". Luther selbst leugnet mit obiger Behauptung alles weg, was er einstens in seinen eben zitierten Glossen zu den Sentenzen darüber gelehrt hat. Damals hatte er das Wesen der Erbsünde noch nicht in die Concupiszenz gelegt; er sah in dieser bloß das Materiale derselben. In jener Zeit fühlte er sich von ihr noch nicht überwunden, was jedoch später eingetreten ist. Seitdem

---

[1] S. oben I[1] 405, I[2] 439.

[2] Fol. 144: „Quae cum ita sint: aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia Theologi scholastici sunt locuti, qui originale totum auferri somniant, sicut et actuale, quasi sint quaedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebrae per lucem."

[3] Cont. Jul., II., c. 4, n. 8: „In quo (Christo) Deus regenerat hominem generatum sanatque vitiatum, a reatu statim, ab infirmitate paulatim." Ausgezeichnet erklärt dies VI, c. 5. n. 12: „fit plena remissio peccatorum, quamvis ipsa (concupiscentia) remaneat, contra quam regenerati spiritus concupiscat." Ep. 194, n. 44: „In baptismo . . . continuo reatus eius (concupiscentia) aboletur." Wer lehrt, daß die Sünde in der Taufe gänzlich weggenommen werde, lehrt, daß sie gänzlich in ictu oculi weggenommen wird. Was sagt nun Augustin? „Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo, salutari lavacro regenerationis renovabimini: eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro" (Serm. 213, In tradit. symboli, n. 8). Oder Serm. 57, c. 8, n. 8: „nullum omnino ibi (in baptismo) remanebit peccatum." Serm 131, c. 6, n. 6: „Deleta sunt cuncta peccata in sacramento baptismatis, cuncta prorsus." Im Taufakte wird die Erbsünde völlig weggenommen; und dies heißt omnem reatum solvere. So schreibt Augustin im Enchiridion, c. 64, das im Jahre 421 verfaßt ist, später als die Bücher gegen Julian: „Baptismatis munus contra originale peccatum donatum est, ut quod generatione attractum est, regeneratione detrahatur . . . Unde incipit hominis renovatio, in qua solvitur omnis reatus." Was Augustin mit der christlichen Kirche vom sofortigen Wegnehmen lehrt, läßt Luther nur bezüglich des Nachlasses, nicht der Wegnahme gelten. Weim. XX, 627.

ſchien es ihm nicht mehr geſtattet zu ſein, in der Concupiszenz nur das Materiale der Erbſünde zu ſehen, ſie iſt dieſe ſelbſt,[1] und zwar ſo, daß die Erbſünde ſo lange bleibt, als die Concupiszenz, bis zum Tode. Er ſtellte dieſe Sätze auf, ohne weiter zu ſchauen, ohne auf die verderblichen Folgen derſelben zu ſehen. Er lag zu Boden, nichts anderes vermögend, als über ſein ſelbſtverſchuldetes Unvermögen zu ſeufzen und Theorien aufzuſtellen, die nur ſein trauriges Innere offenbarten. Dahin gehört die monſtröſe Lehre, die Erbſünde werde in der Taufe nicht weggenommen.

Es iſt eine Falſchheit von ſeiner Seite, zu behaupten, die ſcholaſtiſchen Theologen hätten über die Sünde und Gnade nicht gut geſprochen, aus dem Grunde, weil ſie träumten, die Erbſünde werde ganz weggenommen. Luther ſtellt ſich hier, als habe er nie etwas davon gehört, daß faſt alle Scholaſtiker das Weſen der Erbſünde in die Beraubung der Urgerechtigkeit verlegen, das Materiale derſelben jedoch in die Concupiszenz, ſo daß die Erbſünde recht wohl getilgt werden kann, während das Materiale, der fomes peccati, die Concupiszenz, bleibt. Dies wäre nur unmöglich, wenn, wie Luther behauptet, die Begierlichkeit, mit welcher er die Erbſünde identifiziert, ſelbſt ſchuldbar wäre.[2] Zum erſten Male zeigt ſich uns in voller Geſtalt Luthers Falſchheit! Ich ſage: „in voller Geſtalt", denn Trugſchlüſſe hatte er ſich ſchon früher zu Schulden kommen laſſen.[3]

---

[1] In den unten S. 484 zitierten Disputationen (S. 46) iſt ihm die Erbſünde „habitus ingenitus", S. 48: „habitus innatus".

[2] S. darüber weiter unten, beſonders aber Abſatz C. Der hl. Thomas ſagt In ep. ad Rom., zu 7, 7: „Peccatum originale veniente gratia transit reatu, et permanet actu quantum ad fomitem peccati vel concupiscentiam habitualem, quae operatur in homine omnem concupiscentiam actualem." Mit „permanet" ꝛc. bezeichnet er das Materiale der Erbſünde. Der gewaltige Unterſchied zwiſchen Luther und jenen wenigen Scholaſtikern, welche die Erbſünde in die Concupiszenz verlegen, wird ſich im Verlaufe des Werkes ergeben.

[3] Ich habe ſoeben im Abſatz g in der Anmerkung eine Stelle aus Luthers Pſalmenerklärung, Weim. IV, 364, zitiert, wo er ausſpricht, daß alle Gerechtigkeit für dieſen Augenblick im Vergleich zu jener Gerechtigkeit, die wir im nächſten Augenblick dazu erhalten ſollen, Sünde iſt. Beweis: Terminus a quo est peccatum; terminus ad quem est justitia: ergo praecedens justitia est iniquitas ad sequentem! D. h. der terminus a quo, von dem man ſich entfernen muß iſt die Sünde; der terminus ad quem, wohin man immer gehen muß, iſt die Gerechtigkeit: alſo wird, weil man von einer Gerechtigkeit zur anderen aufſteigen muß (qui justus est, justificetur adhuc), in dieſem Aufſtiege jede vorhergehende Gerechtigkeit für die nächſtfolgende ein terminus a quo, mithin Sünde! Daß das ein ganz ordinärer Trugſchluß iſt, haben ſeine Schüler natürlich nicht geſehen, gewiß eher be-

Damit ists jedoch nicht genug. Unmittelbar darauf schreibt er: „Die hl. Väter Augustin, Ambros haben ganz anders gesprochen, nach Weise der Schrift; jene (die Scholastiker) aber nach Art des Aristoteles in seiner Ethik, welcher die Sünden und die Gerechtigkeit in die Werke setzt" u. s. w. Ich bemerke hier nur, daß Luther nicht einmal Aristoteles, der von der zivilen Gerechtigkeit spricht, verstanden hat[1]; den Vorwurf, welcher gegen die von der eingegossenen Gerechtigkeit redenden Scholastiker geschleudert ist, berücksichtige ich weiter unten.[2] Luther fährt nun aber fort, indem er den Scholastikern Augustin gegenüberstellt: „Aber der hl. Augustin sagt ausgezeichnet: ‚die Sünde wird in der Taufe vergeben, nicht daß sie nicht da sei, sondern daß sie nicht angerechnet wird'."[3]

Was lehrt aber der hl. Augustin? Er macht den Einwand: „Wenn man fragt, wie diese Concupiszenz des Fleisches im Wiedergeborenen bleibe, in dem doch Nachlaß aller Sünden stattfand,

---

wundert, wie Köhler, der die Stelle tief findet. Sie bemerkten nicht, daß Luther das eine Mal den terminus a quo im Sinne von peccatum nimmt, das andere Mal im Sinne von Gerechtigkeit, während doch dann der terminus a quo die unvollkommenere Gerechtigkeit, der terminus ad quem die vollkommenere ist. Luther fängt sich selbst, indem er sagt, die nachfolgende Gerechtigkeit sei addenda zur früheren. Wenn nun jede vorhergehende Gerechtigkeit zur Sünde würde, welches monstrum von Sünde käme kraft dieser Metamorphose am Schlusse zum Vorschein, und zwar gerade bei den Vollkommensten mehr als bei den Übrigen! Denn da beim letzten Atemzug die nächst zu erreichende Gerechtigkeit die im Himmel ist, wäre die letzte hier die ihr vorausgehende, darum wieder Sünde und zwar die allergrößte.

[1] Schon Thomas widerlegt Luther in 2. Sent., dist. 28, a. 1, ad 4, und zwar aus Aristoteles: „Aliquis potest dici justus dupliciter, vel justitia civili, vel justitia infusa. Justitia autem civili potest aliquis justus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita, non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc, quod est justa operari, non enim quicunque justa operatur, justus est, sed qui haec operatur sicut justus, ut in 2. Ethic. dicitur." Er bezieht sich auf Eth. ad Nicom. (ed. Bekker), p. 1105, 6: δίκαιος δὲ . . . ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα (πράγματα τὰ δίκαια) πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι . . . πράττουσιν. Aristoteles spricht ja nur von der zivilen Gerechtigkeit, ebenso auch p. 1105^{b} 9: εὐ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται. Zu Zeiten, z. B. in seiner Psalmenerklärung, hat Luther Aristoteles besser verstehen wollen. Weim. IV, 3, führt er zwar letztere Stelle an, wie später; aber IV, 19, erklärt er: „unde nec Aristoteles sic intelligendus est, quod quis iusta operari possit nondum iustus. Ähnlich Weim. I, 119.

[2] S. Absatz C.

[3] Fol. 144: „Sed b. Augustinus praeclarissime dixit: ‚Peccatum in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur'. Et b. Ambrosius ait: ‚Semper pecco, ideo semper communico'."

so antworte ich, es werde die Concupiszenz des Fleisches in der Taufe vergeben, nicht daß sie nicht mehr da sei, sondern so, daß sie nicht als Sünde angerechnet werde."[1] Und er erklärt sich etliche Sätze später noch deutlicher: „In denen, die in Christo wiedergeboren werden, ist es, wenn sie völligen Nachlaß aller Sünden erhalten, jedenfalls notwendig, daß auch die Schuld der, obwohl bleibenden, Concupiszenz nachgelassen, diese nicht als Sünde angerechnet werde."[2] Der hl. Augustin sagt also das gerade Gegenteil von dem, was ihm Luther in den Mund legt. Dieser setzt peccatum (Sünde) statt des Augustinischen concupiscentia (Begierlichkeit), und er muß dann infolge davon den Schluß „in peccatum" (zur Sünde) weglassen. Der Unterschied zwischen beiden Sätzen ist ein wesentlicher. Der hl. Augustin lehrt: Die Begierlichkeit, obwohl sie bleibt, wird infolge der Taufe nicht als Sünde angerechnet, d. h. sie ist keine Sünde und es ist keine Sünde mehr da. „Das heißt eben keine Sünde haben," sagt er unmittelbar darauf, „wenn man der Sünde nicht mehr schuldig ist."[3] Luther läßt Augustin sagen: Die Sünde, obwohl sie bleibt, wird nicht angerechnet, d. h., wie Luther selbst schreibt: „nicht also, daß sie nicht mehr da sei, sondern daß sie nicht zugerechnet wird."[4] Ist das nicht eine Fälschung?

Und sie ist absichtlich. Luther kannte den richtigen Wortlaut, er las die Stelle in den Sentenzen des Petrus Lombardus, der sie zitiert,[5] und Luther setzte einstens dazu seine Glosse.[6] Damals machte ihm die richtige Stelle keine Schwierigkeit, weil er annahm, daß die ganze Erbsünde weggenommen werde, obwohl die Concupiszenz bleibe; jetzt, nachdem er den aus seiner selbstverschuldeten individuellen Erfahrung gewonnenen Satz aufgestellt, die Erbsünde werde nicht weg-

---

[1] De nupt. et concupisc. I, c. 25, n. 28: „Si autem quaeratur, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum . . . ad haec respondetur, dimitti concupiscentiam carnis, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur." S. dazu Soto de nat. et gratia I, c. 11, p. 48: Hunc locum praevaricatus est Lutherus.

[2] Ibid. n. 29. Wie er dies versteht, erklärt er selbst später gegen Julian. Ich bringe die Stelle weiter unten bei der zweiten Fälschung Luthers.

[3] Ibid. n. 29: „Illius (concupiscentiae) quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati."

[4] Weim. II, 731.

[5] II. Sent., dist. 32: „Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum."

[6] S. oben I[1] 405, Anm. 1. I[2] 439.

genommen, fälſcht er die Stellen zu gunſten desſelben. Und alſo gefälſcht erſcheint die Stelle von nun an fortwährend in Luthers Schriften. Nie mehr wird die richtige von ihm zitiert, gleichwie er das Bernhardſche Perdite vixi ſeit der erſten Fälſchung des Sinnes nie mehr in dem richtigen anführt.[1]

Die gefälſchte Stelle Auguſtins ſteht Weim. II, 414; 731; IV, 691; VII, 110; 344; VIII, 93 (er hatte hier die Unverfrorenheit, dem Latomus gegenüber zu behaupten, er ſei nicht der Erſte nach den Apoſteln, der das Bleiben der Erbſünde annehme, und zitiert dann als Beleg die gefälſchte Stelle, worauf er ausruft: „Höreſt Du?“[2]); Erl. 15, 54; 16, 141; 63, 131; Tiſchr. ed. Förſtemann, II, 42; IV, 391 u. ſ. w.[3] Daß aber Melanchthon,[4] von dem die Augustana herrührt, die von Luther gefälſchte Stelle bringt, verſteht ſich bei ihm von ſelbſt; er macht es ſogar noch ärger. Nachdem er den Satz aus Auguſtin in Lutherſcher Form gebracht, ſchreibt er: „Die Sentenz gefiel den Späteren ſo ſehr, daß ſie auch in den Dekreten aufgeführt wurde.“[5] Eine neue Lüge, ein neuer Betrug! Melanchthon hütet ſich, die Stelle aus dem Dekret zu zitieren, denn ſie findet ſich dort nicht. Im Dekret wird aus einer anderen Schrift Auguſtins bloß die Stelle zitiert,[6] daß durch die Taufe Chriſti das bewirkt werde, daß das Fleiſch der Sünde ausgetrieben werde, jedoch nicht ſo, daß die dem lebenden Fleiſche eingeborene Concupiszenz plötzlich weggenommen werde oder nicht ſei, ſondern daß ſie den Wiedergeborenen nicht ſchade u. ſ. w. Gerade das Gegenteil von

---

[1] S. oben I[1] 56 ff. I[2] 40 ff.

[2] „Nec ego solus aut primus ex hominibus post apostolos haec dico; Augustini verba sunt: ‚Remittitur in baptismo universum peccatum, non ut non sit, sed ut non imputetur.‘ Audis? Est peccatum etiam post remissionem, sed non imputatur.“

[3] Z. B. in den „Disputationen Dr. Martin Luthers“, ed. P. Drews (1896), S. 47. Drews zitiert zwar dazu den Fundort, aber ohne die richtige Stelle ſelbſt zu bringen und den Leſer aufzuklären.

[4] Wenn man ſeine Loci communes, ed. Kolde, lieſt, weiß man nicht, wen man mehr bedauern ſoll, Melanchthon oder den neueſten Herausgeber. Auf beiden Seiten mangelt völlig die Kenntnis der kirchlichen Lehre.

[5] Secunda Apol. (Corp. Ref., XXVII, 426): „Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait: ‚Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur.‘ Hic palam fatetur esse, hoc est, manere peccatum, tametsi non imputetur. E haec sententia adeo placuit posterioribus, ut recitata sit et in Decretis.“

[6] De consecr., dist. IV, c. 2, aus Auguſtins De peccat. merit. et remiss. et de baptismo parvulorum, lib. 1, c. 39, n. 69.

Melanchthons Behauptung. Von einer bleibenden Sünde, die ja ausgetrieben wird, ist keine Rede, sie wird im ganzen Dekret, sowie in allen Schriften Augustins ausgeschlossen.

Die zwei Väter der „evangelischen Reformation" sind damit gehörig gekennzeichnet. Was sagen dazu die protestantischen Theologen?

Karl Stange meint, die eine oder andere Äußerung Augustins, die bei Luther in ungenauer oder irrtümlicher Formulierung sich findet, sei vielleicht auf Gregor von Rimini zurückzuführen; er halte es für „wahrscheinlich", daß Luther speziell obiges falsches Zitat aus Augustin „nur aus den Schriften des Gregor von Rimini kenne!"[1] Dieser Gelehrte schreibt einen Artikel „Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens", zitiert Augustiner-Theologen, und hat nicht eine einzige ihrer Schriften gesehen, geschweige gelesen! Ist das nicht unglaublich?

Jenes Zitat soll also Luther „wahrscheinlich" aus den Schriften des Gregor von Rimini gekannt haben? Jeder auch nur einigermaßen methodisch Geschulte würde, ehe er diesen Satz niederschreibt und durch den Druck veröffentlicht, den Kommentar Gregors von Rimini zu den Sentenzen (denn, wie Stange aus Luthers Erörterungen im Jahre 1519 hätte ersehen können, kennt er nichts anderes von Gregor) nachschlagen. Und was wäre die Folge? Statt obigen Satzes von Stange würde er schreiben: „Luther, obwohl sich bezüglich des freien Willens und der Gnade auf Gregor von Rimini beziehend, hat das falsche Augustinische Zitat nicht aus Gregor, denn dieser bringt wiederholt das Zitat völlig richtig, gerade wie Augustin es gibt."[2] Stange hätte, wenn etwas lutherfester, schon aus Luthers Glossen zu den Sentenzen erkennen müssen, daß Luther die richtige Stelle Augustins gekannt hat, mithin das

---

[1] Neue kirchliche Zeitschr., herausgeg. von G. Holzhausen, XI. Jhgg. (1900), S. 585.

[2] In Lectura in II. Sentent., dist. 30—33, wird die Stelle zweimal gegeben, einmal im 2. Artikel: „B. Augustinus lib. primo de nupt. et concupisc. ad Valerium dicit, quod dimittitur concupiscentia in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur" (fol. 101, edit. Venetiis, 1503); das andere Mal im 4. Artikel bei Erörterung der Frage, ob die Erbsünde in der Taufe weggenommen werde (fol. 102): ‚Item lib. 1 de nupt. . . . ‚Dimittitur, inquit, in baptismo concupiscentia . . .' Est igitur et in baptizato originaliter concupiscentia seu fomes, sed ipsa non est in eo peccatum." Gregor von Rimini hat also die Stelle auch ganz richtig erklärt. Was Sünde ist, wird durch die Taufe weggenommen, wie er in der weiteren Erörterung auf Grund einiger Stellen Augustins und des hl. Paulus ausführt.

jetzige Zitat eine Fälschung ist. Aber Stange kennt jene Glossen ebensowenig wie Seeberg, der sie in der Darlegung von „Luthers Lehre in seiner vorreformatorischen Zeit" nie heranzieht, während er daselbst die nach meiner Ansicht unechte Richtervorlesung benützt.[1] Heißt man das methodisch-wissenschaftlich arbeiten? Wären diese Herren doch wenigstens lutherfest; es ist das geringste, was man von ihnen verlangen kann.

Doch halten wir uns noch einen Augenblick beim „größten Sohn Augustins" auf. Nachdem er gegen jene gepoltert, die sich nach der Beichte für sündenrein halten, da ja die Sünde, die Erbsünde, bleibe; nachdem er gesagt, Geist und Fleisch seien nicht zwei, sondern eins, indem derselbe Mensch zusammen Geist und Fleisch ist, zieht er den Schluß: insofern er das Gesetz Gottes liebt, ist er Geist, insofern er begehrt, ist er Krankheit des Geistes[2] und Wunde der Sünde, die geheilt zu werden anfängt. Dafür zitiert er eine Stelle Augustins, in welcher dieser anfänglich von unseren vitia spricht, die in uns, also nicht von uns getrennt, aber noch nicht geheilt seien. Augustin spricht daselbst von den Leidenschaften, von den Begierden, von der übrig gebliebenen Schwäche, nicht von Sünden,[3] und fragt dann: „Quare (ista vitia) in baptismate non perierunt?" Und er antwortet dem Julian: „An nondum fateberis, quod reatus eorum perierit, infirmitas manserit, non reatus quo ipsa rea fuerant (Hs. fuerunt), sed quo nos reos fecerant in malis operibus, quo nos traxerant. Nec ita eorum mansit infirmitas, quasi aliqua sint animalia, quae infirmantur, sed nostra

[1] S. I[1] 46 ff. Ich habe Seebergs Lehrbuch der Dogmengeschichte, II (1898), 210 ff. im Auge. In seinem Buche: Die Theologie des Johannes Duns Scotus (1900), zitiert er die Glossen nachträglich, S. 679, Anmerkung, mit nichtssagenden Bemerkungen, die nur seine Verlegenheit offenbaren. In derselben Anmerkung lobt er den oben erwähnten Aufsatz mit den Worten: „Jüngst hat Stange eine Anzahl interessanter Fragen hinsichtlich dieses Verhältnisses von Luther und Gregor aufgeworfen." Darüber, daß Stange den Gregor gar nicht kennt, und ihn in ein schiefes Verhältnis zu Luther bringt, vernimmt man keine Silbe!

[2] S. dazu auch Weim. II, 585 f.

[3] Daß er hier vitia nicht im Sinne von Sünden nimmt, erklärt Augustin zwei Kapitel vor der in der nächsten Anmerkung zitierten Stelle, nämlich Cont. Jul., II, c. 3, n. 7: „Jamne perspicis . . . in baptismate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum? Non enim talia sunt vitia, quae jam peccata dicenda sint, si ad illicita opera spiritum concupiscentia non trahat et concipiat pariatque peccatum."

infirmitas ipsa sunt“,[1] d. h. sie sind unsere Schwachheit. Was schließt nun Luther daraus? „Aus dieser schönen Autorität erhellt, wie die Begierlichkeit unsere Schwäche zum Guten sei, welche in sich selbst schuldbar ist, uns aber nicht schuldig macht, außer wenn wir einwilligen und handeln. Aus dem folgt das Wunderbare, daß wir schuldig und nicht schuldig sind, da jene Krankheit wir selbst sind. Weil also sie schuldig ist, sind wir schuldig, bis sie weicht und geheilt ist; wir sind aber nicht schuldig, wenn wir nicht nach ihr handeln, indem Gott nicht die Schuld der Krankheit, sondern die Schuld des der Krankheit des Willens Zustimmenden anrechnet.“[2]

Der angebliche Schüler Augustins hat hier etwas Wunderbares geleistet, er hat die Stelle Augustins völlig mißverstanden oder mißverstehen wollen. Luther läßt Augustin sagen, die Begierlichkeit selbst sei schuldbar; ja die Schuld, wodurch die Begierlichkeit schuldbar war, bleibe, Gott rechne sie nur nicht an. Wohl nie wurde ein Autor von seinem Schüler so falsch aufgefaßt, wie hier der hl. Augustin. Augustin leugnet geradezu, daß die Begierlichkeit schuldbar sei, „non reatus quo ipsa rea fuerant“; und mit Recht, denn die Begierlichkeit ist ja ein unpersönliches Wesen. Das fühlte Luther; darum läßt er Augustin sagen: wir selbst seien die Schwachheit. Nein, Augustin sagt, die Schwachheit sei in uns, sie sei unsere Schwachheit, die uns einst schuldbar gemacht hat.

Der Pelagianer Julian hatte die weiter oben gebrachte Stelle Augustins: „Dimitti concupiscentiam carnis in baptismo,“ 2c. so verstanden, als würde Augustin zufolge die Concupiszenz selbst in der Taufe von ihrer Schuld befreit, die Concupiszenz selbst sei also schuldbar gewesen. Dies ist aber gerade derselbe Sinn, den Luther in die soeben zitierten Worte Augustins hineinlegt, obwohl in verschiedener Absicht: Julian, um Augustin zu widerlegen, Luther, um ihn für sich zu gewinnen. Was erwidert nun Augustin dem Pelagianer?

[1] Cont. Jul., II, c. 5, n. 12: „Catholice intelligimus vitia nostra, quae legi mentis ex lege peccati resistunt. Non haec vitia a nobis separata alicubi alibi erunt, sed in nobis sanata nusquam erunt. Verumtamen, quare in baptismate“ etc.

[2] Zum Römerbrief, c. 7, fol. 190 b: „Ex ista pulchra autoritate patet, quomodo concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, quae in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit, nisi consentientes et operantes. Ex quo tamen mirabile sequitur, quod rei sumus et non rei, quia infirmitas illa nos ipsi sumus. Quia ergo ipsa rea, nos rei sumus, donec cesset et sanetur; sed non sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis.“

Er macht sich über seinen sonderbaren Interpreten lustig, indem er ihn (und somit auch Luther) mit Humor apostrophiert: „Nun wollen wir Deinen überaus glänzenden Scharfsinn („Genie ohne Gleichen"!) betrachten, mit dem Du gesehen, wie Du mich widerlegest" (oder bezüglich Luthers: „wie Du mich als Gewährsmann für Deinen Irrtum anrufen könntest"). Augustin entgegnet unter anderem dem Pelagianer (und auch Luther): „Du interpretierst mein Wort: ‚ihre (der Concupiszenz) Schuld sei gelöst', so, als hätte ich mit ‚ihre' eine Schuld gemeint, wodurch die Concupiszenz schuldbar ist, und nachdem die Schuld gelöst, die Concupiszenz befreit bleibe . . . Wenn Du also vernimmst, in irgend einem sei die Schuld des Totschlages gelöst, so glaubst Du, nach Deinem wunderbaren Verständnis, nicht der Mensch, sondern der Totschlag sei von der Schuld befreit . . . Wir aber, wir nennen die Begierlichkeit schlecht und gestehen trotzdem, daß sie in den Getauften bleibt, obwohl ihre Schuld, nicht die, wodurch sie schuldig war — denn sie ist ja keine Person — sondern die, wodurch sie den Menschen im Ursprunge schuldbar machte, vergeben und entledigt wurde"[1] usw.

Der Vater der „evangelischen Reformation" fiel herein, wie der Pelagianer; nur ist letzterer ehrlicher und einsichtsvoller als ersterer. Julian fälschte Augustin hier nicht, er hat ihn bloß mißverstanden oder mißverstehen wollen, bestreitet auch nicht, daß nach Augustin die Schuld in der Taufe weggenommen werde; zudem kannte er noch nicht Augustins spätere genaue Erklärung. Der „größte Sohn" Augustins dagegen fälscht ihn, unterschiebt ihm die Ansicht, als bleibe die Schuld,

[1] In demselben Werke, nämlich Cont. Jul., VI. c. 17, n. 51: „Jam videamus illud excellentissimum acumen tuum, quo vidisti, quemadmodum refelleres, quod a me dictum est: ‚Dimitti concupiscentiam carnis . . . Quamvis autem reatu suo jam soluto, manet tamen.' Adversus haec mea verba sic argumentaris, homo acutissimus, tamquam ipsam concupiscentiam dixerim per baptismum reatu liberari, quoniam dixi: reatu suo jam soluto, velut ‚suo' dixerim, quo ipsa rea est, eoque soluto illa permaneat absoluta. Quod utique si sensissem, profecto eam malam esse non dicerem, sed fuisse. Ac per hoc secundum mirabilem intelligentiam tuam, quando audis in aliquo homicidii reatum solutum, non hominem, sed ipsum homicidium a reatu existimas absolutum . . . Nos autem, qui eam (concupiscentiam) malam dicimus, et manere tamen in baptizatis, quamvis reatus ejus, non quo ipsa erat rea — neque enim aliqua persona est — sed quo reum hominem originaliter faciebat, fuerit remissus atque vacuatus: absit ut dicamus sanctificari, cum qua necesse habent regenerari, si non in vacuum Dei gratiam susceperunt, intestino quodam bello tamquam cum hoste confligere, atque ab ea peste desiderare atque optare sanari."

obgleich sie nicht angerechnet wird; davon abgesehen, daß er den wahren Sinn[1] der genannten Stelle aus Augustins Erklärung hätte erkennen können. Doch sowohl der Pelagianer Julian, als Luther nahmen an, der hl. Augustin sage, die Concupiszenz sei schuldbar, und legen diesen von Augustin bestrittenen Sinn in seine Worte. Der Pelagianer enthielt sich aber, dem hl. Augustin die Sinnlosigkeit in die Schuhe zu schieben, der Mensch selbst sei die Krankheit, was dagegen der Reformator gewagt hat.[2]

Es ist klar, daß Luther den Augustin mißdeutet und dadurch eine heillose Verwirrung und schädliche Täuschung bewirkt hat. Was z. B. der hl. Augustin von der Concupiszenz schreibt, daß sie nach und nach saniert werden müsse, das läßt Luther den Augustin von der mit der Concupiszenz identifizierten Erbsünde sagen. Wenn Augustin lehrt, die Sünde oder die Sünden würden in der Taufe nachgelassen, so nimmt Luther, ohne weitere Erklärung, „remittere", „vergeben" nicht als „abolere", „tollere", „wegnehmen", wie Augustin fortgesetzt das „remittere" faßt, sondern als „nicht anrechnen", während die Sünde, die Schuld, bleibe. Ebenso verhält es sich mit den immer wiederkehrenden Augustinischen Ausdrücken „reatu praeteriit", „reatus solvitur".

---

[1] Diesen hätte er übrigens auch aus dem von ihm zitierten 2. Buch ersehen können, würde er nur ein Blatt zurückgeschlagen haben; denn Augustin sagt Cont. Jul., II, c. 4, n. 8: „reatus eiusdem mali (concupiscentiae), non quo reum malum est, sed quo reum facit in quo est, . . . nisi regeneratione non solvitur." Den wahren Sinn gibt schon der Sprachgebrauch Augustins, wenn er z. B. Cont. Jul., VI, c. 18, n. 55 schreibt: „Percipitur autem in baptismate christiano perfecta novitas et perfecta sanitas ab eis malis nostris, quibus eramus rei, non ab eis, cum quibus confligendum est, ne simus rei." Von einer concupiscentia rea wußte Augustin nichts. Ebenso galt ihm auch die concupiscentia nach der Taufe als infirmitas eher im Sinne von Schwachheit, als im Sinne von Krankheit. Er sagt: languor, oder auch valetudo mala (schlechte Gesundheit). Cont. Jul., l. c. Doch lassen wir dies hingehen.

[2] Aus dieser falschen Auffassung Luthers, die aber in seinem Innern begründet ist, ging hervor, daß er schon in dem bloßen concupiscere adversus spiritum et contra legem Dei, in den motus primo primi, wie die Theologen sagen, die Sünde sieht, ohne die Einwilligung abzuwarten. S. Resolut. Lips., Weim., II., 412 f., und oben Paragraph 1, Absatz D, Unterabteilung a. Wie ganz anders der hl. Augustin, Cont. Jul., III, n. 62: „Tunc perficitur carnis concupiscentia, cum consentit ei spiritus ad opera mala, ut non concupiscat adversus illam, sed cum illa." Oder wie der hl. Thomas sagt: „Concupiscentia . . . non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis, sed nominat necessitatem sentiendi." (De malo, qu. 4, a. 2, ad 10). Luther hat seiner selbst verschuldeten schlimmen Erfahrung allen Verstand zum Opfer gebracht.

Die letzten Ausdrücke führen uns zu einer neuen Fälschung Luthers. Er will in Augustins Worte den Widerspruch hineininterpretieren, daß nach ihm die Sünde der Schuld nach vergehe, aber ihrem Wesen nach bleibe. Im Jahre 1520 schreibt er hinsichtlich seines vom Papste verdammten Artikels („Wer da leugnet, daß nach der Taufe in einem jeglichen Kinde die Sünde bleibe, der tritt nieder Christus und St. Paul"): „Die elenden Leute (Papst und Andere) wissen wohl, daß dieser Artikel, wenn sie ihn recht setzen, nicht mein, sondern St. Augustin und Paul ist, die da lehren, daß die Taufe ablegt alle Sünde nach der Schuld, aber nicht nach dem Wesen. Es bleibt Sünde da, wie wir Alle fühlen, wenn wir zur Vernunft kommen; aber Gott will sie um der Taufe willen nicht rechnen, wenn wir wider sie streiten."[1] Luther beruft sich diesbezüglich in demselben Jahre noch einmal auf Augustin,[2] im Jahre vorher ebenfalls öfters.[3] Und wie er noch spät dem hl. Augustin diesen Satz aufbürdet,[4] so beginnt er schon früh, nämlich 1515, die Fälschung. In der Glosse zum Römerbrief bringt er nämlich einmal die richtige Fassung — ganz genau zitiert er nie —; aber unmittelbar darauf richtet er sie schon nach seiner Lehre zurecht.[5]

---

[1] Weim. VI, 622.

[2] Weim. VII, 109: Augustin habe gesagt: „peccatum remitti quoad reatum, sed non quoad actum, seu, ut ipsius verbis utar, Peccatum istud reatu transit, actu manet. Sicut enim, ut idem ait, aliquod peccatum transit actu et manet reatu (sicut est omne actuale), ita econtra hoc originis peccatum transit reatu et manet actu." Augustin sagt: Manent peccata reatu, quae praeterierunt actu; sic econtrario fieri potest, ut concupiscentia maneat actu et praetereat reatu (c. Julian. VI, c. 19, n. 60). Luther übersetzt Weim. II, 342: „Die Erbsünde vergeht in der Taufe nach der Schuld, sie bleibt aber nach dem Werk; denn wiewohl sie vergeben ist, dennoch lebt, webt und tobt sie, und ficht uns an bis in den leiblichen Tod, da sie allererst wird vertilgt."

[3] S. weiter unten.

[4] In Psalm. 51 (Opp. exeg., XIX, 42 — aus dem Jahre 1532): „nam peccatum, sicut Augustinus loquitur, actu manet, reatu autem transit.

[5] Glosse zum c. 7 im Kommentar zum Römerbrief, fol. 30b. Nachdem er aus Cont. Jul., II, c. 3, n. 5 angeführt, wie im Sakrament der Taufe, „quo renascuntur fideles" (Luther „infideles"), der reatus legis peccati gelöst wird, obwohl die lex bleibe, schreibt er, Augustin sage bald darauf: Concupiscentia remittitur in reatu, et manet in actu" (i. e. operatione), was wirklich im Augustin a. a. O. steht. Aber auf derselben Seite macht Luther zu Röm. 7, 17: „quod habitat in me peccatum" die Glosse: „Peccatum appellat, quia secundum b. Augustinum, licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet tamen in actu, et rursum inclinat ad peccatum". Dieselbe Stelle, die er kurz vorher richtig angeführt, erhält hier einen anderen Sinn und zwar dadurch, daß er statt „concupiscentia" „peccatum" unterstellt.

Nun, wie verhält es sich damit? Ohne vorerst Augustins echte Aussprüche zu bringen, bemerke ich, daß ihm Luther eine Verkehrtheit in den Mund legt: Die Sünde vergehe der Schuld nach, bleibe aber ihrem Wesen oder ihrem Werke nach. Was soll denn das heißen? Luther wirft den Papisten vor, sie wüßten nicht, was Sünde, Schuld, Taufe sei.[1] Aber er wußte es nicht. Er wußte nicht, daß die Sünde gerade in der Schuld bestehe, und daß man ebensogut sagen könne, die Sünde vergehe, als die Schuld vergehe. Es ist ein Widerspruch, zu behaupten, die Sünde vergehe ihrer Schuld nach und bleibe nach dem Wesen, oder wie anderemale: nach dem Werke. Was ist das Wesen der Sünde, wenn die Schuld weg ist?[2] Was wirkt sie, wenn sie nicht mehr da ist? Will man Luthers Worte in klare Begriffe umsetzen, so heißt das: die Taufe legt ab alle Sünde nach dem Wesen, d. h. die ganze Sünde, aber das Wesen der Sünde bleibt! oder: das Werk, das Wirken der Sünde bleibt. Wenn Luther darauf fortfährt, „die Sünde bleibe da, wie wir alle fühlen," so beschreibt er nur den individuellen Zustand desjenigen, welcher im Kampfe gegen die Begierlichkeit immer unterliegt, so daß die persönliche Sünde als die Erbsünde erscheint, was, wie wir wissen, der Zustand Luthers war. Ein anderer sagt: nein! ich fühle nicht die Sünde, sondern den Reiz zur Sünde; letztere fühle ich erst, wenn ich in den Reiz einwillige. Da erst wird der Mensch schuldig.

Dies ist auch Augustins Lehre. Er sagt nie, was ihm Luther fortwährend in den Mund legt: die Sünde vergehe nach ihrer Schuld, bleibe aber nach dem Wesen. Wir haben bereits gesehen, daß Augustin durch die Vergebung der Schuld jede Sünde ausschließt.[3] Er wiederholt

[1] Weim. VI, 622. Ähnlich, wie bekannt, auch Melanchthon.

[2] Daß Schuld und Sünde ihm identisch sind, sagt er ausdrücklich, z. B. Erl. 6, 175: „Die Schuld ist noch da, aber sie ist vergeben; an sich selbst ist es Schuld." Und bald darauf: „Die Sünde ist wohl da, aber sie ist vergeben." Wie unklar Luther gedacht hat, das beweist er mit dem daran geknüpften Beispiel: „Gleichwie die Schlange, die man im Busen trägt, ist wohl eine Schlange, aber doch ohne Gift." Gewiß! Warum? Weil man ihr das Gift, die Giftzähne genommen hat. Was schließt daraus der gesunde Menschenverstand? „Die Schlange, welche früher das Gift hatte, ist da, aber nunmehr ohne Gift; der Sünder, als das Subjekt, welcher vorher die Sünde in sich hatte, ist da, ist aber jetzt ohne Sünde." Was schließt aber Luther? „Also die Sünde, so wir am Halse haben, ist wohl Sünde, aber doch nicht eine verdammliche Sünde, weil sie vergeben ist geworden." Das folgt nicht, wie nun jeder sehen muß. Aber so geht es, wenn man mit Luther den gesunden Menschenverstand aus der Theologie verbannt; man spricht irre und nach Belieben.

[3] S. oben I[1] 457. 460. I[2] 480. 483.

durchweg, die Schuld der Concupiszenz vergehe in der Taufe, die Concupiszenz selbst aber bleibe, enthalte jedoch keine Schuld mehr. Oder: die Concupiszenz werde nachgelassen oder vergehe nach ihrer Schuld, bleibe aber tatsächlich zurück; Sünde oder Schuld trete erst dann wieder ein, wenn man in die Begierden einwillige.[1] Es ist das gerade Gegenteil von dem, was ihm Luther in den Mund legt. Dies ist so wahr, daß Augustin geradezu, aber konsequent ausspricht, man brauche natürlich nicht mehr um Vergebung des reatus der Concupiszenz zu beten, da er in der Taufe gänzlich vernichtet sei, und „die Sünde dort nicht bloß abgeschoren (wie die Pelagianer in Augustin hineininterpretierten, und ihnen folgend, Luther), sondern völlig weggenommen würde."[2]

[1] Die eine Stelle aus Cont. Jul., II., c. 3, n. 5, habe ich bereits angeführt. Dann Cont. Jul., VI, c. 18, n. 60: Concupiscentia manet actu, praeterit reatu". Dasselbe wiederholt er dort noch einmal. Ebenso De nuptiis et concupisc., I, c. 26, n. 29 — maneat actu, praetereat reatu, d. i. „in concupiscentia, deleto reatu, maneat actus, non actus peccati, sed actus concupiscentiae". Soto, Nat. et gratia l. 1, c. 11, p. 49. Retract. I, c. 15, n. 2, nennt Augustin die Concupiszenz poena peccati, und schreibt: „cuius concupiscentiae reatus in baptismate solvitur, sed infirmitas manet, cui, donec sanetur, omnis fidelis, qui bene proficit, studiosissime reluctatur". Tr. 41 in Joh., n. 10: „Numquid quia (in baptismate) deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas?" nämlich die Concupiszenz.

[2] Sermo 56, c. 7, n. 11: „Et baptizati sumus, et debitores sumus. Non quia aliquid remansit, quod nobis in baptismo non dimissum fuerit, sed quia vivendo contrahimus, quod quotidie dimittatur." Cont. duas epp. Pelagian., I, c. 13, n. 27: „De ista concupiscentia carnis falli eos credo vel fallere, cum qua necesse est, ut etiam baptizatus . . . pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est (dies wiederholt er in den Schriften gegen die Pelagianer so oft, worüber alsbald), sed quia peccato facta est . . . Et ista ipsa carnis concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus, nihil noceat renascentibus . . . nihil obfutura vitae futurae, quoniam reatus eius . . . regeneratione dimissus est . . . Nec propter ipsam, cuius iam reatus lavacro regenerationis absumtus est, dicunt in oratione baptizati: Dimitte nobis debita nostra . . ., sed propter peccata, quae fiunt in eius consensionibus." Man sieht hier zugleich, wie deutlich er den Unterschied zwischen Concupiszenz und Sünde aufstellt. Daß in der Taufe nichts abgeschoren, sondern alles weggenommen werde, lehrt Augustin ibid. n. 26: „Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre omnia, non radere." Luther vergleicht (Tischred. ed. Förstemann, II, 43) die Erbsünde mit dem Barte, den man abschneidet: „Also bleibt die Erbsünde auch in uns und regt sich, dieweil wir leben; aber man muß ihr widerstehen und solche Haar immerdar abschneiden." Der hl. Augustin sagt l. c., diesen Vergleich hätten die Pelagianer ihm verleumderisch zugeschrieben, als habe er so etwas gesagt.

Wen trifft alſo der Vorwurf der „Gaukelei“, des „Gaukelſpiels“, des „Frevels“ (Weim. VII, 340, 342)? Nur Luthers Fälſchungen. Nur eine „eitel Fabel“ und ein „Märlein“ iſt es, daß wir „uns vermeſſen, mit dem böſen Zunder und alten Adam in den Himmel zu kommen“ (Weim. VI, 623). Wir ſagen mit dem in der letzten Anmerkung zitierten hl. Auguſtin, daß „die Concupiszenz, da ihre Schuld in der Wiedergeburt vergeben iſt, nicht ſchädlich ſein wird für das künftige Leben“. Sie vergeht, wie nach Luther die Erbſünde, mit dem Tode, man geht nicht mit ihr in den Himmel.

So alſo macht es der angebliche Nachfolger Auguſtins! Vor keinem Mittel ſchreckt er zurück zu gunſten ſeiner neuen Theologie. Er hat im Jahre 1519 den Mut, die eben genannten Worte Auguſtins noch mehr zu fälſchen, indem er ſagt: „Es iſt wahr, daß nach dem hl. Auguſtin in der Taufe die Schuld der Sünde vergangen iſt, der Akt aber geblieben iſt, d. h. daß Gott nach Pſalm 31,2 nicht imputiert, ſondern heilt; wollte er imputieren, wie er es wahrhaft und gerecht tun könnte, ſo wäre das Ganze tötlich und verdammenswert.“ [1]

Bei ſolcher Sachlage verſteht es ſich von ſelbſt, daß Luther Auguſtins Worten, auch wenn er ſie richtig anführt, einen anderen Sinn unterlegt, als Auguſtin beabſichtigte. Dies tat er z. B. mit Auguſtins Wort: „Es iſt etwas anderes, nicht ſündigen, etwas anderes, keine Sünde haben. Denn derjenige, in welchem die Sünde nicht regiert, d. i., welcher nicht ſeinen Gelüſten gehorcht, ſündigt nicht; derjenige aber, in dem jene Gelüſte gar nicht ſind, ſündigt nicht bloß nicht, ſondern hat auch keine Sünde,“ was durchweg erſt in der Auferſtehung möglich ſei.[2] Was ſchließt nun Luther daraus? Daß die Sünde auch nach der Taufe bleibe; mit andern Worten: trotzdem einer nicht ſündigt, „hat er Sünde im

---

[1] In ſeinem erſten Kommentar zum Galaterbrief, Weim. II, 585: „Verum est quidem, quod teste Augustino in baptismo reatus transiit peccati, sed actus tamen mansit, hoc est, quod deus iuxta psalmum XXXI non imputat, sed sanat; qui si imputare vellet, sicut vere et iuste posset, totum mortale et damnabile esset.“ Daß er unter actus die Sünde verſteht, das ſagt er deutlich bei derſelben Fälſchung Auguſtins in demſelben Jahre: „Reatus quidem solutus est, ipsum (peccatum) autem manet,“ Weim. II, 414.

[2] So der hl. Auguſtin, Expos. ep. ad Gal., c. 5, n. 48. Die Auslegung verfaßte Auguſtin, als er noch einfacher Prieſter war, gegen 394. Luther zitiert nicht den Fundort.

Fleische, es sündigt das Fleisch".[1] Wie Augustin aufgefaßt werden will, daß nämlich nach ihm die Concupiszenz nur uneigentlich Sünde genannt wird, und daß etwas Unpersönliches nicht sündigen oder schuldbar sein kann,[2] das kümmerte Luther nicht.

Wären aber die eben aufgezählten Fälschungen nur die einzigen! Sie sind es nicht einmal hinsichtlich des hl. Augustin, um hier von den Fälschungen der hl. Schrift zu schweigen. Es ist ein leichtes, nachzuweisen, wie Luther an anderen Orten Augustin malträtiert und alteriert betreffs des Unterschiedes von crimina, peccata mortalia, venialia;[3] der Sentenz: Vae etiam laudabili vitae; der Erfüllung der Gebote Gottes; betreffs der Gewohnheit und Unfreiheit; betreffs des Wahlvermögens u. s. w.: gar nicht davon zu sprechen, wie Luther die Autorität Augustins so häufig ganz widersinnig als Beleg anführt und sich mit Unrecht auf sie beruft.[4] Er macht es mit Augustin, wie mit der hl. Schrift.[5]

Ich will hier noch erwähnen, wie Luther einen fehlerhaften Text Augustins, anstatt ihn zu korrigieren, alsbald für seinen Irrtum verwertet. Es handelt sich wieder um die Identifizierung der concupiscentia mit peccatum, und zwar kurz nach jener Stelle, in deren Sinn er mit

---

[1] Weim. II, 592 (zum J. 1519): „. . . . habet ergo peccatum in carne et peccat caro, ipse vero non peccat."

[2] Darüber haben wir bei Gelegenheit der concupiscentia rea gehandelt. Daß aber Augustin die Concupiszenz nur uneigentlich Sünde nennt, erhellt gerade aus seinen Schriften gegen die Pelagianer. Die Stelle aus Cont. duas epp. Pelag. habe ich soeben angeführt (s. S. 492, Anm. 2). Ebenso sagt er De nupt. et concupisc., I, c. 23, n. 25: „modo quodam loquendi concupiscentia peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit" (s. d. Stelle weiter unten). Ebenso Retract., I, c. 15, n. 2. In seinem letzten Werk, Op. imperf. contra Julianum (429—430), II, c. 71 schreibt er: „aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, . . . quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, quia peccato facta est." Und c. 226: „concupiscentiam carnis cohiberi apostolus praecipit, nec regnare permittit, eamque peccati nomine appellat, quia et de primo peccato originem ducit, et quisquis eius motibus ad illicita consenserit, peccat."

[3] Teilweise nur gehe ich weiter unten darauf ein.

[4] Con. Jul., II, c. 9, n. 32: „Quamvis jam (concupiscentia) non eodem modo appellatur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum." Aber trotz dieser deutlichen Erklärung zieht Luther den Schluß fol. 191ᵇ: „Ergo est ipsum originale vitium fomitis," und zwar nach der Taufe.

[5] Wie sehr Luther die Autoritäten, auf die er sich stützen zu dürfen meint, wenigstens „mit voreingenommenem Urteil las, und wie sehr er seine Anschauungen unterzulegen geneigt war," hat Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen (1875), S. 67, bereits eingesehen.

dem Pelagianer Julian übereinkommt. Ich setze beide Stellen, die richtige Augustins und die von Luther gebrachte, nebeneinander:

Augustin, De nupt. et concupisc., I, c. 23, n. 25.	Luther, Römerbrief, c. 7. fol. 191b.
„Ipsa quidem concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur, ut si non fit, quod scriptum est: ‚Non concupisces', fiat saltem, quod alibi legitur: ‚Post concupiscentias tuas non eas'. Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit . . ."	„Concupiscentia iam non est peccatum in regeneratis, quando illi non consentitur, ut si non fit, quod scriptum est: ‚non concupisces', fiat saltem, quod alibi legitur (Eccl. 18): ‚Post concupiscentias non eas'. Sed modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, reum facit."

Ich will nun nichts darüber sagen, daß Luther „ad illicita opera" ausläßt; diese Worte werden immerhin im Texte Luthers mit einbegriffen. Schwerer wiegt, daß er „atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur", unterdrückt, denn dieser Satz enthält die offene Anerkennung des Wahlvermögens, und das hatte, wie wir alsbald sehen werden, Luther bereits geleugnet. Wie verhält es sich aber mit dem Einschiebsel „reum" am Schlusse? Der Sinn wird durch dasselbe ein anderer, als in dem nebenstehenden Text, nach welchem der hl. Augustin sagt: „Die Begierlichkeit werde Sünde genannt, weil sie aus der Sünde entstehe, und, wenn die Begierlichkeit obsiege, Sünde bewirke." Nach Luthers Text: „Die Begierlichkeit werde Sünde genannt, weil sie aus der Sünde entstehe, und die Sünde, wenn sie obsiege, schuldbar mache." Da wird, gegen alle Gewohnheit Augustins, Begierlichkeit mit Sünde identifiziert. Hat das Wörtchen „reum" Luther eingeschoben? Nein, denn er fand es in der Edition, die er benützte,[1] vor. Anstatt nun aber zu untersuchen, ob dies ein Augustinischer Gedanke sei, nahm er den fehlerhaften Text ohne weiteres an, trotzdem sich bald darauf auch in seiner Edition dieselbe Phrase noch einmal, aber korrekt, ohne „reum", findet.[2] Luther

[1] Nämlich die Baseler Ausgabe vom Jahre 1506, in deren 8. Bande jene Schrift Augustins steht, und c. 23 (letztes Blatt vor 1) die Stelle: „et peccatum, si vicerit, facit reum." Luther hat des besseren Klanges wegen nur beide Wörter umstellt.

[2] Die von Luther zitierte Stelle ist nicht fertig; Augustin vollendet den Satz ganz gegen Luthers Sinn: „reatus eius (concupiscentiae) valet in generato, quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad

verstand sich darauf, den richtigen Text zu „korrigieren" im Sinne von fälschen, wenn er gegen ihn lautete; er läßt den fehlerhaften Text unkorrigiert stehen, wenn er für seine Ansicht sprach.[1]

Der Vater der „evangelischen Reformation" hat, als er erst auf dem Wege war, ein Häretiker zu werden, durch seine Fälschungen bewahrheitet, was er 1515 von den Häretikern ausspricht, daß sie die heiligen Schriften für ihre Lüge gebrauchen, damit die Lüge, durch eine solche Autorität gestützt, glaubwürdig werde. Das sei aber die gefährlichste Art des Betruges. Alle Häretiker, sagt er weiter, stützen sich nicht bloß auf Vernunftgründe (mit denen sie beginnen und feststellen, was ihrer Vernunft gemäß scheint), sondern auch auf die Schriften, aber so, daß sie dieselben ihren Vernunftgebilden anpassen.[2]

Luther spricht anfangs des Jahres 1521 das richtige Wort: „Wer nur einmal lügt, der ist gewiß nicht aus Gott, und verdächtig in allen Dingen".[3] Aus dem eben Erörterten sowohl, als auch aus unseren zahlreichen Belegen oben im 2. Abschnitt, ergibt sich, daß er nicht bloß einmal getäuscht und gefälscht hat, sondern so oft, was in der Folge noch vielfache Bestätigung erhalten wird. Er

---

mala opera ei, quodam modo jubenti, non obediat, valere non sinit. Sic autem vocatur peccatum (quia peccato facta est, cum jam in regeneratis non sit ipsa peccatum), sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit. facit; sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat." Ähnliches wiederholt Augustin öfters, z. B. Cont. duas epp. Pelagianorum, I, c. 13, n. 27. Op. imperf. cont. Jul., II, c. 71.

[1] Die von Luther oben ebenfalls zitierte Autorität des hl. Ambrosius will ich kurz in der Anmerkung abfertigen. Pseudo-Ambrosius sagt nicht ganz so, wie Luther schreibt: „Ich sündige immer, darum kommuniziere ich immer", sondern: „ich muß das Blut Christi immer nehmen, da ich immer sündige. Darum habe ich immer ein Heilmittel nötig." De sacrament., IV, c. 6, n. 28: „Debeo semper accipere qui semper pecco, semper debeo habere medicinam". Die Stelle ist auch ins Dekret übergegangen (De consecr., dist. 2, cap. Si quotiescunque), und wird häufig zitiert, z. B. vom Lombardus (Sent. IV, dist. 12) von Thomas (3. p. qu. 80, a. 10) usw. Die Stelle paßt zu Luthers Satz über die Erbsünde wie die Faust aufs Auge. Pseudo-Ambrosius spricht nicht von der Erbsünde, sondern von den täglichen Sünden, ohne welche dieses Leben nicht geführt wird.

[2] Psalmenerklärung, Weim. IV, 436: „Hoc est nocentissimum genus decipiendi, scil. Scripturas sanctas extendere per iniquas glossas ad mendacium, ut tanta auctoritate mendacium fiat credibile. Sic enim omnes haeretici non tantum rationibus nituntur (licet inde ordiantur et primo statuunt, quae suae rationi videntur), sed etiam Scripturis, sic tamen, ut ad sua rationis figmenta easdem extendant."

[3] Weim. VII, 414.

hat sich selbst das Urteil gesprochen: „Luther ist nicht aus Gott, und verdächtig in allen Dingen." [1]

B. Die Identifizierung der Erbsünde mit der Begierlichkeit in ihren Folgen. Christus, der Schanddeckel.

Man hört im gewöhnlichen Leben oft: „nun, dieser junge Bursche, der schon jetzt solche Streiche macht, verspricht viel für die Zukunft". Dies gilt auch von Luther. Er war erst in den Anfängen und wurde in seinem zersetzenden Werke noch von niemand aufgehalten oder gehindert oder angegriffen; und schon zeigt sich der Fälscher. Was dann, wenn er angegriffen werden wird? Wird er sich demütigen, nachdem doch sein Stolz, während alles um ihn herum in Ruhe war, ja ihn bewunderte, sein ganzes „System" gebaut hatte? Sein Hochmut wird dann erst recht hervorbrechen; wenn er in Verlegenheit ist, wird er vor keiner noch so unerhörten Konsequenz zurückschrecken. Seine Waffen werden sein: Schimpfen, Lästern, Poltern,[2] und noch in größerem Maße als jetzt, Lug und Trug.

---

[1] Wir glauben hier auf unsere Bemerkung (S. 424) und auf die Bemerkung von Kattenbusch (S. 494) hinweisen zu sollen, um der ganzen falschen Richtung, die Luther eingeschlagen hat, die möglichst günstige Seite abzugewinnen. Es kann jemand ein „Fälscher" sein, ohne daß er sich in diesem Augenblick der von ihm begangenen Fälschung bewußt wird. Wer von Haß oder Vorurteil gegen jemand eingenommen ist, der wird unbewußt dessen Taten und Worte in einem Sinn auslegen, der jenem durchaus ferne ist. Wer sich einmal in eine verkehrte Lehrmeinung oder Richtung verrannt hat, der fälscht fast notwendig die Schrift, die Väter, selbst die kirchlichen Entscheidungen. Das schließt nicht seine Schuld aus, denn es gibt auch ein voluntarium in causa. Den Beweis dafür erlebt er selbst oft genug in seinem Innern. Sein Gewissen widerspricht ihm, die Wahrheit fährt ihm wie ein Blitz durch die Seele und macht sein Herz pochen, er aber weist sie zurück, bringt die Vernunft zum Schweigen und schilt die Stimme des Gewissens als läppisches Vorurteil, weil er sich sagt, oder weil er wenigstens fühlt und ahnt, daß er seine früher eingenommene Haltung preisgeben müßte, wenn er in diesem Fall seiner Überzeugung nachgäbe. So kann es selbst Verantwortung und Schuld geben bei einer gewissen, d. h. teilweisen oder absichtlich nicht näher auf ihre Berechtigung geprüften bona fides. D. H.

[2] Das ist für den Psychologen einer der entscheidendsten Gründe, an der „bona fides" zu zweifeln. Ein Mann, wenigstens ein Mann von Gewissen, von Charakter und von aufrichtiger Wahrheitsliebe, der wirklich im guten Glauben irrt, mag es ja peinlich empfinden, wenn ihm ein Irrtum nachgewiesen wird. Er mag selbst eine Zeit einen schweren Kampf mit sich ausfechten, ehe er diesen eingesteht. Aber er wird dies zugestehen. Wer hier bitter wird oder gar zu Angriff und zu Roheit fortschreitet, der war entweder nicht bona fide oder er hört auf es zu sein. D. H.

Nach den im Kap. 4 des Kommentars zum Römerbrief zitierten Stellen aus Augustin und Ambrosius bringt er den oben erwähnten Satz,[1] er habe einst nicht einsehen können, wie er sich nach Reue und Beichte hätte für einen Sünder ähnlich den übrigen halten sollen, und sich niemand vorziehen, da er meinte, alles sei weggenommen, auch innerlich. Nun sehe er es wohl ein: „der Nachlaß der Sünde ist wahr; er hat statt; aber es geschieht nicht eine Wegnahme der Sünde, außer in der Hoffnung, d. i., daß sie weggenommen werde nach Empfang der Gnade, welche anfängt, die Sünde wegzunehmen, damit sie nicht ganz für angerechnet werde". Das kennen wir: es ist die Ansicht, die er, wie wir gesehen, dem hl. Augustin in den Mund legt, trotzdem dieser das Gegenteil sagt. Von nun an unterscheidet Luther remittere (nachlassen, vergeben) von tollere (wegnehmen). Die Sünde werde in der Taufe oder in der Rechtfertigung nachgelassen, vergeben, d. h. nicht angerechnet, aber nicht gänzlich weggenommen. Welchen Widerspruch er damit aussprach,[2] wollte er ebenso wenig einsehen, wie daß er im Widerspruch ist mit der ganzen Kirche, mit allen Lehrern, besonders Augustin, auf den er sich beruft. Dieser aber, davon abgesehen, daß ihm bis zu seinem Todesjahr ebenso wie früher „nachlassen" und „wegnehmen" dasselbe ist,[3] entgegnet dem Pelagianer Julian geradezu:

[1] Fol. 144 b. S. oben I[1] 432; I[2] 455.

[2] S. I[1] 278. I[2] 267.

[3] Während Luther tollit im Satze: „Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi", im Sinne von „trägt" versteht, faßt Augustin das Wort im Sinne von „wegnimmt" auf. S. z. B. Op. imperf. cont. Jul. (Augustins letztes Werk, geschrieben 429—430), II, c. 71: „Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, cui non consentit, qui per gratiam Dei non peccat, quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, quia peccato facta est. Sicut scriptura quaelibet manus eius dicitur, cuius manu facta est. De quo autem dictum est: ‚Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi', ipse reatum peccati, quod generatione trahitur, regeneratione dissolvit, ipse spiritum donans facit non regnare peccatum in nostro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis eius' etc. Ähnlich auch c. 226. Noch deutlicher erklärt sich Augustin, ibid c. 84: „Nemo tollit peccatum, quod nec lex, quamvis sancta et iusta et bona, potuit auferre, nisi ille de quo dictum est: ‚Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.' Tollit autem et dimittendo quae facta sunt, ubi et originale comprehenditur, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint." Ebenso identifiziert er tollere und dimittere c. 97: „Tollit gratia Christi originalis peccati reatum, sed rem invisibilem invisibiliter tollit; dimittit etiam cuncta peccata, quae homines male viventes insuper addiderunt." Damit im Zusammenhang c. 105: „Gratia . . . non solum illud cum quo nascitur homo, sed quidquid aliud delictorum voluntatis usus illi malo addidit, tollit."

„dieß ist die katholische Wahrheit der apostolischen Worte, welche Wahrheit du durch keine häretische Geschwätzigkeit zu verderben vermagst".[1] Durch diese von Augustin gegen den Pelagianer gerichteten Worte hat Luther seinen Teil wieder mitbekommen.

Wenn Luther konsequent sein wollte, dann mußte er seiner Theorie nach nicht bloß behaupten, die Sünde werde nicht weggenommen, sondern sie werde nicht einmal nachgelassen oder vergeben. Denn was ist das für eine Vergebung der Sünde, wenn sie bleibt? Das sagt allein schon der gesunde Menschenverstand, den Luther allerdings in der Theologie ausschließt. Dagegen ist sein Ordenslehrer Ägyd von Rom in Übereinstimmung mit der Kirche und allen ihren Lehrern, wenn ihm der Nachlaß der Sünde mit der Wegnahme dessen, was sie in uns bewirkt, identisch ist.[2] Luther versteht sich in der Tat zum Satze: „Die Sünde wird nicht gänzlich nachgelassen, sondern sie bleibt und bedarf der Nicht-Anrechnung."[3] Er nimmt für seine These den nichtigen Vorwand zu Hilfe, die Gläubigen dadurch in der Selbstverachtung, in der Demut zu erhalten, was er oft ausspricht.[4] „Es stamme aus einem schändlichen Betrug, daß die Getauften und Absolvierten, sich sogleich ohne Sünde haltend, sicher, als hätten sie die Gerechtigkeit bereits erlangt, und, die Hände im Schoße, ruhig werden, keiner Sünde nämlich sich bewußt, die sie durch Seufzen und mit Weinen, durch Trauer und Anstrengung bezwängen um sich von ihr zu reinigen. Es ist Sünde im geistlichen Menschen zurückgelassen zur Übung der Gnade, zur Demütigung des Stolzes, zur Niederdrückung der Anmaßung."[5] Ist es denn aber wahr, daß die Getauften und Absolvierten sich für sündelos

[1] Unmittelbar nach den eben zitierten Worten: „Haec est apostolicorum verborum catholica veritas, quam nulla haeretica loquacitate depravas."

[2] Er schreibt in 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1, die Sünde werde nicht nachgelassen, außer es werde dasjenige weggenommen, was die Sünde ausmacht. „Cum ergo non remittatur peccatum, nisi tollantur illa, quae facit in nobis peccatum", nämlich „ingratitudo, offensa Dei, aversio".

[3] Fol. 154. Ähnlich auch in späterer Zeit.

[4] S. besonders unten, Absatz C.

[5] Fol. 190 Nachdem er den Theologen eines angehängt, worüber unten Absatz C, sagt er, daß durch ihre Schuld die Meinung entstanden sei, sowie der schädliche Betrug, „ut baptizati et absoluti, statim se sine omni peccato arbitrantes, securi fierent de adepta iustitia, et, manibus remissis, quieti, nullius scilicet conscii peccati, quod gemitu et lachrimis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent. Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis. Quod qui non sedulo studuerit expugnare,

halten und ſicher und ruhig die Hände im Schoße halten? Luther hat hier, wie ſo oft, die falſche Sicherheit der Schlechten im Auge, von denen er auf alle den Schluß zieht. Gleichwohl rühmt er ſeinem Glauben nach, er nehme das Sündenbewußtſein weg[1] und ſpricht ihm die Heilsgewißheit, ja ſogar die Seligkeitsſicherheit[2] zu, wirft aber den Katholiken vor, ſie zweifelten (!), ob ſie die Gnade haben oder nicht! Luther wendet ſeinen Karren, wie es ihm eben beliebt.

Eben deshalb, weil der wahre Gläubige nach der Lehre der hl. Schrift und der Kirche nicht weiß, ob er der Liebe oder des Haſſes würdig ſei, lebt er nie in falſcher Sicherheit, ſondern zugleich in der Hoffnung, in der Zuverſicht und in hl. Furcht; er bekennt mit dem hl. Auguſtin, daß „ohne läßliche Sünde dieſes Leben nicht geführt wird“,[3] und daß uns die Begierlichkeit zurückgelaſſen wurde, die uns fortwährend zur Sünde reizt, nicht bloß zur läßlichen, ſondern auch zur ſchweren.

Wenn Luther deshalb fragt: „Bleibt nicht Sünde in uns nach der Taufe, wogegen ſtreiten wir dann mit Faſten, Beten und anderen Übungen?“[4] ſo antworte ich: eben gegen die Concupiszenz, gegen die aufſteigenden Begierden, die vor der Beiſtimmung des Willens nicht Sünde, ſondern bloß Strafe der Sünde ſind und uns zum Streite hinterlaſſen wurden, wie der hl. Auguſtin unzähligemale lehrt, und Luthers Ordenslehrer, Ägyd von Rom, draſtiſch, aber wahr darlegt, indem er auf die Schwierigkeit des Kampfes auch unter der Gnade auf-

---

sine dubio iam habet, etiamsi nihil amplius peccaverit, unde damnetur. Non enim ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones, quae non essent sine culpa (sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia), nisi misericordia Dei non imputaret“.

[1] S. unten Paragraph 5, Abſatz F, aus ſeinem Kommentar zum Hebräerbrief.

[2] Erl. 7, 287: Das Rufen, Abba, lieber Vater, fühle man, „wenn das Gewiſſen, ohne alles Wanken und Zweifeln, feſtiglich ſich vermutet und gleich gewiß iſt, daß nicht allein ſeine Sünden ihm vergeben ſind, ſondern daß er auch Gottes Kind ſei, und der Seligkeit ſicher.“ Ein leeres Gerede! Und die proteſtantiſchen Theologen, ohne zu unterſuchen, ob es ſtimmt oder nicht ſtimmt, nehmen es von vornherein an! Ich will jedoch nicht ungerecht ſein, es gibt Ausnahmen, wie z. B. Taube, Luthers Lehre über die Freiheit und Ausrüſtung des natürlichen Menſchen (1901). S. darüber unten Paragraph 5.

[3] De Spiritu et lit. . , c. 28, n. 48: „Sicut enim non impediunt a vita aeterna justum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur“ etc. Cont. duas epp. Pelagian., I, c. 14, n. 28: „ . . . a nobis in huius vitae infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, quae fideliter orantibus et misericordiam operantibus quotidie remittuntur.“

[4] S. Weim. VI, 623, zum Jahre 1520.

merksam macht.[1] Luther selbst hatte diese Lehre in seinen besseren Zeiten, als er die Glossen über die Sentenzen niederschrieb, vollkommen eingesehen: „Die Concupiszenz, welche nach der Taufe bleibt, ist nur gelegentlich ein Übel, insoferne nämlich die Vernunft gegen sie, welche ihr als Strafe für den ersten Ungehorsam zum Kampfe überlassen ist, streiten muß.“[2] Mit der katholischen Kirche und jedem katholischen Lehrer hatte Luther in jener ersten Zeit noch gelehrt, daß nach der Taufe oder Absolution die Begierlichkeit zwar bleibe, aber durch Absolution die Sünde, in der Taufe die ganze Erbsünde, weggenommen werde. Wir wissen bereits, warum er jetzt anders lehrt, wir kennen nun auch seinen Charakter zur Genüge, um zu erklären, weshalb er sich so „naiv“ stellen konnte, zu fragen: „Bleibt nicht Sünde in uns nach der Taufe, wogegen streiten wir?“

Der Leser begreift aber immer mehr, welch heillose Verwirrung Luther durch die Identifizierung seiner übermächtigen Begierlichkeit mit der Erbsünde sowohl in der Lehre, als auch im Verständnis der alten Lehrer angerichtet hat.

Infolge dieser Identifizierung war Luther genötigt, jede Sünde ihrer Natur nach als Todsünde anzunehmen. Jede Sünde entspringt aus der Begierlichkeit, in jeder Sünde findet sich Begierlichkeit, darum ist nach Luther jede Sünde ihrer Natur nach eine tödliche, weil die Begierlichkeit tödlich ist, und nur durch Nichtzurechnung Gottes läßlich wird. Das ist der ursprüngliche Grund der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Tod- und läßlicher Sünde bei Luther. Eine

---

[1] In 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 2: „Utrumque tangit scriptura sacra: Quod iugum Christi est suave et onus leve: et quod arta est via, que ducit ad vitam. Oportet omnia hec suo modo veritatem habere: cum maior sit divina scripturae auctoritas, quam totius humani ingenii perspicacitas. Propter enim sensualitatem repugnantem, et quia videmus legem in membris nostris repugnantem legi mentis, difficile est bene agere. Est enim in nobis, quantumcunque bonis et quantumcunque in gratia existentibus, continua pugna cum vitiis; et utinam esset ibi crebra et non rara victoria! Non ergo loquamur transcendentia, non quadremus circulum per logicam; loquamur, ut in se quilibet experitur, dicentes: difficile etiam est cum gratia omnia vitia superare et sine gratia impossibile est vitiis non succumbere. Nihilominus tamen cum tanta difficultate est ibi levitas vel suavitas, quia non possumus ista vincere nisi cum gratia, cui de necessitate annexa est charitas, que est amor Dei et proximi. Sed quecunque cum amore fiunt, cum quadam levitate et suavitate fiunt; quia si dederit homo totam substantiam suam pro dilectione, quasi nihil despiciet eam.“

[2] S. oben I^1 405; I^2 439.

läßliche Sünde an sich gibt es ihm zufolge nicht.[1] Wir haben schon gesehen, daß nach Luther die wirklichen Sünden nur Früchte der bleibenden Erbsünde sind. Auf diese sei das Augenmerk zu richten. Sie ist der böse Baum, aus dem alles hervorgeht.[2] Luther ist gezwungen, alles zur Todsünde zu machen. Das geht soweit, daß er bei Darlegung dieses Satzes dann andere seiner Sätze, die mit demselben im Widerspruche stehen, vergißt. So z. B. poltert er im Jahre 1519, allerdings mit Unrecht, gegen die Theologen, daß sie die läßliche Sünde so klein machten; „wenn sie eine so leichte Beleidigung ist, warum wird der Gerechte kaum gerettet werden?“[3] Aber wie vereinigt er mit diesem letzten Satz seine bereits damals ausgesprochene Behauptung von der Heilsgewißheit?

Unmittelbar darauf fragt er dann:[4] „Warum werden wir gezwungen, so ernst, nicht läßlich (venialiter) oder uneigentlich, zu beten: ‚Vergib uns unsere Schulden‘?“ Und bald nachher, nach Erörterung einer Stelle des hl. Augustin darüber, schreibt er: „Es ist nicht ein leichtes Gebot, daß die göttliche Majestät uns zu beten befiehlt, wie der hl. Augustin sagt: ‚Vergib uns unsere Schulden‘. Die göttliche Majestät macht die läßliche Sünde so groß, daß es, um sie wegzunehmen, ein Gebot gibt, ihre Barmherzigkeit anzurufen, und der Mensch bildet sich in ihr (der läßlichen Sünde) Sicherheit ein![5] Wehe jenem, durch den dieses Ärgernis kommt![6] Dieses Ärgernis, möchte man meinen, komme eben durch jenen, auf den er sich beruft, den hl. Augustin.

Ist denn nach ihm jede Sünde tödlich, und nur durch Nichtzurechnung Gottes läßlich? Was lehrt Augustin? Er macht den genauen Unterschied zwischen läßlich und tödlich sündigen, und sagt: „wenn wir im Kampfe gegen die Begierlichkeit in Einigem, obwohl nicht tödlich, sondern läßlich überwunden werden, so ziehen wir uns in diesem Etwas zu, weshalb wir täglich beten: Vergib uns

[1] Fol. 153 (in c. 4): „Nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua.“ S. dazu Weim. II. 410: „peccatum veniale non natura sua, sed Dei misericordia esse tale.“ Luther wich in der Folgezeit von dieser Lehre nicht mehr ab, er führte sie im Gegenteil immer mehr aus.

[2] Weim. I, 188 (1517).

[3] Weim. II, 416.

[4] Ebds.

[5] Knaake macht aus dem Satze mit Unrecht einen Fragesatz.

[6] Ebds., S. 417.

unsere Schulden."[1] Augustin macht die genaue Unterscheidung zwischen läßlichen oder täglichen Sünden,[2] die durch das Gebet: Vergib uns unsere Schulden, oder durch Werke der Barmherzigkeit ausgelöscht werden, und Todsünden, welche zu tilgen die Buße hinzutreten müsse. Davon, daß die läßlichen Sünden nur durch Nicht-Zurechnung Gottes läßlich sind, ist bei ihm nie die Rede. Er ruft den Täuflingen zu, daß sie ihr Leben nicht ohne Sünde führen werden; aber es sind läßliche Sünden, die das Gebet des Herrn auslöscht; sie mögen sich vor den schweren hüten, welche von Christus trennen.[3]

Damit im Zusammenhange steht, daß es kein Verdienst gibt, was Luther schon im Jahre 1515 ausspricht,[4] und daß in jedem guten Werke Sünde, ja Todsünde ist, welche Gott wegen Christus nur als läßlich anrechnet. Auch die guten Werke sind ungerecht und Sünde.[5]

[1] Cont. Jul., II, c. 10, n. 33: „In hoc bello (cum concupiscentia) laborantes, quamdiu tentatio est vita humana super terram, non ideo sine peccato non sumus, quia hoc, quod eo modo peccatum dicitur, operatur in membris repugnans legi mentis, etiam non sibi ad illicita non consentientibus nobis (quantum enim ad nos attinet, sine peccato semper essemus, donec sanaretur hoc malum, si ei nunquam consentiremus ad malum); sed in quibus ab illo rebellante, etsi non lethaliter, sed venialiter tamen vincimur, in his contrahimus, unde quotidie dicamus: Dimitte nobis debita nostra." S. dazu Enchiridion, c. 71.

[2] Es sind meist subreptiones, und nach Augustin die peccata justorum, denn „saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum." Die Gerechten sind justi, obwohl sie „sine peccato non fuerunt". De nat. et gratia, c. 38, n. 54. Er unterscheidet genau die peccata quotidiana von den mortifera. Tr. 26 in Ioann., n. 11. Ausführlich Sermo 9, n. 18, wo er darlegt, wie leicht man in läßliche Sünden fällt, die durch ihre Menge, nicht durch ihre Größe erschrecken.

[3] De symb., I, c. 7, n. 14: „Non vobis dico, quia sine peccato hic vivetis: sed sunt venialia, sine quibus vita ista non est. Propter omnia peccata baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? Dimitte nobis debita nostra. Semel abluimur baptismate, quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere, pro quibus necesse est, ut a Christi corpore separemini." Dafür muß man Buße tun; „si levia peccata essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret," weil sie nicht von Christus trennen.

[4] Fol. 153. Siehe dazu unten Absatz D.

[5] So schon 1515, Römerbrief fol. 153: „Quia etiam bona opera, quia renitente fomite et sensualitate non tanta fiunt intensione et puritate, quantam lex requirit, cum non ex totis viribus fiant, sed tantum viribus spiritus, repugnantibus viribus carnis: idcirco enim bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret. Fit ergo veniale per misericordiam non-imputantis, propter fidem et gemitum pro ista imperfectione in Christo suscepta. Stultus itaque nimis est, qui ex operibus suis sese iustum putat haben-

Die Begierlichkeit, welche nach Luther immer schuldbar und die bleibende Sünde ist, spielt ja in der Verrichtung der besten Werke mit.[1] Er geht hierin so weit, daß er schon 1517 die Schriftstelle Psalm 50, 11: „Wende ab dein Antlitz von meinen Sünden" fälscht, indem er auslegt: „Das ist: ‚Hab nicht gestrenge Acht auf meine Werke, denn sie sind alle Sünde, so du sie in dein Angesicht und Gericht setzest'."[2] Ist doch nach ihm die Begierlichkeit schon deshalb, weil sie gegen Gottes Gesetz streitet, ohne daß von Einwilligung die Rede ist, Sünde, wie wir bereits gesehen haben. Luthers Grundsatz ist: „Der Getaufte und der Büßende bleiben in der Krankheit der Begierlichkeit, die gegen das Gesetz ist: ‚du sollst nicht begehren', und sie wäre tödlich, außer der barmherzige Gott rechnete sie nicht an wegen der angefangenen Heilung."[3] Hiemit hat Luther zugleich den Grund gelegt zur Aufhebung der Unterscheidung der Werke; denn wenn der Gerechte in jedem guten Werke tödlich sündigt, ja, wenn die Werke geradezu Sünde sind, so werden sie gleichgültig und alle gleich. Allerdings verwahrt er sich zu Zeiten wieder dagegen, wie es ihm eben beliebt und wie es seine Methode ist.

Da es ferner selten geschieht, daß in den guten Akten nicht widerstreitende Begierden mitspielen, indem ja, wie der hl. Augustin sagt, jene Vollkommenheit, welcher nichts hinzuzufügen ist, erst in jener Welt zu erwarten ist, und dasjenige, was mangelt, ex vitio est,[4] d. h. aus dem Zunder, aus der Wurzel der Sünde,[5] aus jenen Begierden, die nach

dum, cum si iudicio Dei afferantur, peccata sint et inveniantur . . . Non potest intus, sine misericordia Dei, iustus esse, cum sit fomite corruptus; ideo invenietur iniquitas eius in iustitia eius, i. e., quod etiam opera ipsa bona iniusta sint et peccatum."

[1] So sagt er bereits in seiner Psalmenerklärung, Weim. III, 439: „In omni opere bono vix deest caro in aliquo." Er wußte dies aus seiner Erfahrung. Ich finde aber nicht, daß er damals dies anders verstanden hätte, als Augustin oder ein anderer gesunder Theologe.

[2] Weim. I, 190. Er erklärt daselbst auch: „All unser Werk geschehen in Sünde, darin wir geboren sind."

[3] Römerbrief, c. 14, fol. 284: „Baptizatus aut poenitens manet in infirmitate concupiscentiae, quae tamen est contra legem: ‚non concupisces', et utique mortalis, nisi Deus misericors non imputaret propter incoeptam curationem."

[4] Ep. 167 (ad Hieronymum), c. 4, n. 15: „Virtus est caritas, qua id, quod diligendum est, diligitur. Haec in aliis maior, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero, quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet, ex vitio est . . . Videt itaque, qui recte videt, unde et quando et ubi speranda sit illa perfectio, cui non sit quod adiici possit."

[5] Ibid. c. 3, n. 10.

ihm zwar vitia genannt werden, aber nicht Sünden sind, wenn der Geist ihnen nicht folgt:[1] so gibt es nach Luther, der die Begierlichkeit mit der Erbsünde identifiziert, und schon im Begehren gegen das Gesetz, ohne Einwilligung, eine tödliche Sünde sieht, nicht einen Akt, in dem nicht an sich eine Todsünde wäre; man sündigt mit jedem Akt, der aus uns ist.

Man sündigt mit der Reue, da ja nach ihm, wie wir oben gesehen, eine Reue rein um Gottes willen nicht existiert, sondern nur solche aus Furcht vor Strafe, aus Hoffnung auf Lohn; die Begierlichkeit ist also gerade bei ihr sehr tätig. Man sündigt mit der Liebe, aus denselben Gründen.[2] Man sündigt, wenn man das Seinige tut, denn gerade in dem Seinigen sieht Luther die Begierlichkeit, d. i. die Erbsünde.[3] Man sündigt, und zwar, wie immer vorausgesetzt wird, schlechthin schwer, in allen Akten gegenüber Gott; denn überall finden sich Begierlichkeit und Begierden gegen Gott.

Damit wird das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott aufgehoben, es bleibt nichts übrig, als sich offerieren zur Hölle. Der Haß gegen sich, sagt in der Tat Luther, soll so groß sein, daß man mit vollem Affekt wünsche, daß wir verloren und verdammt würden, bereit, nie gerettet zu werden u. s. w., was er schon im Jahre 1516 ausspricht.[4] Wie die Verdammten deshalb so strenge

---

[1] Cont. Jul., II, c. 3, n. 7. S. oben I[1] 464; I[2] 486. S. Op. imp. cont. Jul. IV, c. 41: „Excessus proinde libidinis in peccato est; sed etiam impulsus in vitio". Und er erklärt vorher: „Urget et compellit hominem facere malum, si ei non resistatur".

[2] S. über Reue und Liebe, Paragraph 5, Absatz E.

[3] So im Jahre 1516: „Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit." S. dazu unten Unterabteilung d von Absatz C, und Weim. I, 148.

[4] In dem Römerbrief, c. 9, fol. 214 b; c. 9, fol. 216—218. Fol. 218 schreibt er: „Idcirco illi periculosissime de bono disputant ex philosophia deducto, cum Deus illud verterit in malum. Quia, esti cuncta valde bona sint, tamen nobis nulla bona sunt; et si nulla ullo modo mala sint, tamen nobis omnia mala sunt. Et hoc totum, quia peccatum habemus; ideo oportet fugere bona et assumere mala, et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri et optare, nos perdi et damnari. Quia sicut agit qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet. Qui odit enim, non ficte, sed serio cupit perdere et occidere et damnare eum quem odit. Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus, propter Deum et justitiam eius, iam vere satis fecimus justitiae eius, et miserebitur atque liberabit nos. Si enim nos ipsos iudicaverimus, utique non a Domino iudicaremur. Tales enim

gepeinigt werden, weil sie nicht verdammt sein wollen und sich nicht zu diesem Willen Gottes resignieren, was sie ohne Gnade nicht können, so scheint auch das die Pein des Fegefeuers zu sein, daß die Seelen mit unvollkommener Liebe einen Schrecken vor dieser Resignation besitzen, bis sie diese Resignation machen und zur Trennung von Gott zustimmen.[1] Hat sich doch Christus selbst am Kreuze wirklich und wahrhaft für uns zur ewigen Verdammnis Gott dargebracht, und seine menschliche Natur hielt sich nicht anders, als ein Mensch, der für ewig zur Hölle verdammt wird.[2]

Das Entsetzen (horror) vor der Sünde, die Furcht vor dem Tode, der Schauder vor dem ewigen Gerichte gehören zur prudentia carnis, zur Klugheit des Fleisches.[3] Allerdings spielen in diese mehr als krankhafte, schauerliche Theologie bereits andere Gedanken mit hinein; allein der erste Grund ist dieser, daß der Mensch wegen der Erbsünde, die in der Taufe nicht weggenommen wird, immer Sünder, in allem Sünder bleibt, ja an sich gerade wie vor der Taufe, und deshalb kein Recht auf den Himmel, nur Recht auf die Hölle besitzt. Was Luther von der reinen Liebe sagt, beruht nur auf dem mißverstandenen Tauler.[4]

---

solum id quaerunt, ut culpam diluant et gratiam Dei offensi reconcilient, regnum non quaerunt, parati nunquam salvari, libenter damnari volunt, sed cum gratia prius placati Dei, poenam non metuunt, sed tantum offensam Dei." Luther kommt hierin nicht bloß mit Späteren, sondern auch mit Pelagius überein, welcher In Gal., c. 5, schreibt: „Si ergo volumus dilectionem habere, primo Deum plus quam nostras animas diligamus, quod inde probatur, si propter Deum etiam salutem nostram et ipsas animas contemnamus." Zimmer, Pelagius in Irland, S. 356, führt dazu keine Variante an. S. die Stelle in Opp. S. Aug., t. XII, 408 (ed. Antverpiae 1703).

[1] Ibid. fol. 216b: „. . . donec eam (resignationem) faciant, et consentiant esse anathema a Deo." Später verwarf er das Fegefeuer ganz. Wie er es braucht!

[2] Fol. 217: „Realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis, et humana natura non aliter se habuit, quam homo aeternaliter damnandus ad infernum." *Wir wissen, wie Luther später diese haarsträubende, blasphemische Lehre breit drückte. Noch mehr freilich Calvin.*

[3] Ibid., fol. 199. Natürlich mußte Luther infolge davon auch das Gebot: „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst," ganz anders auslegen, als es die Kirche bisher getan hat, da man ja sich nur hassen darf. Luther tat es auch fol. 217, und besonders fol. 286b, 287. Das Gebot will nach ihm besagen: Dich mußt Du hassen, damit Du den Nächsten allein liebest: „curvus es totus in te, et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere, et oblitus tui solum proximum diligas." Wir wissen bereits, wie Luther und die Seinen dieser Auslegung nachgekommen sind, indem sie nur sich liebten, den Nächsten, die Papisten, aber haßten als die Teufel!

[4] Luther kannte damals bereits Tauler; er zitiert ihn fol. 208: „de ista patientia Dei et sufferentia vide Taulerum, qui prae caeteris hanc materiam

Aber wie stimmt dazu, daß der Mensch trotzdem wünschen soll, ein justificandus im Himmel zu werden, und daß er deshalb im Vertrauen oder Glauben die Gerechtigkeit Christi hienieden ergreifen soll, damit ihm die Sünde nicht angerechnet werde? Und was ist dieses Vertrauen, dieser Glaube? Trotzdem beide Gaben Gottes sind, so sind doch vertrauen und glauben unsere vitalen Akte, soll die Gerechtigkeit Christi anders uns zu teil werden. Muß nicht ich Christus im Vertrauen oder Glauben ergreifen? Sonst wird ja der Glaube, das Vertrauen gerechtfertigt, nicht ich.[1] Dadurch wird aber wieder alles wankend; denn wenn ich dabei im Spiele bin, dann ist schon wieder die Begierlichkeit, mithin nach Luther die Sünde da, die in jedem guten Werke, in jedem guten Akte ist.

Doch, ein vitaler Akt im Heilswerk ist nach Luther ebenso wenig möglich, wie die sogenannten actus eliciti.[2] Der Glaubensakt ist nicht bloß ein Akt des Intellekts, er ist auch ein Willensakt. Wenn ich vertraue, ich glaube, so setzen diese Akte das Wahlvermögen voraus, auch unter der motio Dei, unter der Einwirkung, Bewegung Gottes. Gibt es aber im Heilswerk ein Wahlvermögen? Ja wohl, antwortete Luther noch in seinen Glossen zu den Sentenzen und im letzten Teil seiner Psalmenerklärung.[3] Der Mensch ist verantwortlich, weil er die an-

praeclare ad lucem dedit in lingua teutonica." Dieses Zitat fällt in die Zeit vor Mitte 1516. Obige Aussprüche haben teilweise ihr Fundament in Tauler, welcher aber von Luther durchweg mißverstanden wurde. Beide standen auf einem ganz verschiedenen Standpunkt, beide hatten einen verschiedenen Ausgangs- und Endpunkt. Dazu kam noch Luthers Lehre von der absoluten Prädestination, die bereits in seinem Römerbrief eine bedeutende Stelle einnimmt.

[1] S. darüber unten Paragraph 5, Absatz D.

[2] Römerbrief, fol. 255 b. Da er die actus eliciti nur in dem Sinne kannte, welchen die Nominalisten ihnen unterlegten: eliciti vor der Gnade, so staunt man nicht, daß Luther sie verwarf.

[3] Glossen zu den Sentenzen, Weim. IX, 71: „Nam utique verum est, si impossibile est ipsum (liberum arbitrium) ad bonum per se surgere, necessario per se vertitur ad malum, aut saltem manet sub malo, si non ipsum eligat. Verumtamen quia deus semper praesto est, nec ideo liberum arbitrium damnatur, quia non habet gratiam aut habere non potest, sed quia oblatam et exhibitam non acceptat vel acceptam non custodit et non comitatur ducem gratiam, sed retrocedit et stat rebelle ipsa progredi volente. Sicut in beatis non ideo est beatitudo, quia habent gratiam praecise, sed quia eam acceptant et consentiunt eam habere. Verum notandum est, quod sicut ad bonum principalitas est gratiae, ita ad malum principalitas est voluntatis, concomitante hic infirmitate, illic voluntate." Psalmenerklärung zu 118, 109 (Weim. IV, 295, 34): „Hec est oratio Scripture propria („Anima mea in manibus meis semper"): Anima mea

gebotene Gnade, wie er sagt, annehmen und verwerfen kann. In seinem Römerbrief dagegen ists anders, denn da stand sein Wille bereits unter der Botmäßigkeit der „unbesiegbaren Begierlichkeit". Wie diese bewirkt, daß die Erfüllung des Gesetzes unmöglich wird, was wir bereits gehört haben, so bewirkt sie auch, daß es kein Wahlvermögen zum Guten und dasselbe zu tun gibt. Luther spricht beides im Zusammenhange aus.[1] Er sagt ferner: das Wahlvermögen habe außer der Gnade durchaus kein Vermögen zur Gerechtigkeit, sondern sei notwendig (necessario) in Sünden. Nachdem der Wille aber die Gnade erhalten, sei er eigentlich frei, wenigstens in bezug auf das Heil.[2] Er zitiert hiefür eine Stelle Augustins,[3] die nachher in allen möglichen Variationen, besonders als servum arbitrium, bei ihm wiederkehrt. Sowohl diese, als auch andere Stellen aus dem hl. Augustin, die Luther anführt, um die Unfreiheit des Willens zu erweisen, beweisen gegen ihn; entweder reißt er sie aus dem Zusammenhange und verstümmelt sie, oder er fälscht den Sinn. Hier mögen nur einige Andeutungen genügen.

---

est in potestate mea, et in libertate arbitrii possum eam perdere vel salvare, eligendo vel reprobando legem tuam, quod dicit: licet ego sim liber ad utrumque, tamen legem tuam non sum oblitus. Et hec glossa melior est." Vgl. auch Luthers Gloſſen zu Anſelms Opuscula, Weim. IX, 112, 34: „Homo a rectitudine nulla violentia aliena, nisi (nicht viri) volens potest averti; a peccato autem nullo nisi deo gratiam dante recuperare rectitudinem [potest]: a libertate et potestate nec ab alio nec a se potest privari."

[1] Zum Römerbrief 8, 3, fol. 193: „nam quod impossibile erat legi", ſchreibt er: „Ubi nunc est liberum arbitrium? . . . Ego si dicerem impossibilia nobis praecepta, maledicerer. Nunc apostolus dicit, impossibile fuisse legi, peccatum damnare, immo ipsam infirmitatem per carnem. Hoc est, quod supra saepius dixi, simpliciter esse impossibile legem implere ex nobis." Aber deshalb hat uns Gott nicht impossibilia auferlegt. Die Kirche ſagt ebenfalls, daß wir aus uns das Geſetz nicht erfüllen können; aber nach ihr vermögen wir es mit der Gnade. Dies ſagte Luther ſelbſt auch fol. 100. S. oben I[1] 414. Nun aber ſchreibt er: nein, Chriſtus hat es für uns erfüllt; uns iſt es überhaupt unmöglich, dasſelbe zu erfüllen. Vgl. unten Paragraph 5, Abſatz E, Unterabtlg. c.

[2] Fol. 212 b.: „Liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad iustitiam, sed necessario est in peccatis. Ideo recte B. Augustinus ipsum appellat (lib. contra Julianum) ‚servum potius quam liberum arbitrium'. Habita autem gratia proprie factum est liberum, saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, sed respectu eorum quae in potestate sua sunt et se inferioria, sed non supra se, cum sit captivum in peccatis, et tunc non possit bonum eligere secundum Deum." Nach Erl. 25, 73, ſind die „se inferioria": Kühe und Pferde, Geld und Gut.

[3] Cont. Jul., II, c. 8, n. 23. S. oben I[1] 32.

Wie oft führen er und Seinesgleichen die Worte Auguſtins an: „aber auch das Wahlvermögen dient zu nichts, als zur Sünde“;[1] ſie unterdrücken aber den folgenden Bedingungsſatz:[2] „wenn der Weg der Wahrheit verborgen iſt; ja, wenn das, was zu tun und zu benützen ſei, gleichwohl angefangen hat, nicht verborgen zu ſein: erfreut es nicht oder wird es nicht geliebt, ſo handelt man nicht, es wird nicht angenommen, noch lebt man gut.“ Nach Luther iſt das Wahlvermögen tot — liberum arbitrium est mortuum — wie er ſpäter ganz konſequent nach ſeiner erſten Lehre ſchreibt; er beruft ſich dabei auf Auguſtin.[3] Nach dieſem aber „iſt das Wahlvermögen durch die Sünde Adams nicht verloren gegangen, ſondern es iſt in jenen Menſchen, die Sklaven des Teufels ſind, vermögend zum Sündigen, nicht aber zum guten und frommen Leben, außer der Wille ſelbſt werde durch die Gnade Gottes befreit und zu allem Guten in Handlung, Rede und Gedanken unterſtützt.“[4] In den Sündern wird der freie Wille „von der Luſt, von der Begierlichkeit unterjocht, die ihn als Sklaven hält; denn von wem jemand beſiegt wird, deſſen Knecht iſt er auch geworden.“[5]

Der hl. Auguſtin beſchreibt hier den Zuſtand, in welchem ſich Luther befand, als durch ſeine Schuld die Begierlichkeit in ihm immer mehr überhand nahm, bis er ſie als unbeſiegbar erklärte. Sein Wille mit dem Wahlvermögen war von ihr völlig gefangen, und zwar derartig, daß er, weil unvermögend, ſich ſittlich empor zu arbeiten, als Ausflucht die zugerechnete Gerechtigkeit Chriſti annehmen mußte. Es ſind hohle

---

[1] De spir. et lit., c. 3, n. 5: „nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet.“

[2] „Si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo utendum est, coeperit non latere: nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur.“

[3] Weim. I, 360, ad an. 1520. S. zu dieſer unſinnigen Lehre, die er ſchon früher ausſpricht, unten, Paragraph 5.

[4] Cont. duas epp. Pelagian., II, c. 5, n. 9: „Peccato Adae arbitrium liberum periisse, non dicimus; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.“

[5] Op. imperf., I, c. 107: „Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat praecepta per legem, verum etiam donat per Spiritum charitatem, cuius delectatione vincatur delectatio peccati: alioquin (delectatio) perseverat invicta et servum suum tenet. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est“ (2 Pet., 2, 19).

Phraſen, Ausreden, wenn er von der nach der Rechtfertigung erworbenen Freiheit ſpricht. Die uns äußerliche, fremde Gerechtigkeit Chriſti, die nach ihm nur ein Schanddeckel iſt, wie wir alsbald ſehen werden, ſoll unſeren Willen innerlich umwandeln!

Wenn nämlich der Wille bei der Rechtfertigung nicht mit im Spiele iſt (wie Luther lehrt), wenn er da nicht will, dann will er nie mehr. Wann ſollte er frei werden? Denn wenn ſich der Wille gegenüber der Rechtfertigung rein paſſiv verhält, wie Luther lehren muß, dann erhält er die Gnade nie, da Zuſtimmen ein vitaler Akt iſt, den Luther verwirft, und ohne Zuſtimmung der Menſch die Gnade nicht erhalten kann, wie Auguſtin lehrt.[1] Die Gerechtigkeit Gottes kann in uns nicht ſein ohne unſeren Willen; Gott macht uns nicht gerecht ohne uns.[2]

Luther beruft ſich zwar immer auf Auguſtin; aber er hat bei ihm nie auf den Zuſammenhang, er hat nur auf die Worte geachtet. Auguſtin ſpricht das einemal von jenem guten Werke, welches zur Gerechtigkeit, zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben vermögend iſt, welches Werk der Menſch nicht wirken kann ohne die Erkenntnis der Wahrheit, die durch den Glauben iſt, und ohne die Liebe. Damit in Übereinſtimmung ſpricht er das anderemal nicht von der Wahlfreiheit ſchlechthin, ſondern von der Freiheit oder dem Vermögen zu den Heilsakten. Nicht jene, ſondern dieſe iſt dem Menſchen durch die Sünde verloren gegangen.

Nach Luther, welcher als Occamiſt mit dem Übernatürlichen immer auf geſpanntem Fuße lebte, wurde die Wahlfreiheit durch die Sünde ſchlechthin vernichtet. Scheinbar polemiſiert er zwar nur gegen die Behauptung, als habe der Menſch auch ohne die Gnade das Vermögen des Heils, ſo daß für die Sphäre außerhalb desſelben die Möglichkeit,

[1] De spir. et lit. c. 34, n. 60: „Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos. Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est. Quae res non solum non infirmat, quod dictum est: ‚Quid enim habes, quod non accepisti'? verum etiam confirmat. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo. Ac per hoc, quid habeat et quid accipiat, Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est". Wie wir im 5. Paragraph, Abſatz D, ſehen werden, kehrt dieſe Frage betreffs des Glaubens wieder, und ſie wird für Luther verhängnisvoll.

[2] Sermo 169, c. 11, n. 13: „Esse potest justitia Dei sine voluntate tua; sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam. . . . Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem".

ſittliche Tugenden zu erwerben und zu üben, ſtehen bleibe, wie dies auch ſein Ordenslehrer, Ägyd von Rom, zugibt.[1] Allein, wir haben im Vorausgehenden bereits geſehen, daß dieſe Möglichkeit von Luther ausgeſchloſſen wird; der Wille ſteht ihm zufolge unter der Botmäßigkeit der unbezähmbaren Begierlichkeit ſowohl in dem einen, wie in dem anderen Falle. Luther kennt nur eine Wahlfreiheit, die natürliche; dieſe kann aber nach der Auffaſſung von Luther in bezug auf das Heil niemals mittätig werden, weil ſie ohne Erhöhung, die er nicht annahm, in keinem Verhältnis zum Heile ſteht.

Es zeigt ſich ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Auguſtin und Luther. „Wenn der Apoſtel (Phil. 2, 12) ſchreibt," lehrt erſterer, „Gott ſei es, der in uns Wollen und Vollbringen wirkt, ſo darf man deshalb nicht meinen, das Wahlvermögen ſei weggenommen."[2] Im Gegenteil, „beides (glauben und gut handeln) iſt unſer wegen der Freiheit des Willens; und beides iſt uns trotzdem gegeben durch den Geiſt des Glaubens und der Liebe. Beides (glauben und wollen) iſt Gottes, weil er den Willen vorbereitet; und beides iſt unſer, weil es nicht geſchieht, außer wir wollen."[3] Der Wille iſt nicht Führer, aber er folgt auf dem Fuße.[4] „Wer wird gezogen, wenn er bereits wollte? Und doch kommt niemand, außer er wolle. Er wird alſo auf wunderbare Weiſe gezogen, damit er wolle, und zwar von demjenigen, der es verſteht, inwendig in den Herzen der Menſchen ſelbſt zu wirken, nicht, auf daß die Menſchen, was nicht möglich iſt, ohne zu wollen, glauben, ſondern daß ſie Wollende aus Nichtwollenden würden",[5] oder wie er ein andermal ſchreibt: „dem Nicht-

[1] In 2. Sent., dist. 27, a. 1, qu. 3: „Licet proprie non sint virtutes sine gratia, quia non possunt sine ea nos perducere ad ultimum bonum, quod est omnis boni bonum: possunt tamen habere aliquem modum virtutis, inquantum inducunt in aliquem finem intermedium, ut temperantia, etiam in infidelibus, qui sine fide Deo placere non possunt. Ducit tamen eos prefata virtus ad hunc finem, qui est refrenare concupiscentias carnis; tamen nisi hic finis ultimus ordinatur ad ultimum finem, rationem vere virtutis habere non potest." Das letzte Ende iſt eben Gott, wie er in ſich ſelbſt iſt.

[2] De gratia et lib. arbitrio, c. 9, n. 21.

[3] Retract. I, c. 23, n. 2, 3.

[4] Auguſtin, ep. 186, c. 3, n. 10: „voluntate comitante, non ducente; pedisequa, non praevia". So auch Thomas in 4. Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, qu. 2, ad 2: „Voluntas nostra est pedisequa respectu gratiae gratuitae et respectu gratum facientis, et non praevia, nec causa". Ebenſo Ägyd von Rom, in 2. Sent., dist. 26, a. 2, dub. ad qu. 3.

[5] Cont. duas epp. Pelag. I, c. 19, n. 37: „... ut volentes ex nolentibus fiant".

wollenden kommt die Gnade zuvor, damit er wolle, dem Wollenden folgt sie, damit er nicht umsonst wolle."[1] Die Kirche lehrt nichts anderes,[2] und die Scholastiker aller Schattierungen, besonders aber die des 13. Jahrhunderts, wichen hierin kein Haar breit von der Lehre der Kirche und des hl. Augustin ab. Nach ihnen ändert Gott innerlich den Willen um, so daß er will, was Gott will, daß er wolle; das geschieht ohne Zwang, denn Gott ist uns innerlicher, als wir uns selbst sind.[3] Die Rechtfertigung ist unverdient, und doch muß der Wille zustimmen; er tut dies aber nur unter dem besonderen Einflusse Gottes.

Luther hatte davon keinen Begriff, weil keine Erfahrung, so sehr er sonst auf seine Erfahrung pocht. Irrigerweise äußert er sich, wie bereits bemerkt, unter Berufung auf eine völlig falsch[4] zitierte Stelle Augustins geradezu, daß Gott nolentes et reluctantes bekehre; er behauptet, daß „der Wille oder das Wahlvermögen auch unter der Gnade sündigt und gegen die Gnade wütet (insanit), wie wir alle gezwungen sind, zu fühlen, wie der Apostel und alle Heiligen klagen".[5] Ja, von diesem Wüten des Willens gegen die Gnade hatte Luther allerdings seine individuelle, selbstverschuldete Erfahrung, die ihm natürlich auch blieb, als er wähnte, im Glauben gerechtfertigt zu sein. Schon seit Jahren ein Sklave der Begierlichkeit, fühlte er nur mehr, wie sein „Wahlvermögen und die Klugheit des Fleisches mit aller Macht gegen den Geist und Gottes Gesetz begehren".[6] Versucht werden und

Die Behauptung Luthers (Weim. VII, 147) Augustin lehre Cont. epp. Pelagii „quod nolentes Deus convertit et reluctantes" kommt bei diesem nicht vor; s. Soto, nat. et gr., lib. 1, c. 14.

[1] Enchirid., c. 32, n. 9.

[2] Das ist es, was wir oben S. 412 die Kirche in ihren Sekreten am Samstag nach dem 4. Fastensonntag und am 4. Sonntag nach Pfingsten beten hörten: Gott möge unseren widerspenstigen Willen zu sich treiben, d. h. in wollend machen, ihn unter Wahrung der Freiheit umändern.

[3] Kürze halber zitiere ich nur einzelne Stellen: Alexand. Alens. parte 2, qu. 72, m. 4, n. 1; Bonaventura in 2. Sent., dist. 25, parte 2, qu. 5, und ad 1—4, dist. 37, a. 1, qu. 1; Thomas 1. 2., qu. 111, a. 2; Qu. de Malo, qu. 3, a. 3; Richard de Middleton in 2. Sent., dist. 25, a. 4, qu. 2. Dionys der Zisterzienser drückt dies im 14. Jh. also aus: „gratia inclinat actualiter ad adhaerendum Deo tamquam vitae ipsius animae; etiam inclinat in actionem vitalem animae, quae est: sponte converti ad Deum sive in Deum, et in quolibet actu tali voluntabilem, efficit, et gratia naturaliter coefficit, et Deus principaliter primo vel principalius, ut dixi." In 2. Sent. (Parisiis 1505), dist. 27—29, a. 2, fol. 80b.

[4] S. 511, Anm. 5.

[5] Ebds. Weim. VII, 147.

[6] S. ebds.

Einwilligen trafen sich bei ihm auf den Punkt. Da ist es begreiflich, daß er gezwungen war, die Freiheit zu leugnen.[1]

Mit welcher Dreistigkeit er dabei die Schriftstellen für seine Zwecke auszubeuten sucht, wie er mit dem hl. Augustin und den wenigen von ihm gekannten Scholastikern umspringt, wird sich immer mehr ergeben. Auch geht er fortwährend von falschen Voraussetzungen aus, z. B. als lehre die Theologie, man könne durch das Wahlvermögen, das sich hinrichten könne, wohin es wolle, gerechtfertigt oder selig werden, „so daß durch unsere Bestimmung, durch unsere Wahl das Heil Einem zu teil würde oder nicht, wie er es einst verstanden habe".[2] Wenn dieser Satz in dem von Luther beharrlich allen Theologen und nachher der Kirche unterlegten Sinn genommen wird, als genüge der Wille für sich allein, das Heil zu erlangen oder gerettet zu werden, so ist der Sinn falsch und gegen die kirchliche Lehre. Wird er in dem Sinne aufgefaßt, als sei die conditio sine qua non für unser Heil die Gnade, welche aber der freie Wille annehmen oder verwerfen, gut oder schlecht gebrauchen kann, so ist er richtig und kirchliche Lehre, die, wie wir gesehen, Luther selbst früher ausgesprochen hat.

Sagt doch der hl. Augustin: „Gott hat dem Menschen das Wahlvermögen gegeben, ohne welches weder schlecht noch gut gelebt wird"; „das Gesetz wird nur mit dem freien Willen erfüllt." „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, aber nicht so, daß er ihnen den freien Willen nimmt, den sie entweder gut oder schlecht gebrauchen können, weshalb sie einst ganz gerecht gerichtet werden."[3] Das stimmt zur hl. Schrift, wo von der Verantwortlichkeit der einzelnen und demgemäß vom Gerichte die Rede ist, das ohne die Willensfreiheit keinen Sinn hat.

Ich übergehe hier, in wie weit Luthers Lehre von der absoluten Vorherbestimmung, die er auch im Römerbrief, und zwar im Zusammen-

---

[1] Eine charakteristische Stelle darüber findet sich aus dem Jahre 1518 in Weim. I, 485, bei Erörterung eines Ausspruches Augustins De serm. Dom. in monte, I, n. 34, aus dem Luther die Unfreiheit des Willens erschließt, während Augustin den Gegenstand völlig anders darstellt. Er legt dar, daß niemand gezwungen wird, zu fallen, es geschehe durch die Schuld des Einzelnen. Die große Schwierigkeit, der delectatio zu widerstehen, komme daher, daß der Mensch, ihr zustimmend, nach und nach ein Gewohnheitssünder und infolge davon ein Sklave der Sünde wird.

[2] Römerbrief, fol. 210 b f. Er handelt dort über die necessitas consequentis, was er ganz falsch versteht.

[3] De spir. et lit., c. 5; 30; 34.

hang mit der Unfreiheit des Willens, behandelt,[1] mitspielt; erwähne auch nur kurz, daß er bereits im Römerbrief[2] den irrigen, jedenfalls leicht mißdeutbaren Satz gebrauchte, wir seien nicht integri in naturalibus. Er hat zwar die Verwüstung der Natur damals noch nicht in jenem schrecklichen Maße angenommen, wie später, gleichwie auch sein Determinismus erst allmählich schärfer und ärger wird; aber im wesentlichen steht er schon jetzt auf dem späteren Standpunkt.[3] Da er, weil Occamist,[4] die Notwendigkeit der übernatürlichen Habitus nie einsah, so daß er sie schließlich von seinem „Systeme" in Übereinstimmung mit seinem Innern ausschloß und eine eingegossene Gerechtigkeit als Qualität verwarf, so konnte er auch die Urgerechtigkeit nicht als etwas Übernatürliches, superadditum, Eingegossenes ansehen, sie gehörte nach ihm zur Natur Adams. Als dieser sie durch die Sünde verlor, blieb er nach dieser Anschauung natürlich nicht mehr ganz in Besitz seiner ursprünglichen Natur.

Betrachtet man den Menschen, wie ihn Luther auf grund seiner selbstverschuldeten Erfahrung darstellt, mit seiner unüberwindlichen Begierlichkeit, so daß er das Gesetz nicht erfüllen, und schließlich nichts mehr als seufzen kann; bedenkt man, daß Luther gezwungen war, die Begierlichkeit mit der Erbsünde zu identifizieren, die auf Erden ebenso wenig weggenommen wird, als die Begierlichkeit; nimmt man hinzu, daß infolge davon jede Sünde Todsünde, und in jedem Werke Sünde, schwere Sünde ist, daß der Wille, weil unter dem Joche der unbesiegbaren Begierlichkeit, nichts vermag, ja gar nicht frei ist: so begreift man, wie die Rechtfertigung sich in ein bloßes äußeres Zudecken des Elendes auflösen mußte. Von einem innerlich gerecht werden, von einer Durchdringung der Seele durch die Gnade, kurz, wie früher bereits bemerkt wurde, von einer Rechtfertigung konnte keine Rede mehr sein.

[1] Fol. 210b; 224b.

[2] Fol. 193.

[3] S. unten Absatz C. Es ist geradezu haarsträubend, wenn er später, im Jahre 1535, in seinem Kommentar zum Galaterbrief (I, 255) schreibt: „Ich sage, daß die geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien beide, im Menschen und in den Teufeln, also daß da nichts anderes ist, denn ein verderbter Verstand, und ein solcher Wille, der Gott aller Dinge feind und wider ist, der auf nichts anderes denkt noch trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und wider ist." Also, der gefallene Mensch ist gleich dem Teufel! Luther fährt dann fort: „Alles, was in unserm Willen ist, das ist böse, und alles, was in unserm Verstande ist, das ist nur eitel Irrtum und Blindheit. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts anderes, denn eitel Finsternis, Irrtum, Bosheit, verkehrten bösen Willen und Unverstand." Vgl. dazu Erl. 15, 199, usw.

[4] S. unten Absatz D.

Luthers Innere ließ keine eingegossene, heiligmachende Gnade als eine Wirkung Gottes zu, die uns reinigt, heilt, erhebt, kurz, die ein neues Lebens- und Tätigkeitsprinzip in der Seele wird. Seebergs Behauptung, Luther habe die gratia infusa verworfen „als einen inhaltsleeren Begriff, nicht weil sie Gott zu viel, sondern weil sie ihm zu wenig beilegte",[1] ist ebenso haltlos, wie die Entdeckung Dieckhoffs, dem Wittenberger Reformator sei die von der Kirche zur Sündenvergebung geforderte Reue zu gering gewesen.[2]

Schon seine Behauptung von der Unfreiheit des Willens macht die Annahme unmöglich, daß Gottes Gerechtigkeit uns innerlich werde,[3] abgesehen von der bleibenden Erbsünde, die nach Luther vergeht im Verhältnisse zum Vergehen der Begierlichkeit, mit der sie eins ist, mithin nach und nach, doch in diesem Leben nie ganz. Deshalb werde mit der Rechtfertigung hier nur der Anfang gemacht. Wir bleiben, sagt er, immer Kranke, nur in der Hoffnung sind wir Gesunde, oder vielmehr Gesundgemachte, d. h. Gesundwerdende.[4] Wir sind hier nie Gerechtfertigte, sondern immer zu Rechtfertigende. Weil wir immer in der Sünde sind, sind wir immer in der Rechtfertigung.[5]

In den Anfang der Rechtfertigung tritt der Sünder nach Luther, wenn er nach einem mächtigen Stoßseufzer über sein Elend und Inneres, vertrauend hinter der Gerechtigkeit Christi (unter die Flügel der Henne), wie hinter einer spanischen Wand[6] sich verkriecht. „All unser Gut ist uns äußerlich, und jenes Gut ist Christus . . . Auch die Heiligen

[1] Lehrbuch der Dogmengesch., II, 249, Anm. 1. Seeberg, den ich sonst wegen seiner Gelehrsamkeit hochachte, hat in seinen Lutherstudien nicht die Unparteilichkeit bewahrt und bedient sich zu oft inhaltsleerer Phrasen. So ist auch seine Behauptung, die heiligmachende Gnade lege Gott zu wenig bei, so unverständig — wenigstens erscheint sie mir so —, daß ich sie nicht verstehe. Ich fordere also Seeberg auf, sich näher zu erklären und seinen Satz zu erweisen, nicht mit Phrasen, sondern mit Begriffen.

[2] Der Ablaßstreit (1886), 171. Dazu s. Paulus, Johann Tetzel (1889), 105 ff., 110 ff. S. dazu weiter unten.

[3] S. dazu oben S. 510, Anm. 2, die Stelle aus Sermo 169 des hl. Augustin.

[4] Römerbrief, fol. 188 b: „revera aegroti, sed inchoative et in spe sani seu potius sanificati, i. e. sanifientes."

[5] Ebds., fol. 246: „Semper homo est in non-esse, in fieri, in esse; semper in privatione, potentia, in actu; semper in peccato, in justificatione, in justitia, i. e. semper peccator, poenitens, semper iustus".

[6] Niemand möge sich an diesem Vergleiche stoßen. Luther gebraucht einen ärgeren: „Christus muß vor Gottes Augen unser Schanddeckel sein." Weim. VII, 342 (1521), XXVIII, 759, (1529). Deckel Erl. 1², 119: „was noch unrein und unvollkommen, das gehört unter den Deckel, und unter den Schirm der Vergebung der Sünde." Ähnlich

wiſſen, daß in ihnen die Sünde ſei, die aber wegen Chriſtus bedeckt und nicht angerechnet werde".[1] „Die Gerechtigkeit Chriſti bedeckt die zu Rechtfertigenden".[2] Wenn Gott den Sünder ſehen und mit ihm ins Gericht gehen will, ſo ſieht er nicht ihn, ſondern die Wand, auf der jeweilig, nach Bedürfnis, ein anderes Bild oder Kolorit erſcheint: bald Chriſtus, wie er für alle ſein Blut vergoſſen oder die Sünden der Welt trägt, bald wie er allein das Geſetz erfüllt uſw. Der Schurke hinter der Wand mag geſündigt haben, wie viel ihm möglich war, er mag treiben, was er will: wenn er nur Vertrauen hat, daß er durch die Wand gut geſchützt und verdeckt iſt, und der Blick Gottes durch die bildlichen Darſtellungen an derſelben von ſeinem Innern, von ſeinem Treiben abgelenkt wird, ſo ſchadet ihm alles nichts; Gott verzeiht ihm ſeine Miſſetat, aber der Schalk bleibt! Das iſt die Lutherſche Rechtfertigung! Sie iſt das letzte Auskunftsmittel Desjenigen, welcher aus eigener Schuld verzweifelte, mit der Gnade Gottes je ſich ſichtlich emporarbeiten zu können.

Wenn Chriſti Gerechtigkeit uns nur äußerlich iſt, uns nur bedeckt, dann gilt von ihr, was Luther von der Mönchskappe ſagt: „Das iſt wahr, eine Kappe deckt manchen Schalk, ſie macht aber keinen fromm"; „die Kappe deckt nur die alten Schälke, und macht nicht neue Menſchen".[3] Was Luther ſchalkhaft vom Papſte ſagt, er könne alle Schalkheit treiben unter dem Namen ſeines Amtes,[4] das gilt ſo recht vom Lutherſchen Gerechtfertigten unter der ihn bedeckenden Gerechtigkeit Chriſti: unter dem Namen derſelben kann er alle Schalkheit treiben.

---

bereits 1516 (Enders, I, 60), und dann ſpäter (1525), I[1] 18. Das Beiſpiel iſt genommen vom Sprichwort: „Einer muß des andern Schanddeckel ſein," die Schande des andern tragen (Römerbrief fol. 286). S. auch Erl. 10[2] 322 und oben I[1] 217; I[2] 194.

[1] Fol. 147[b]: „Ideo recte dixi, quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus . . . Si enim solum pro praeteritis peccatis intelligendae sunt confessiones sanctorum, et in praesenti esse puros: ut quid non solum praeterita, sed etiam praesentia confitentur, nisi quod sciunt, in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari?" Fol. 150[b] erörtert er, „iustitiam dari per reputationem sine operibus, quod utique fit per non-imputationem iniustitiae. Ergo idem est dicere: ‚cui Deus reputat iustitiam', et: ‚cui Dominus non imputat peccatum', i. e. iniustitiam. Sed nulli hanc non imputat, quantumlibet operetur, nisi cui primo tectum sit peccatum (i. e. peccatum radicale, originis, naturale, quod per poenitentiam, baptismum, gemitum et timorem Dei tegitur), et remissae iniquitates, i. e. scelera seu opera."

[2] Ebdſ., fol. 188[b]: „Christi iustitia eos tegit, et eis imputatur."

[3] Erl. 46, 220, 271. In Gal., I, 369.

[4] Ebdſ. 45, 45.

Wenn Luther später denn doch häufig wiederholt, die Gnade (Gottes Gunst) *wandle* und *erneuere* den Menschen, so ist das ein leeres Wort, im Widerspruch mit seiner Grundauffassung, nur dazu angetan, Lesern und Zuhörern Sand in die Augen zu streuen. Wenn die Gnade den Sünder *wandelt*, ihn *erneut*, so kann das bei logischem Denken nur heißen, der Sünder werde gerecht, die Sünde, durch die der Mensch Sünder war, werde weggenommen; denn sonst sind „*wandeln*", „verändern", „erneuern" in diesem Zusammenhange nur inhaltsleere Wörter. Aber dann ist der Gerechtfertigte nicht zugleich gerecht und ungerecht, wie Luther seiner Grundauffassung und seinem „Systeme" gemäß sagte. Doch was kümmerten Luther Widersprüche?

Die protestantischen Theologen nehmen Luthers Grundauffassung heutzutage selbst nicht mehr an, sie gestehen offen und insgeheim zu, *daß sie falsch ist*; handelt es sich aber darum, Luthers Recht gegenüber der Kirche darzustellen, dann treten sie für diesen Lutherschen Hokuspokus ein und sie sprechen demgemäß von Luthers Kritik der katholischen Rechtfertigungslehre, gegenüber welcher (oder vielmehr dem Zerrbild derselben) die Lutherische als „evangelische" Rechtfertigungslehre ausgegeben wird, allerdings würdig der „evangelischen Reformation". Heißt man das methodisch-wissenschaftlich arbeiten?

Infolge der Identifizierung der unbesiegbaren Begierlichkeit mit der Erbsünde und der daraus entspringenden Aufhebung des Unterschiedes zwischen Todsünden und läßlichen Sünden, zwischen der Ursünde und den aktuellen Sünden, die nur Früchte, Werke des Zunders, der Erbsünde sind,[1] war Luther auch *gezwungen*, die bisherige Lehre über all das, was sich auf Sünde und Strafe bezog, umzugestalten, gerade wie auch die Lehre von der Taufe bei ihm eine andere wurde, da sie ja nicht, wie es bisher geheißen, die Erbsünde wegnimmt. Die kirchliche Lehre über das Sakrament der *Buße* und über die *Ablässe* hatte bei Luther keinen Sinn mehr. Darum sagt er im Römerbrief nach der Darlegung, daß auch nach der Taufe die Sünde in uns immer bleibe: „Derselbe Grund, wie in der Taufe, waltet ob in der Buße und in den Abläßen, ja noch viel mehr."[2] Die *Reue* mußte in seinem Gedankenkreise ebenso als fictio erscheinen, wie die Liebe. Wir erforschen immer die aktuellen Sünden, wir bereuen und beichten, büßen diese, und denken

---

[1] S. oben I[1] 451; I[2] 474.

[2] Fol. 153: „Ac eadem ratio est de poenitentia et de indulgentiis, quae de baptismo, immo multo efficacior".

nicht an die Wurzel derſelben, an die Sünde, welche in uns iſt und bleibt, noch bemühen wir uns, ſie nach und nach zu vermindern, nur mit den aktuellen Sünden beſchäftigt. Wir ſind betrogen und werden nach der Beicht ſicher, als ob wir gerechtfertigt ſeien, während wir nur zu Rechtfertigende ſind; wir wähnen, die Sünden ſeien uns abgenommen, während die Sünde da iſt. Darum iſt die öftere Beicht nur Veranlaſſung zu Rückfällen, ſie iſt zum Verderben.[1] In ſeinem Zuſtande mußte ſie ihm zur carnificina werden. Wie iſt doch dies alles ſo ungeſund, und doch ſo übereinſtimmend mit ſeinem Innern!

Auf dem Standpunkt Luthers, der nach ſeinem inneren Zuſtand ſeine unbeſiegbare Begierlichkeit mit der Erbſünde, die immer bleibt, identifizierte, angeſichts der Unfreiheit des Willens wird jede Reue überflüſſig, ſei ſie vollkommen oder unvollkommen, contritio oder attritio. Was ſoll man bereuen? Die Sünde? Ich kann ja nichts dafür, daß ich ſie habe, ich bekam ſie von Adam und weiß im vorhinein, daß ſie bleibt bis zu meinem Tode. Allerdings verhüllte Luther anfänglich, als

[1] Römerbrief, fol. 145 (wohl noch 1515): „... Unde et tanta nunc in ecclesia est recidivatio post confessiones, quia justificandos se nesciunt, sed justificatos se esse confidunt, ac ita per securitatem suam, sine omni labore diaboli, prosternuntur". Luther ſprach hier aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Erfahrung. Fol. 149: „Qui solum ad actuale peccatum respicit et de illo purgando tantum sollicitus est, cito praesumit et securus fit, quia per sacramentum et confessionem scit, sese purgari" u. ſ. w. Fol. 190: „Non ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones, quae non essent sine culpa — sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia — nisi misericordia Dei non imputaret. Non imputat autem solum iis, qui viriliter aggressi cum suis vitiis, gratiam Dei invocantes, pugnant. Quocirca, qui ad confessionem accedit, non putet se onera deponere, ut quietus vivat, sed sciat, quod onere deposito aggreditur militiam Dei, et aliud onus subit pro Deo contra diabolum et vitia sua domestica. Quod nisi sciat, cito recidivet". Aber wer hat in der Kirche den notwendigen Kampf gegen die Leidenſchaften, auch nach der Beicht, geleugnet? Hätte nur Luther ihn einſt und ſpäter geführt! Wer hat ferner gelehrt, die Begierlichkeit oder die Leidenſchaften würden nach der Beicht weggenommen? Dagegen haben Kirche und kirchliche Lehrer von jeher geleugnet, daß die Begierlichkeit oder die Leidenſchaften Sünden, ja die Sünde ſeien, die der Nicht-Anrechnung Gottes bedürften. Doch gerade das war einer von Luthers Grundirrtümern. Und ein ander Mal, fol. 269 (bereits Mitte 1516): „Et horum hominum genus hodie est et portentosissimum et copiosissimum, qui poenitentiam a Christo praedicatam in temporalia opera et externa constituerunt, quibus factis sese justos arbitrantur. Inde confessio illa frequens facta est in perniciem perditae fiduciae in semetipsum, quia non tollit, quod praesumunt." Vgl. auch Weim. IX, 104 (1516).

er angegriffen wurde, im offenen Kampfe noch vielfach seine Gedanken, er war Meister in der Verstellung: aber ein Kenner von Luthers Charakter, ein lutherfester Theologe, sollte denn doch imstande sein, den Kern von der Schale zu befreien.[1]

Daß mit Luthers Lehre der Ernst der Buße gänzlich gebrochen und die Freiheit des Sündigens begründet wurde, versteht sich von selbst. Es hat sich bei ihm gezeigt. Es mußte so bei seinen Anhängern kommen, seitdem Luther die Herrschaft über jene Menschen seiner Zeit ausübte, welche „ihr potenziertes Selbst in ihm zu erkennen glaubten", nämlich die unbesiegbare Begierlichkeit.[2] Wir wissen bereits aus dem zweiten Abschnitt, wohin diese unbesiegbare Begierlichkeit Luther und die zu ihm abgefallenen Priester und Ordensleute führte.

Luthers erstes, aus seiner selbstverschuldeten Erfahrung gewonnenes Prinzip: „die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, sie ist die bleibende Erbsünde", hatte unvermeidlich zahllose Widersprüche, sei es bei Luther mit sich selbst, sei es mit der gesunden Vernunft, mit der hl. Schrift, mit der gesamten Tradition, mit der kirchlichen Lehre, im Gefolge. Ein Steinchen nach dem andern bröckelte sich ab. Luther begann mit dem Satz: „es ist unmöglich, das Gebot: ‚Du sollst nicht begehren' zu erfüllen"; er endete in den Armen einer ausgesprungenen gottgeweihten Jungfrau mit dem Bekenntnis: „Die Enthaltsamkeit ist ein unmöglich Ding"; er endete, indem er alles, was uns Selbstverleugnung, Selbstüberwindung auferlegt, über Bord warf.[3]

Wahrhaftig, die Scholastiker hatten recht mit dem Satze: „Ein kleiner Irrtum im Anfange wird überaus groß am Ende."[4] Was erst,

---

[1] Die Kenntnis von Luthers Ausgangspunkt dient auch zur Beurteilung seiner früheren Äußerung und Auffassung über die Nichtnotwendigkeit der Reue (contritio) zur Gewinnung des Ablasses: Weim., I, 586, 591, 665, und dazu Paulus im „Katholik" 1901, I, S. 563. Die Kenntnis von Luthers unzuverlässigem Charakter gibt die Erklärung zu seiner späteren Anklage, die Ablaßprediger hätten gesagt, „daß man nicht Reue und Leid haben dürfe, den Ablaß zu erlangen". Erl. 24, 339. Doch darüber später im Zusammenhange.

[2] Dilthey schreibt im Archiv für Geschichte der Philosophie (herausgegeben von L. Stein), V, 357: „Luther beherrschte die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenziertes Selbst in ihm zu erkennen glaubten." Diese Herren verstehen sich selbst nicht.

[3] Über den Zusammenhang des sittlichen mit dem dogmatischen Gebiete s. unten Paragraph 5, Absatz A.

[4] „Parvus error in principio, fit maximus in fine." Der Satz ist dem Aristotelischen nachgebildet: τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίνεται παμμέγεθες. De coelo, I, c. 5. Auch Luther schreibt, Weim. III, 578, diesbezüglich: „Unum verbum male intellectum, in tota Scriptura confusionem facere potest."

wenn schon der erste Irrtum ein großer ist? Angesichts der Widersprüche Luthers und der Dissonanz seiner Lehre mit Schrift und Tradition, kurz, mit allem bisher Bestehenden erinnert man sich an das Aristotelische Wort: „mit dem Wahren muß alles Bestehende übereinstimmen; aber mit dem Falschen ist das Wahre sogleich im Widerspruch“;[1] „alles Wahre muß mit sich selbst durchweg in Übereinstimmung sein“.[2]

Luther mußte vor allem anderen mit dem Fundament unserer Erlösung, mit dem Erlöser selbst, mit Jesus Christus und seiner Gnade in Widerspruch kommen. Johannes der Täufer hatte von ihm gesagt, er sei das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Und nun hatte er es nach Luthers Lehre mit seiner Erlösung nicht weiter gebracht, als eine spanische Wand, ein Schanddeckel zu sein. Er ist ohnmächtig, die Sünde der Welt hinwegzunehmen, er kann sie nur verdecken. Es gibt keine umwandelnde Gnade; was Luther von ihr gesagt, ist nur ein leeres Gerede, im Widerspruch mit seinen Grundbegriffen; der flüchtige Sünder bleibt hinter Christus als der verdeckenden Hülle das, was er ist und was er war. Luther und Genossen haben es zudem mit der Tat bewiesen; ja, sie wurden vielmehr ärger als je zuvor. Luther wußte dies, darum wandte er seine gewöhnliche List an, indem er den durch ihn geschaffenen Zustand auf die Kirche übertrug, und behauptete, im Papsttum sei Christus, die Taufe und die Gnade verdunkelt gewesen; man werde dort nicht umgewandelt, nicht anders. Er versteigt sich bis zur Tollheit: „Als ich ein Papist war, hätte ich mich geschämt, Christum zu nennen; ich dachte, Jesus ist ein weibischer Name“;[3] „von der hl. Taufe wußten wir nichts“.[4] Er wiederholt gegen die katholische Kirche fortwährend die Lüge: nach ihr sei Christus überflüssig; wozu war es nütze, ihn als Erlöser zu senden?

Und gerade nach Luther, und nur nach ihm, ist Christus völlig überflüssig.

Das Erlösungswerk im Sinne Luthers ist durchaus äußerlich, es ist keine Wiederherstellung (reparatio, restauratio). Das Ganze läuft auf den Satz hinaus: Gott erklärt den ungerecht Bleibenden

---

[1] Τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές. Ethic. I, c. 8.

[2] Δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη. Analyt. prior. I. c. 32.

[3] W. Preger, Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, S. 122, n. 464.

[4] Erl. 6^2, 241.

als gerecht; Gott sieht den unsittlich Bleibenden als sittlich an. Wozu war es aber dann nütze, daß Christus als Erlöser gekommen? Was er getan, konnte viel einfacher ohne ihn und besser geschehen. Luther ist von jeher im Grunde Occamist geblieben, er war es zur Zeit seiner „Entdeckung".[1] Er bekannte sich zu dem von Occam auf die Spitze getriebenen Axiom: „entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem", „die einzelnen Wesenheiten (entia, entitates) sind ohne Notwendigkeit nicht zu vermehren". Hier liegt keine Notwendigkeit vor, ein neues Sein, nämlich Christus, einzuschieben, nachdem er so wenig geleistet hat, zudem auch die von ihm uns hinterlassene Kraft und Gnade uns nicht innerlich inhäriert, und nichts anderes ist als die außerhalb von uns liegende Gunst Gottes.[2] Es tut's also die bloße Akzeptation, die Gunst Gottes — Christus ist überflüssig. Dann aber bedarf ich keiner Verkleidung, hinter der ich mich verstecke. Gott soll mich nur sehen, meine Schlechtigkeit betrachten. Akzeptiert er mich trotzdem, so erscheint seine Barmherzigkeit nur in um so hellerem Lichte. Und seine Barmherzigkeit geht vor seiner Gerechtigkeit. Ich hoffe dann vollen Nachlaß meiner Sünden zu erhalten, den mir der Lutherische Christus nicht gibt.[3] Denn nach einem alten, wahren Wort „ist es eine Art Gottlosigkeit von Unglauben, von demjenigen, welcher gerecht und die Gerechtigkeit ist, nur halbe Verzeihung zu erhoffen."[4] Hat es doch der Lutherische Christus nicht einmal dazu gebracht, daß ich ein Christ werde und sei; ich bin nur ein teilweiser Christ, ein anfangender Christ, gleichwie Christus der anfangende Erlöser ist, nicht der ganze Erlöser.[5]

---

[1] S. unten Absatz D.

[2] Rat. Latom. refutatio (1521) in Weim. VIII, 106: „Gratiam accipio hic proprie pro favore Dei, sicut debet, non pro qualitate animi (sic!), ut nostri recentiores docuerunt. Atque haec gratia tandem vere pacem cordis operatur, ut homo a corruptione sua sanatus, etiam propitium deum habere se sentiat." Ähnlich im Jahre nachher. S. Erl. 63, 123. Dann Opp. exeg. lat., XIX, 109: „gratia significat favorem, quo nos Deus complectitur, remittens peccata et justificans gratis per Christum". Vgl. auch Erl. 7², 179, wo er, wie anderwärts, leugnet, daß die Gnade eine Qualität oder ein Habitus in der Seele sei.

[3] S. I¹ 278, Anm. 2; S. 476, I² 267 . . . wo Luther (nach seinem „System" ganz richtig) sagt, daß wir nur teilweisen Nachlaß erhalten.

[4] „Quaedam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam" De vera et falsa Poenitentia, c. 9, n. 24 (int. Opp. S. Augustini).

[5] So sagt er in seinen Annotationes in aliquot capita Matthaei (1538), Jen. Opp. lat., IV, 343: „Christianus non est in facto, sed in fieri." Wer ange-

Es bleibt somit wahr, was ich bereits früher[1] ausgesprochen habe: im „System" Luthers ist der Tod ein mächtigerer Erlöser als Christus. Im genannten System handelt es sich doch im tiefsten Grunde nur um die Erbsünde: „auf diese natürliche Sünde sieht Gott allein". Sie „ist die Erbsünde oder Natursünde, oder Personsünde, die rechte Hauptsünde. Sie wird nicht getan wie alle andere Sünde, sondern sie ist, sie lebt und tut alle Sünde, und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde- oder Zeitlang sündiget,[2] sondern wo und wie lang die Person ist, da ist auch Sünde",[3] d. i. bis zum Tode. Christus hat nur angefangen, sie auszufegen; aber er hat nicht vermocht, sie wegzunehmen. Erst der Tod nimmt die „Personsünde" völlig weg. Christus hat also weder die Sünde noch den Tod überwunden! Die Sünde, um die sich Gott allein kümmert, die Erbsünde, die Natur- und Personsünde, wird nur vom Tod überwunden!

C. Luthers erste Polemik gegen die Scholastiker. Er kennt nicht die Blütezeit der Scholastik.

Seeberg schreibt: „Wie wir wissen, hat Luther gründliche scholastische Studien getrieben."[4] Woher weiß das Seeberg? Ich weiß das Gegenteil davon. Seeberg bringt den Beweis: „besonders den Lombarden, Occam, d'Ailli, Biel hat er studiert." Also, diese vier Scholastiker, von denen drei dem Verfall der Scholastik angehören, studieren, heißt „gründliche scholastische Studien treiben"? Hätte doch Seeberg gründlichere Studien gemacht, er wäre zum Resultat gelangt, daß Luther am Scheideweg, und als er bereits seine ersten folgenschweren Lehrsätze

---

fangen hat Christ zu sein, „cogitet se nondum esse christianum, sed quaerere, ut fiat christianus". Also, nachdem Christus gekommen, muß man noch suchen, wie man Christ werden könne! Völlig in Übereinstimmung damit, daß Christus nicht die Sünde wegnimmt, und wir nicht Gerechtfertigte, sondern zu Rechtfertigende sind!

[1] S. oben I[1] 404; I[2] 438.

[2] Da leuchtet wieder der Satz durch: concupiscentia rea est.

[3] Erl. 10[2], 322.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 206. Ich bin weit entfernt, auf eine Stufe mit Seeberg die beiden verstorbenen Theologen Dieckhoff und Köstlin, „Doktor dreier Fakultäten", zu stellen. Sie stehen bedeutend unter ihm. Sie verwechseln in einemfort die Nominalisten mit den Scholastikern und schließlich mit der kirchlichen Lehre. Dieckhoff, der relativ besser Unterrichtete, auf den ich weiter unten zurückkommen werde, ging voraus, Köstlin folgte ihm blindlings nach. S. besonders des letzteren Luthers Theologie, 2. Aufl., I, 16 ff.

aufgestellt, sowie den Kampf gegen die Scholastiker begonnen hatte, nur ein Halbwisser, ein Halbgebildeter war; daß er sogar die Blütezeit der Scholastik, die des 13. Jahrhunderts, besonders den Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin, ja seinen Ordenslehrer Ägyd von Rom nicht gekannt hat.

Allerdings stellt Luther sich später, als habe er Thomas und alle Scholastiker gelesen. Wie oft hat sich doch Luther in seinem Leben verstellt? Die protestantischen Theologen haben, wie anderwärts, so auch hier, jede Kritik, jede methodische Forschung beiseite gelassen. Wenn Luther später so oft gegen Thomas und Thomisten poltert, wie wir wiederholt gehört haben; wenn er Thomas von Aquin den „Born und die Grundsuppe aller Ketzerei, Irrtums und Vertilgung des Evangelii, wie seine Bücher beweisen",[1] nennt; wenn er, im Zusammenhange aufgefaßt, behauptet, er sei in Thomas und in anderen Scholastikern auferzogen worden;[2] wenn er nach seinem Geschwätz über die Skotisten, Thomisten, Albertisten u. s. w. sich dagegen verwahrt, daß man ihn die scholastische Theologie lehre, da er sie kenne und er froh sei, von ihr herausgerissen zu sein:[3] so nehmen die protestantischen Theologen Luther ganz ernst, sie glauben ihm aufs Wort, ohne jegliche Untersuchung.[4]

Haben sie doch nicht einmal an die Fragen gedacht: Hat Luther, ehe er biblicus und sententiarius wurde, einen gründlichen Schulunterricht in der Theologie erhalten? War er nicht eher Autodidakt, als methodisch gebildet? War er ferner in der Theologie in manchen

---

[1] Weim. XV, 184, zum J. 1524.

[2] So fasse ich die Stelle, Weim. VIII, 127 (Rationis Latomiae confutatio aus dem J. 1521) auf: „De Thoma Aquino, an damnatus vel beatus sit, vehementissime dubito, citius Bonaventuram crediturus beatum. Thomas multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae . . . Arbitror igitur et mihi non esse penitus crassum in rebus istis iudicium, qui educatus in eis sim et coaetaneorum doctissimorum ingenia expertus, optima istius generis scripta contemplatus". . .

[3] Operat. in Psalmos, Weim. V, 22 (1519): „Scio, quid mihi fecerit scholastica theologia; scio rursum, quid ei debeam: gaudeo me erutum, et gratias ago Christo domino meo. Non est quod me doceant eam: novi eam; nec quod concilient mihi eam: nolo eam."

[4] Und erst die Epigonen! Der Hilfsprediger und Lizentiat A. Lichtenstein gab jüngst mit einem Geleitschein des Superintendenten in Magdeburg ein armseliges Schriftchen heraus: Paulus und Luther (Leipzig 1903). S. 38 schreibt er: „Zudem trieb Luther die anstrengendsten theologischen Studien, natürlich in scholastischem Sinne; namentlich Thomas — merkwürdig, daß mithin der ‚Normaltheolog' so manches zur Bildung dieses ‚Erzketzers' beigetragen hat!" Arme Worte!

Punkten, besonders in der Gnadenlehre, nicht schon vom Anfange an eher Eklektiker als Skotist oder Occamist, wie mehrere auch von seinen Ordensgenossen im 14. Jahrhundert? Hielt er sich hierin von jeher nicht mehr an die Augustinischen, in den Sentenzen des Lombardus niedergelegten Ideen, als an Systeme? Blieb er aber nicht trotzdem im Grunde ein Occamist?

An dieser Stelle kann es sich nur um die Erörterung der Frage handeln: hat Luther in den Jahren 1515—1516 die Blütezeit der Scholastik gekannt?[1] Ich knüpfe die Lösung der Frage an die Untersuchung über Luthers Polemik gegen die Scholastiker in seinem Kommentar zum Römerbrief.

Bereits im vorigen Paragraphen[2] wurde von mir bemerkt, daß Luther im Zusammenhang mit seiner Entdeckung eine eigentliche Polemik gegen die Scholastiker erst in diesem Kommentar beginnt, und zwar bereits 1515. Wie in der späteren Polemik nach seinem Abfalle, so zeigt sich schon in der frühesten sowohl sein unehrliches Verfahren, als seine Ignoranz, letztere naturgemäß in früherer Zeit mehr, als später, während die Unehrlichkeit immer mehr zunahm.

Ich beginne mit jenem Punkte, den wir soeben verlassen haben, nämlich mit der Erbsünde.

a. Erster Vorwurf, betreffs der Erbsünde und Gerechtigkeit.

Im vorausgehenden haben wir mit dem von Luther den Scholastikern schon 1515 gemachten Vorwurf begonnen, daß sie träumten, die Sünde werde in der Taufe ganz weggenommen. Es ist der erste Vorwurf, den Luther ihnen macht, und er kommt im 5. Kapitel des Römerbriefes weitläufiger darauf zurück, und zwar so, daß wir über den Sinn desselben nicht im Zweifel bleiben. Er fragt dort:[3] „Was ist also die Erbsünde?"

[1] Hier ist natürlich nicht von mystischen oder asketischen Traktaten die Rede.

[2] S. oben S. 476, Anm. 3.

[3] Römerbrief, fol. 166b: Quid ergo nunc est peccatum originale? Primo: Secundum subtilitates Scholasticorum Theologorum est privatio seu carentia iustitiae originalis. Iustitia autem secundum eos est in voluntate tantum subiective: ergo et privatio eius opposita, quia scilicet est in praedicamento qualitatis, secundum logicam et metaphysicam. — Secundo autem, secundum Apostolum et simplicitatem sensus in Christo Jesu, est non tantum privatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum privatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, sed prorsus privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium, tam corporis quam animae, ac totius hominis interioris et exterioris; insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiae, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad

Er antwortet: „Erstens, nach den Subtilitäten der scholastischen Theologen ist sie die Beraubung oder das Entblößtsein von der ursprünglichen Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist aber nach ihnen nur im Willen als ihrem Subjekte: also auch die Beraubung derselben, weil sie im Prädikament der Qualität ist nach der Logik und Metaphysik."

Die Kritik der Lutherschen Darstellung des scholastischen Begriffes von der Erbsünde einstweilen aufschiebend, bemerke ich: Luthers Ausspruch über das Subjekt der Urgerechtigkeit und deshalb auch der Erbsünde nach den Scholastikern beweist, daß er Thomas und die ganze thomistische Schule bis zu ihm hin, d. i. bis zu Koellin und Cajetan, im Jahre 1512 und 1514, ja seinen Ordenslehrer Ägyd von Rom, nicht gekannt hat. Nur nach der Scotistenschule und manchen Nominalisten hat Luther recht; nach Thomas jedoch und seiner Schule, sowie nach Ägyd von Rom und anderen ist das Subjekt der Urgerechtigkeit das Wesen der Seele und somit auch das der Erbsünde.[1] Nach ihnen ist auch die formale Gerechtigkeit, d. i. der Habitus der heiligmachenden Gnade, zuerst im Wesen der Seele und dann erst im Willen, was Luther ebenfalls nicht wußte, infolge dessen er alle Scholastiker durcheinander

---

malum. Sicut ps. 13. scriptum est: Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt. Et Gen. 8: sensus enim et cogitatio cordis humani ad malum proni sunt. Non enim istam privationem tantum Deus odit et imputat (sicut multi peccatum suum obliti et non agnoscentes), sed universam ipsam concupiscentiam, qua fit, ut inobedientes simus huic mandato: Non concupisces. Sicut apost. infra 7. cap. clarissime disputat. Hoc enim praeceptum ostendit nobis peccatum. Sicut apostolus ait: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret: Non concupisces. Igitur sicut antiqui Patres sancti recte dixerunt, peccatum illud originis est ipse fomes, lex carnis, lex membrorum, languor naturae, tyrannus, morbus originis etc. Est enim simile cum aegroto, cuius aegritudo mortalis non tantum est unius membri privata sanitas, sed ultra sanitatem omnium membrorum privatam debilitatio omnium sensuum et virium. Insuper nausea eorum quae salubria sunt, et cupiditas eorum quae noxia sunt. Ista ergo est hidra illa multiceps, monstrum nimis pertinax, cum quo pugnamus in terra huius vitae usque ad mortem. Hic cerberus latrator incompescibilis, et Antaeus in terra dimissus insuperabilis. Hanc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem, quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo: Beatus vir, ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus Theologus."

[1] Thomas, 1. 2., qu. 83, a. 2. De malo, qu. 4, a. 4; 2. Sent., dist. 31, qu. 2, a. 1. Ich zitiere nur noch Capreolus, 2. Sent., dist. 31, conclusio 2ª; Koellin, Expositio in Primam secundae Angelici doctoris (Coloniae 1512) in 1. 2., qu. 83; Aegydius Romanus, Super 2° libro Sentent. (Venetiis 1482), dist. 30, fol. A 1ᵇ und A 2.

wirft.[1] Thomas, Ägyd und ihre Schüler lehrten so, da nach ihnen Gnade und Liebe zwei von einander verschiedene Habitus sind, von denen ersterer das Wesen, letzterer den Willen der Seele zum Subjekte hat: Luther wußte dies nicht und schrieb „dem Papst mit seinen Scholastikern" zu, daß „er die Gnade Liebe nenne" u. s. w.[2] Wenn Luther ferner darauf gegen die Scholastiker bemerkt: „Die Erbsünde ist also nicht bloß die Beraubung der Qualität im Willen", so trifft dieser Vorwurf höchstens einen Teil der Scholastiker.

Hat aber Luther die Scholastiker hier überhaupt richtig aufgefaßt oder auffassen wollen? Nein! Wir haben bereits früher einmal gesehen, daß Luther den scholastischen Theologen den Vorwurf macht, sie sprächen nach Art des Aristoteles in seiner Ethik, welcher die Sünden und die Gerechtigkeit in die Werke verlegte, und deren Setzung und Beraubung ebenfalls.[3] Luther schiebt also den Scholastikern die Verwechslung der natürlichen Tugend der Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit, durch die wir vor Gott gerecht werden, unter. Dies tut er schon wiederholt im Kommentar zum Römerbrief, also 1515—1516, wenngleich er nicht immer die Scholastiker nennt.[4] Wir verstehen nun auch, was er unmittelbar vorher sagt: „Es ist ein Irrtum, daß dieses Übel (die Concupiszenz) durch Werke könne geheilt werden, da die Erfahrung lehrt, daß, wie sehr wir auch gut handeln, jene Begierlichkeit zum Bösen bleibt . . . Nur der Barmherzigkeit Gottes ist es zuzuschreiben, daß sie nicht als Sünde angerechnet wird".[5] Luther setzt hier seine Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung der von ihm verzerrten scholastischen Lehre von der Rechtfertigung durch die Werke

---

[1] S. In Gal., I, 192, am Schlusse dieses Absatzes C.

[2] Ibid., p. 211 f.: „Papa cum suis scholasticis doctoribus . . . gratiam vocat dilectionem". Nur aus dieser Ignoranz ist es zu erklären, wenn er 1517 im Kommentar zum Hebräerbrief schreibt: „gratia, quam vocant scholastici doctores iustificantem seu fidem formatam, in Scripturis vocatur iustitia Dei (fol. 107).

[3] Fol. 144: „Illi (theologi scholastici) sunt locuti ad modum Aristotelis in Ethicis, qui peccata et iustitiam collocavit in opera, et eorum positionem et privationem similiter." S. oben S. 482.

[4] So auch anderwärts zur Zeit der Abfassung des Kommentars zum Römerbrief, z. B. Weim. I, 84: „Iustitia enim Dei est, quando iusti sumus ex Deo iustificante et imputante, quae iustitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, charitate. Non enim qui iusta operatur, iustus est, ut Aristoteles ait, neque operando iusta et dicimur iusti, sed credendo et sperando in Deum". Vgl. Enders I, 64; zum J. 1517 Weim. I, 226.

[5] Fol. 143 b. S. oben S. 471 ff.

entgegen; er will sagen: „Schauet, trotz der Rechtfertigung durch die Werke bleibt die Sünde." Es ist ein kapitaler Trugschluß!

Im Handumdrehen schiebt er auch oben den Scholastikern diese Lehre unter; er spricht, nachdem er die scholastische Definition der Erbsünde gebracht, nur mehr von Einer Gerechtigkeit, welche als Qualität den Willen zum Subjekt hat, von jener sittlichen Tugend der Gerechtigkeit, welche man nach Aristotelischer Lehre durch Werke erreichen könne. Luther kennt nämlich hier nur zweierlei Gerechtigkeit: diese, welche er den Scholastikern aufbürdet und die er auch Gerechtigkeit „der Philosophen und Juristen" nennt, „welche sie als Qualität der Seele bestimmen", und die der hl. Schrift, „welche mehr von der Imputation Gottes, als vom Sein des Dinges abhängt; denn nur jener hat die Gerechtigkeit, nicht wer nur die Qualität hat (im Gegenteil ist dieser durchaus Sünder und ungerecht), sondern den Gott ... barmherzig ansieht als Gerechten".[1]

Dies ergibt sich auch aus einer späteren Stelle des Kommentars: „Durch keine Werke, keine Weisheit, kein Bemühen und Studieren, aber auch nicht durch Reichtümer und Ehren gelangt man zur Gerechtigkeit, obgleich nun viele durch Darbringung von zwei Pfennig sich Ablaß von den Sünden versprechen. Deshalb wollen auch viele sich selbst als gerecht erscheinen, weil sie viel wissen, lesen, lehren, oder weil sie in einer hohen Würde und im heiligen Dienste sind. Aber neu ist diese Erwerbung der Gerechtigkeit (von welcher der Apostel Röm. 10, 10 spricht: so man von Herzen glaubt, wird man gerecht) gegen und über Aristoteles, nach welchem durch wiederholte Übung zumeist äußerer Akte die Gerechtigkeit entsteht; es ist aber die zivile Gerechtigkeit, d. i. die vor Gott verworfen ist. Die wahre Gerechtigkeit entsteht also durch Glauben aus ganzem Herzen an die Worte Gottes." Luther verwirft dann die Einteilung der Gerechtigkeit in distributiva, commutativa und generalis durch Aristoteles; nur die Blindheit des Geistes sei daran schuld, denn

---

[1] Fol. 152: „Iustitia et iniustitia multum aliter quam philosophi et juristae accipiunt, in Scriptura accipitur. Patet, quia illi qualitatem asserunt animae etc. Sed iustitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. Ille enim habet iustitiam, non qui qualitatem solam habet (immo ille peccator est omnino et iniustus), sed quem Deus propter confessionem iniustitiae suae et implorationem iustitiae Dei, misericorditer reputat et voluit iustum apud se haberi".

„in der Gerechtigkeit Gottes sei der Mensch jedem verpflichtet, denn er ist allen schuldig".[1]

Diese Auslassungen beweisen zur Genüge, daß Luther überall nur zivile, nur aristotelische Gerechtigkeit entdeckte, davon nicht zu sprechen, daß er sich mit seiner Äußerung über den Ablaß ein Armutszeugnis ausstellte.

Im Jahre nachher (1517) versteigt er sich geradezu zur Behauptung, daß „die Tugenden aller Philosophen, ja aller Menschen, sei es der Juristen, sei es der Theologen, dem Scheine nach Tugenden, in Wahrheit aber vitia seien,"[2] und er berührt dann wieder die justitia distributiva usw.

Hätte Luther „gründliche scholastische Studien getrieben", so würde er bemerkt haben, daß er völlig auf dem verkehrten Wege war. Einzelne Mißbräuche im Volke oder im Ordensleben und überhaupt in der Praxis beschäftigen uns hier nicht. Wir haben bei Erörterung von Luthers Vorwurf, daß die Scholastiker betreffs der Sünde und Gerechtigkeit nach Art des Aristoteles sprechen, bereits gesehen, daß Thomas genau zwischen der zivilen Tugend der Gerechtigkeit und der eingegossenen Gerechtigkeit im Akte der Rechtfertigung unter-

---

[1] Römerbrief, fol. 233 b, über „Corde enim creditur ad iustitiam", schreibt Luther: „Quasi dicat: nullis operibus, nulla sapientia, nullis studiis, sed neque divitiis aut honoribus pervenitur ad iustitiam; licet multi nunc, oblatis duobus obolis, peccatorum indulgentiam sibi promittant. Et multi ideo iusti volunt sibi videri, quod multa sciunt, legunt, docent, aut quod sublimi dignitate fulgent et sacris ministrent. Verum nova est haec acquisitio iustitiae contra vel supra Aristotelem, quasi (Hs. qui) ex actibus puta maxime exterioribus frequenter actis producatur iustitia, sed iustitia politica, id est coram Deo reproba. Vera itaque iustitia fit credendo ex toto corde verbis Dei, ut supra, 4: Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam. Quod autem iustitia Philosophi ita dispertitur, in distributivam et commutativam, deinde et generalem, venit ex coecitate mentis, seu ex humana sapientia, in temporalibus tantum intenta secundum rationem tractandis. Scilicet ubi potest fieri, ut aliquis nulli, alius paucis, alius multis debeat et communicet. Verum in iustitia Dei homo nulli non debet, quia factus est omnium reus. Offenso enim Creatori debet gloriam et innocentiam suam; creaturae vero bonum usum, et cooperationem servitutis Dei. Ideo non solvit, nisi iis omnibus subiectus humiliet se in novissimum locum", etc. Wie Luther bald nachher das Beispiel davon gegeben, ist männiglich bekannt.

[2] Kommentar zum Hebräerbrief, fol. 75 b: „Consequens est, quod omnium philosophorum virtutes, immo omnium hominum, sive Juristarum, sive Theologorum, specie (Hs. speciem) quidem sunt virtutes, revera autem vitia". Luther machte all seine Aufstellungen mit völliger Willkür, ohne zu untersuchen (er will es auch nicht), ob sie stimmen, oder nicht stimmen.

scheidet.[1] Wie wenn er Luthers plumpen, willkürlichen Vorwurf vorausgesehen hätte, lehrt er zugleich, daß aus wiederholter Übung äußerer Werke allerdings ein innerer Habitus entstehe, infolge dessen der Mensch disponiert wird, gut zu handeln, wie Aristoteles in der Ethik lehre; „aber das trifft nur bezüglich der menschlichen Gerechtigkeit zu, durch die der Mensch zum menschlichen Guten geordnet wird; nur der Habitus dieser Gerechtigkeit kann durch menschliche Werke erworben werden. Doch die Gerechtigkeit, welche Ruhm hat vor Gott, ist zum göttlichen Guten geordnet, nämlich zur künftigen Glorie, welche die menschliche Kraft übersteigt . . . Deshalb stehen die Werke des Menschen in keinem Verhältnis, um den Habitus dieser Gerechtigkeit zu bewirken, sondern es muß das Herz des Menschen vorerst innerlich gerechtfertigt werden, auf daß er Werke wirke im Verhältnis der ewigen Glorie."[2] Dies spricht bereits vorher die dazumal bekannteste Glosse zum Römerbrief, die des Petrus Lombardus, völlig deutlich aus.[3]

---

[1] S. oben S. 482, Anm. 1.

[2] Thomas In ep. S. Pauli ad Rom., lect. 1. Über 4, 2: „Si Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum", schreibt er: „Potest obici, quia ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus, sec. quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum, et in bonis operibus delectatur, ut Philosophus docet in 2 Eth. Sed dicendum est, quod hoc habet locum in justitia humana, per quam scil. homo ordinatur ad bonum humanum. Hujus enim justitiae habitus per opera humana potest acquiri. Sed justitia quae habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scil. futurae gloriae, quae facultatem humanam excedit, sec. illud 1. Cor. 2: in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad huius justitiae habitum causandum, sed oportet prius justificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinae gloriae."

[3] In Rom. 3, 27: „Non enim ex operibus est justitia, sed ipsa sunt ex justitia, ideoque non justitiam operum, sed opera justitiae dicimus". In der Theorie hatte Luther selbst früher, als er noch unbefangener arbeitete, die Übereinstimmung aller in diesem Punkt ausgesprochen, indem er 1514 in seiner Psalmenerklärung als Regel anerkennt: „Nos iusti non sumus ex operibus, sed opera iusta ex nobis primo iustis" (Weim., IV, 113). Da aber seine Praxis mit seiner Theorie nicht übereinstimmte, letztere rein äußerlich war und nicht zugleich aus dem Leben stammte, glaubte er nach seinem Falle eine neue, den Scholastikern bisher unbekannte Entdeckung gemacht zu haben mit dem Satze, daß die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht werden, eine andere sei, als die zivile Gerechtigkeit. So etwas kommt öfters vor.

Luther hätte ersehen können, daß auch nach seinem Ordenslehrer Ägyd von Rom die übernatürliche Gerechtigkeit und die sittliche Tugend nur aequivoce Gerechtigkeit genannt werden, d. h. sie tragen denselben Namen, haben aber verschiedenen Sinn.[1] Hierin weichen im wesentlichen auch die Scotisten und die Nominalisten von der Thomistenschule nicht ab,[2] obgleich sich Unterschiede in ihrer Lehre über die übernatürlichen Habitus, sowie über die Vorbereitung zur Erreichung dieser übernatürlichen Gerechtigkeit, zur Rechtfertigung, zeigen.[2]

Mit welchen Worten soll Luthers Gebahren gekennzeichnet werden? Die protestantischen Theologen stehen vor der Alternative: Entweder war der Vater der „evangelischen Reformation" ein großer Ignorant, oder er war nicht ehrlich. Wollen sie meine Überzeugung wissen, so ist sie diese: Er war beides. Später, nach seinem Abfalle, trieb er es ja noch ärger; da ließ er die rechtfertigende Gnade der Katholiken bald in den Gelübden, bald im Habit, bald im Strick, bald im Fasten, bald im Kasteien bestehen, und die protestantischen Theologen schreiben es ihm nach!

Kommen wir jedoch wieder auf das zurück, was ich anfangs auf grund von Luthers Äußerungen ausgesprochen habe, daß gerade er, ehe er seine „Entdeckungen" gemacht hatte, nur die natürliche Gerechtigkeit anstrebte, um vor Gott, wie mit Tugenden geschmückt, erscheinen zu können;

---

[1] In 2. Sentent., dist. 30: „Si dicatur, quod iustitia fundatur in potentia, i. e. in voluntate, dicemus, quod equivoce hic et ibi accipitur iustitia. Habebat enim se illa originalis iustitia sicut nunc se habet gratia, que est in anima... Oportet quod equivoce accipiatur hic et ibi iustitia". Die rechtfertigende Gnade ist nämlich dasselbe was die Urgerechtigkeit war, insoferne eben die erste Aufgabe beider ist, den Menschen Gott wohlgefällig und zum Erben des Himmels zu machen. Die sittliche Tugend der Gerechtigkeit ist also von jener verschieden.

[2] Selbst Occam schreibt Super Sentent., II, qu. 26, es scheine, „quod iustitia originalis dicat aliquid absolutum superadditum puris naturalibus", weil die Erbsünde „de facto est sola carentia iusticie originalis, cum debito habendi eam". Biel spricht in 2. Sent., dist. 30, qu. 1, concl. 3, deutlich vom donum supernaturale. Dasselbe taten sie hinsichtlich der gratia sanctificans oder der charitas, die uns gerecht macht. Ibid., dist. 26, qu. un., a. 2, et 3. Sehr trügerisch spricht Luther In Gal. I, 188 f., wo er den Unterschied macht zwischen den Scholastikern, welche den eingegossenen Habitus der heiligmachenden Gnade oder der Liebe als die formale Gerechtigkeit auffassen, und Scotus und Occam, welche behaupteten, „man habe jener eingegossenen Liebe, um die Gnade zu erlangen, nicht nötig, sondern der Mensch könne aus seinen rein natürlichen Kräften die Liebe Gottes über alles erwecken". Haben sie also tatsächlich im Unterschied von den anderen die formale Gerechtigkeit nicht in den eingegossenen Habitus verlegt?

er kannte in der Praxis nur die Gerechtigkeit, die man durch Werke erwirbt, nicht die Gerechtigkeit des Glaubens. Wer hatte ihn seine Praxis gelehrt? Weder die Kirche, noch sein Ordenslehrer, noch die gesunde Scholastik, noch seine eigene frühere Lehre.

Übrigens muß Luther, ohne zu wollen, im Widerspruch mit seinen Ausführungen, der Wahrheit Zeugnis geben. Am Schlusse des 4. Kapitels, nachdem er erwähnt, daß uns Christus durch seine Auferstehung die Gerechtigkeit gebracht und nachdem er den bemerkenswerten Ausspruch getan: „Christi Auferstehung ist nicht nur ein Sakrament unserer Gerechtigkeit, sondern sie bewirkt sie auch in uns, wenn wir sie glauben", schließt er: „Dies Ganze gilt den scholastischen Theologen als eine Veränderung: die Austreibung der Sünde, und die Eingießung der Gnade."[1] Etwas Ähnliches haben wir bereits oben gehört.[2] Aber was bewirkt denn die Eingießung der Gnade? Nicht die Aristotelische Gerechtigkeit, sondern jene, die Ruhm hat vor Gott, die vor ihm gilt. Luther fiel mit obigem Zugeständnis scheinbar aus seiner Rolle; doch damit beschäftigen wir uns weiter unten.[3]

Luther fährt an der oben[4] angeführten Stelle fort, und zwar indem er gegen die Scholastiker den wahren Begriff der Erbsünde darstellen will: „Die Erbsünde ist zweitens nach dem Apostel und dem einfachen Sinn in Christo Jesu nicht bloß die Beraubung der Qualität im Willen, auch nicht bloß die Beraubung des Lichtes im Verstande, der Kraft im Gedächtnis,[5] sondern die völlige Beraubung der ganzen Richtung und des Vermögens aller Kräfte, sowohl des Körpers als der Seele, und des ganzen inneren und äußeren Menschen;[6] überdies die Geneigtheit

[1] Fol. 158.

[2] S. S. 443. Und das gesteht er selbst sonst öfters zu, und läßt die Scholastiker die Unterscheidung zwischen erworbener und eingegossener Gerechtigkeit machen.

[3] S. Paragraph 5, Absatz E, Unterabtlg. c.

[4] S. S. 524 f., Anm. 3.

[5] Diese drei, „infirmitas in memoria, coecitas in intellectu, concupiscentia sive inordinatio in voluntate" nennt er noch in seiner Psalmenerklärung, Weim. III, 449, „reliquiae peccati originalis, etiam dimissi in baptismo". „Dimissi" wird hier im eigentlichen Sinne genommen, nämlich: „Christus tollit (im Sinn von wegnehmen) reatum peccati"; die reliquiae bleiben allerdings bis zum Lebensende. Weim. III, 231. Es ist noch derselbe Gedanke, wie in seinen Glossen zu den Sentenzen: „In baptizatis aufertur culpa, sed non poena originalis peccati". Weim. IX, 74.

[6] Er mußte dies sagen, da nach ihm die Urgerechtigkeit, deren man durch die Erbsünde beraubt wurde, zur Natur des ersten Menschen gehörte. Die Nachkommen Adams sind also nicht mehr integri in naturalibus. S. S. 514.

selbst zum Bösen, der Ekel am Guten; der Widerwille gegen das Licht und die Weisheit, dagegen die Liebe zum Irrtum und zur Finsternis; die Flucht und der Abscheu vor den guten Werken, der Lauf aber zum Schlechten."

Gegen welche Scholastiker spricht hier Luther? Im Zusammenhange mit dem früheren ergibt sich: überhaupt gegen die scholastischen Theologen. Und was wirft er ihnen vor? Wieder im Zusammenhange: sie hätten die Erbsünde nur in die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, in die Beraubung der Qualität gelegt, während ihnen der eigentliche Begriff derselben, wie wir ihn beim Apostel finden, abgegangen sei. Daraus folgt aber, daß Luther weder Thomas noch seine Schule gekannt hat. Nach ihnen „bleiben" infolge der Beraubung der Urgerechtigkeit, die alles zusammenhielt, „alle Kräfte der Seele jener ihnen eigentümlichen Ordnung, wodurch sie naturgemäß zur Tugend hingerichtet sind, gleichsam entsetzt. Und eben diese Entsetzung heißt man die Verwundung der Natur." [1] Weil nun diese Unordnung, diese Entsetzung eine Folge der Beraubung der Urgerechtigkeit ist, gehört sie zur Erbsünde, sie ist das Materiale derselben.[2]

Luther hätte aus Thomas ersehen können, daß dasselbe auch nach Wegnahme der Erbsünde „bleibe", wie wir soeben gehört haben; Vernunft, Wille, die Kraft des zornmütigen Strebens und die begehrende

[1] 1. 2, qu. 85, a. 3: „Dicendum, quod per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur." [Durch die Beschränkung quodammodo beugt aber Thomas klug jener Übertreibung vor, die Luther und andere begingen, indem sie dem gefallenen Menschen allen Zug zum Guten absprechen. Auch nicht einmal der gefallene Mensch ist „radikal böse", wie Kant meint, geschweige denn, daß das Böse die Substanz der Menschen geworden sei, wie Flacius Illyricus lehrt. Auch jetzt noch trägt der Mensch in sich eine „inclinatio naturalis" zum Wahren und zum Guten, wie Thomas so oft hervorhebt (1. q. 19, a. 10. u. o.). Wie wichtig und folgenreich dieser Satz ist, darüber s. Weiß, Apologie des Christentums I[4] 261. ff. 790. D. H.]

[2] 1. 2., qu. 82, a. 3: „Privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale". Das hat Luther an anderen Stellen den Scholastikern sogar zugegeben, vgl. z. B. Weim. II, 414 f. zum J. 1519.

Kraft sind verwundet[1] Luther hätte auch aus Thomas, der die Verwüstung der Natur nicht in dem Grade annahm, wie er, lernen können, worin der Grund seiner Übertreibung liege: „Da die Hinneigung zum Guten der Tugend in einem jeden vermindert wird durch die persönliche aktuelle Sünde, so folgen diese Wunden auch aus einer jeden dieser letzteren Sünden. Die Vernunft wird stumpf besonders in bezug auf das Handeln; der Wille hart für das Gute; eine größere Schwierigkeit, gut zu handeln, nimmt zu; die Begierlichkeit entbrennt mehr und mehr." Die Neigung zur Sünde wächst fortwährend durch wiederholtes Sündigen.[2] Thomas will sagen: Durch die Gewohnheit des Sündigens wird der durch die Erbsünde in uns geschaffene Zustand immer ärger, immer wüster, so daß nach und nach eine völlige Hinneigung zum Bösen eintritt. Wehe, wenn dazu auch noch der Anstoß der Versuchung kommt; sie vergrößert und verschlimmert nur den schlechten Zustand, wie Luther selbst gesteht.[3]

Aber Luther fand doch Gewährsmänner für seine Ansicht: „die alten hl. Väter". Jawohl, es sahen viele von ihnen im fomes u. s. w. die Erbsünde; alle, nicht bloß einige, lehrten, der fomes, die lex carnis, lex membrorum, languor naturae, der tyrannus bleibe. Aber keiner sagte, daß nach der Taufe die Erbsünde als Schuld bleibe. Und doch kommt es hier nur darauf an. Hat Luther dies nicht gesehen?

Doch, Einen hat er gefunden, der ganz mit ihm übereinstimmt — wenigstens nach seiner Aussage. Und der wäre? Luther schreibt, nachdem er noch den fomes als den unbezähmbaren Cerberus, als den unbesiegbaren Antäos dargestellt: „Ich habe bei niemand noch eine so klare Auseinandersetzung über die Erbsünde gefunden, als bei Gerhard Groote in seinem Traktätchen Beatus vir, wo er nicht als unbesonnener Philosoph, sondern als gesunder Theologe spricht."

Dies ist sehr bezeichnend; denn hätte Luther Thomas gekannt, so würde er entdeckt haben, daß Gerhard von Zütphen (nicht

[1] 1. 2., qu. 85, a. 3: „In quantum ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis, in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae."

[2] Ibid., und ad 1.

[3] Römerbrief, fol. 159 b: „Qualia et qualem invenit tribulatio, talia et talem magis facit, ut si est carnalis et infirmus, caecus, malus, iracundus, superbus etc., tentatione veniente fit carnalior, infirmior, peior, iracundior, superbior etc. Luther verstand es ausgezeichnet, sich selbst zu konterfeien.

Gerhard Groote, wie man früher annahm) — nur auf thomistischen Prinzipien aufbaut.[1] Nach Gerhard besteht das Formale der Erbsünde, wenn man seine Schrift aufmerksam liest, ebenfalls in der Beraubung, im Verlust der Urgerechtigkeit; das, was Luther die Erbsünde nennt, ist bei ihm nur Folge, die er bloß ausführlicher beschreibt als Thomas, weil seine Schrift für den praktischen Gebrauch berechnet war. Groote bedient sich sogar der Ausdrücke des hl. Thomas. Mit der ganzen Kirche bekennt er zugleich, daß nach der Taufe diese Unordnung der Kräfte, diese lex carnis, keine Schuld mehr sei, trotzdem uns dieselbe geblieben ist,[2] worin er wieder mit Thomas übereinstimmt, aber auch mit

[1] Es handelt sich um den Tractatus de spiritualibus ascensionibus, welcher mit Beatus vir beginnt. S. oben S. 524, Anm. 3. Luther kannte denselben schon bei Abfassung seiner Psalmenerklärung. Ich benütze eine alte Ausgabe s. l. et a. Vgl. auch Max. Bibl. Vet. Patr., t. XXVI, p. 258 sqq.

[2] Ibid. c. 3: „ . . . Coinquinati fuimus originali culpa, sed et collisi et confracti, et in omnibus viribus et potentiis animae optime, ut praemissum est, dispositis, graviter vulnerati. Amissa etenim justitia originali ipso casu et justo Dei judicio, ipsae vires et affectiones a suo statu prolapsae, diminutae sunt pariter et deordinatae, non autem omnino destructae, sed contrario modo se habentes, quam prius habuerunt, sibi invicem motibus suis et impulsibus contrariantes et repugnantes. Si quidem ut quotidie, ne dicam continuo, experiris, nisi totus insensibilis sis, ipsa sensualitas, vis scilicet concupiscibilis et irascibilis voluntati sunt rebelles et contrariae, sed et ipsa voluntas, quamvis non semper, frequenter tamen agit contra rationem. Unde contigit, ut nunc istae vires et affectus longe aliter movent quam a Deo fuerunt institutae, pronae ad malum, et proclives semper ad illicitum concupiscendum. Siquidem ratio ipsa caeca facta, erronea et obtusa, saepe falsa pro veris recipit, frequenter *inutilibus et curiosis se involvit.* Voluntas *facta est curva, saepe deteriora eligit,* carnalia diligit, spiritualia et coelestia vilipendit. Vis autem concupiscibilis destituta est quodammodo et prolapsa in concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et carnales voluptates, id est gulam, luxuriam et avaritiam. Irascibilis vero deordinata est et prolapsa in superbiam vitae et gloriam mundanam. Spes non sperat de Deo, sed vel in divitiis vel in propriis meritis, vel sperat plus vel minus justo. Tristamur de amissione divitiarum, et de despectu mundi; gaudemus de gula, et luxuria. Irascimur fratri. Breviter: ex amissione originalis justitiae omnes affectiones pronae sunt in malum ab adolescentia, imo a conceptione sua. Nam ipsa anima ex carne concupiscibiliter concepta contrahit fomitem et concupiscentiarum inclinationem ad malum. Sane Christus morte sua pretiosissima a culpa originali nos redemit, ut hujusmodi virium destitutio vel lex carnis jam non sit culpa, cum ad eam non habendam non obligamur, ne sit damnatio aliqua his qui sunt in Christo Jesu: sed in pristinum statum rectitudinis nequaquam nos restituit, nec vires animae reformavit, sed ad nostrum exercitium et meritum nobis eas reliquit per sancta exercitia reformandas."

allen gesunden Theologen, die, wie z. B. Luthers Ordenslehrer, Ägyd von Rom, lehren: „Wir werden durch die Taufe von der Erbsünde befreit, aber nicht so, daß uns die Urgerechtigkeit zurückgegeben würde.“[1]

Gerhard stimmt auch darin mit Thomas überein, daß nach ihm der Mensch durch fortwährendes Einwilligen in die Begierden schlammig und klebrig und an das Niedrige gleichsam gebunden gehalten werde.[2] Und gerade diesen Menschen hat Groote in seinem Schriftchen vorzüglich im Auge, wie sich auch aus der von ihm angestellten Gewissenserforschung ergibt.[3] Das hat Luther verführt; denn, wie ich schon oft bemerkt habe, war gerade dies Luthers Zustand, der ihn bewog, seine starke Begierlichkeit mit der bleibenden Erbsünde zu identifizieren.

Luther hat auch bei dieser Auseinandersetzung Thomas oder irgend einen Scholastiker des 13. Jahrhunderts nicht gekannt. Ja, er berücksichtigte nicht einmal Scotus, den er hie und da eingesehen hatte. Luthers Handbuch in jener Zeit war des Occamisten Gabriel Biel Kommentar zu den Sentenzen, und gegen diesen hinsichtlich der Folgen der Erbsünde, die sich nach ihm nur in den niederen Kräften zeigten, aufzutreten, war Luther teilweise im Recht.[4] Aber er war völlig im Unrecht,

---

[1] Ägyd v. Rom, a. a. O.: „Absolvimur ergo per baptismum ab originali peccato, non quod nobis restituatur originalis iustitia.“ Wir werden nämlich durch die heiligmachende Gnade nur Gott wohlgefällig und vor ihm gerecht gemacht; aber sie hat nicht wie jene die Aufgabe, die Unordnung der Kräfte unmittelbar aufzuheben. Deshalb in 2. Sent. (Venetiis 1482), dist. 28, a. 2, qu. 2: „per gratiam restituitur nobis innocentia, non autem restituitur originalis iustitia; sumus enim propter sensualitatem tantae pronitatis ad peccandum, quod non sufficit ad vitandum peccatum mortale, quod Deus nos regat, sed oportet quod totaliter moveat, ducat et agat.“

[2] Tract. de spirit. ascensionibus, c. 4.

[3] Ibid., c. 6—8.

[4] Den Occamisten zufolge sind, allgemein zu sprechen, Vernunft und Wille nach der Erbsünde fast geblieben wie vorher; das war eine notwendige Folge von ihrer Lehre, daß die Kräfte von der Seele nicht verschieden seien, die Seele sei nicht wirksam durch von ihr selbst verschiedene Kräfte, sondern unmittelbar durch sich selber. Darum sagt Biel 2. Sent., dist. 30, qu. 2, ad dub. 4. (ed. Brixiae, 1574, fol. 152): „Rectitudo naturalis voluntatis est libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a Deo acceptam potest se conformare rectae rationi. Haec autem rectitudo secum compatitur rebellionem inferiorum potentiarum. Nec eam consequuntur effectus supradicti: tranquillitas animae, et potentiarum omnimoda concordia. Ideo praeter voluntatis libertatem oportet ponere iustitiam originalem, quae tollitur per peccatum. Rectitudo autem naturalis voluntatis, eius scilicet libertas, non corrumpitur per peccatum: illa enim est realiter ipsa voluntas, nec ab ea separabilis. Et in

die Lehre der Occamisten allen Scholastikern, die er zum geringsten Teil kannte, aufzubürden. Er schreibt dem „ganzen Papsttum" und „allen Schulen der Sophisten", ja „dem Papst mit seiner Kirche" zu, daß sie das Verderben nur im niederen Teile, nicht aber auch im oberen, in der Vernunft, erblickten.[1]

Damit ist es aber noch gar nicht genug. Luther war fähig, den Occamismus bezüglich jenes Punktes anzugreifen; aber er war unfähig, ihn zu verbessern, ihm die richtige These gegenüberzustellen; dazu fehlte ihm vor allem die Vorbildung in einer gesunden Theologie. Luther war doch eigentlich nur ein theologischer Halbwisser; und unglücklicherweise war jene Hälfte, die er kannte, gerade jene, die ungesund war, die er bekämpfen mußte. Und warum bekämpfte er sie? Auf grund seiner inneren Erfahrung. Diese sagte ihm, daß das Verderben im Menschen größer ist, als jene annahmen, und die höheren Kräfte nicht auszunehmen sind. Aber, weil er jeder gesunden Theologie ermangelte und sich nur auf die aus seinem selbstverschuldeten Zustand gewonnene Beobachtung verließ, fiel er in das andere Extrem: er machte das innere Verderben so ungeheuer, daß er es mit der Erbsünde selbst identifizierte. Damit hatte er weit schlimmer gefehlt, als die Occamisten; er geriet zugleich in Widerspruch mit der ganzen Tradition. Die Folge war, daß, so oft ihm ein Autor aus dieser unterkam, der von der Begierlichkeit in starken Ausdrücken sprach, er ihn für seine Auffassung

illa rectitudine creata est a Deo sine curvitate, sed non sine potentia se incurvandi, seu peccandi: quae potentia bona est, et mala. Nec data est libertas voluntati ad peccandum: sed ad libere se et laudabiliter ad bonum convertendum, et a malo se avertendum. Potest tamen sua libertate abuti, non vitio creatoris, sed culpa suae abusionis." Und 4ª concl. (fol. 154 b): „Peccatum originale de facto non est sine fomite, quae est lex carnis, ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectae rationis". Doch muß derselbe Biel gestehen (ibid., dist. 28, fol. 147): „Peccato originali vulnerata est voluntas in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, tamen prona est ad malum ab adolescentia (folgen Schriftstellen). Propter haec voluntas mutabilis est et instabilis, et ex peccati fomite infirma ac vulnerata, prona ad malum, difficilis ad bonum" etc. Also beinahe wie Thomas. Es ist aber dann völlige Inkonsequenz, wenn Biel mit den übrigen Occamisten, wie wir unten erörtern werden, seinen Satz, der Mensch könne aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben, damit erweist, daß der Wille ohne Gnade dem dictamen rectae rationis folgen könne.

[1] Opp. exeg. lat., XIX, 61. „totus Papatus et omnes schola sophistarum"; P. 62: „Papa cum sua ecclesia" seien gegen das Wort. „Quid enim aliud est, cum dicunt, se posse ex dictamine rectae rationis eligere et facere bonum, quam negare, naturam peccato corruptam esse?"

verwertete und, wenn notwendig, seine Worte fälschte oder ihnen den gewünschten Sinn unterlegte, wie er es mit Augustin und Groote machte.

b. Zweiter Vorwurf, betreffs des 7. Kapitels des Römerbriefes.

Wir kommen nun zu einem anderen, hiemit verwandten Punkt. Luther tritt (wohl schon 1516) mit einem neuen Vorwurf den Theologen entgegen: „Hat also nicht die trügerische Metaphysik und die Philosophie nach menschlicher Überlieferung unsere Theologen getäuscht, als sie, gestützt auf ihre Erkenntnis, die Sünde werde in der Taufe und Buße weggenommen, es als absurd betrachteten, daß der Apostel sagen solle: die Sünde wohne in mir (Röm. 7, 17)? An diesem Worte haben sie sich also gestoßen, daß sie in die falsche und schädliche Meinung stürzten, der Apostel (der nach ihrem Geschwätz durchaus keine Sünde gehabt habe, trotzdem er das Gegenteil in mehreren Briefen klar ausspricht) spreche nicht in eigener, sondern in der Person des fleischlichen Menschen."[1]

Aber welche Theologen meint hier Luther? In seiner Glosse zum Römerbrief nennt er nur „Lyra und andere".[2] Oben äußert er schon ganz allgemein: „unsere Theologen", die durch Aristoteles und die menschliche Philosophie getäuscht worden seien: also überhaupt die Scholastiker.

Wer sind denn diese außer dem genannten Lyra? Gewiß St. Thomas, denn dieser war nach Luther der Verbrecher, „durch dessen Autorität und Bemühen Aristoteles aufs Piedestal erhoben wurde und an den Universitäten regiert".[3] Er wurde ja, zum Unterschied von Scotus und Occam,

---

[1] Fol. 190: „Nonne ergo fallax Aristotelis metaphysica, et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos. ut, quia peccatum in baptismate vel poenitentia aboleri norunt, absurdum arbitrati sunt Apostolum dicere, sed quod habitat in me peccatum? Ideo hoc verbum potissime eos offendit, ut ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem, apostolum scilicet non in persona sua, sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere, contra eius multipharias et apertissimas assertiones in multis epistolis, garriunt." Diese „stulta opinio" habe zum Gefolge gehabt, daß die Getauften und Absolvierten sich ohne Sünde wähnten. S. oben. S. 499 f.

[2] Ibid., fol. 29 b: „Non est hic putandum, sicut Lyra et alii dicunt, quod apostolus in persona hominis obfuscati loquatur, et non in persona sua". In der Tat sagt Lyra in seiner Glosse zum 7. Kap. des Römerbriefes: „loquitur apostolus in persona generis humani sic obfuscati"; „loquitur apostolus, ut supra dictum est, in persona generis humani lapsi."

[3] Weim. VII, 739. Ähnlich VIII, 127: „autor est regnantis Aristotelis". Ich will hier über Luthers höchst mangelhafte Geschichtskenntnis kein Wort verlieren.

„durch die Metaphysik verführt".[1] Allein Thomas hält in seinem Kommentar zu Paulus auf grund des Petrus Lombardus jede der beiden Ansichten für probabel, daß nämlich Paulus in der Person des bereits erlösten und gerechtfertigten Menschen, oder daß er in der des nicht erlösten spreche.[2] In seiner Summe geht Thomas noch weiter; denn dort bekennt er sich ausdrücklich zu Augustins späterer Ansicht,[3] die Luther adoptiert, daß nämlich der Apostel im 7. Kapitel an die Römer vom Erlösten, vom Wiedergebornen spreche.[4]

Nein, Luther hat Thomas nicht gekannt. Sollten die protestantischen Theologen einwenden, Luther habe nur jene bezeichnen wollen, die nicht Augustins Interpretation annahmen, von den andern habe er geschwiegen, so müssen sie gestehen, daß er sehr täuschend gesprochen habe. Mögen sie annehmen, was sie wollen: Luther steht immer in üblem Lichte da.

Hat er vielleicht Ägyd von Rom gemeint? Aber abgesehen davon, daß dieser mit Lombardus beide Meinungen gelten läßt,[5] kannte Luther selbst diesen seinen Ordenslehrer nur dem Namen nach. Auch hier mangelten ihm „gründliche scholastische Studien". Aber vielleicht meinte er Peter von Tarantaise, dessen Kommentar zu Paulus unter dem Namen des Nikolaus Gorran seit 1478 schon mehreremale gedruckt war und sehr benützt wurde? Allein von Peter werden ebenfalls beide Auffassungen geltend gemacht;[6] und Luther kannte weder genannten Kommentar, noch jenen über die Sentenzen. Vielleicht jedoch Dionys den Karthäuser, auf den er sich wirklich hätte berufen können? Indes kennt ihn Luther nicht, er las keine Manuskripte. Kannte er ja nicht einmal die gedruckten Schriften seiner Zeitgenossen, z. B. Koellins,

[1] Lauterbachs Tagebuch, Wrampelmeyer S. 18.

[2] In ep. S. Pauli, c. 7.

[3] Retr. I, c. 23; 24; 26; II, c. 1; Cont. Jul., III, c. 26, n. 61: IV, 23, 70, u. a. a. O.

[4] 1. 2., qu. 83, a. 1, ad 1: „Sicut Augustinus dicit in lib. 1. Retr., cap. 26, Apostolis loquitur ibi de homine jam redempto", etc. Ibid., qu. 109, a. 8: „Unde apostolus ad Rom. 7, 25, in persona hominis reparati dicit", etc. Dagegen läßt Bonaventura, in 2. Sent., dist. 30, a. 1, qu. 2, Paulus „in persona hominis lapsi" sprechen.

[5] In ep. Pauli ad Rom. Commentarii (Romae 1555), lect. 23, fol. 46.

[6] Postilla Nicolai de Gorran super epistolas Pauli. Ich benütze die Ausgabe Parisiis 1531. In cap. 7, ad Rom., fol. 25, schreibt Peter von Tarantaise, der nachmalige Papst Innocenz V.: „ab hoc loco (7, 14) usque ad finem capituli legitur totum dupliciter: primo modo de homine peccatore, secundo modo de iusto per gratiam liberato." Am Schlusse des Kapitels (fol. 26) bringt er die Auslegung „de viro iusto et spirituali".

welcher vier Jahre vorher, ehe Luther gegen „unsere Theologen" obigen Vorwurf erhob, zwar beide Ansichten gelten läßt, aber schließlich sich für jene entscheidet, welche von dem unter der Gnade stehenden Menschen spricht.[1]

Doch was nützte Luthers Poltern? Der hl. Augustin nahm deshalb ebenso wenig wie ein anderer, der seine Ansicht teilte, mit Luther, an, daß die Sünde bleibe. Luther bewies nur seine Ignoranz, seine Voreingenommenheit, sein Vorurteil.

Heutzutage ist unter Katholiken und Protestanten[2] die beinahe herrschende, als richtiger scheinende Ansicht, daß Paulus vom Nichtwiedergebornen spreche, also nicht, wie Luther sich ereifernd behauptete, vom Wiedergebornen, weil der ganze Kontext, der Zusammenhang mit dem 8. Kapitel und die Absicht des hl. Paulus diesen Sinn verlangen.[3]

Luther handelte nicht aus wissenschaftlichem Interesse; völlig oberflächlich wollte er nur sein trauriges Innere durch die Autorität des von ihm mißverstandenen hl. Paulus und dessen Auslegers Augustin decken.[4] Fälschte er doch anderemale Schrift und Augustin, um seine Zwecke zu erreichen. Kein Wunder, daß er auch Augustins Unterscheidung zwischen facere und perficere, die letzterer in Römerbrief 7, 18 hineinlegt,[5] begierig aufgreift, darnach hascht,[6] gleich als wäre der hl. Augustin die Kirche und jede seiner Auslegungen unfehlbar. Aber Luther nahm jene Unterscheidung sofort an, weil sie für seine Auffassung zu sprechen schien, ohne daß er auf den griechischen Text rekurrierte. Dieser bietet nämlich für dieselbe an genannter Stelle keinen Anhaltspunkt, da er dort ebenso κατεργάζεσθαι aufweist, wie in den Versen 8, 13, 15, 17, 20

---

[1] In Primam Secundae D. Thomae (Coloniae 1512), qu. 74, a. 3 zum Argumentum in contrarium; dann qu. 83, in corpore, und ad 1.

[2] S. in Meyers Krit. exeget. Kommentar über das Neue Testament, B. Weiß, Kommentar über den Römerbrief, Göttingen 1886, S. 342. Von den Katholiken führe ich an Cornely, Commentarius in S. Pauli epistolas. Epistola ad Rom. (Parisiis 1896), p. 356 sq., 373 sq.

[3] Um sich zu überzeugen, daß die heute fast allgemeine Ansicht die richtige ist, braucht man nur Luthers 12 Beweise für die gegenteilige von fol. 183 an durchzulesen. Nichts als willkürliche Voraussetzungen, petitio principii, idem per idem, wie es dieses Mannes Eigenheit ist.

[4] Darum die lange Darlegung über diesen Gegenstand in seiner Verteidigung seines zweiten verdammten Irrtums im J. 1520 in Weim. VII, 103 ff. Es ist gerade auch jene Partie, in der er (S. 110) die gefälschte Stelle Augustins: „Peccatum remittitur in baptismo" etc. ebenfalls anführt.

[5] Cont. Jul., III, c. 26, n. 62. Er wiederholt dies an vielen Orten.

[6] Römerbrief, fol. 185, 192.

desſelben Kapitels, wo aber das griechiſche Wort in der Vulgata richtig mit operari wiedergegeben wird.[1] Kein Wunder, daß Luther dann und drei Jahre ſpäter mit dem hl. Auguſtin auch Gal. 5, 16 als Parallele herbeizieht, wo doch nicht genanntes Verbum, ſondern τελεῖν ſteht, das ſich auf eine ganz andere Sache richtet.[2] Umgekehrt, wo der griechiſche Wortlaut für ihn zu zeugen ſchien, da bläſt er ins Horn und verwirft er die Überſetzung der Vulgata. Er wurde nur von ſeinem Innern geleitet. Die Scholaſtiker hielten ſich harmlos an die Vulgata und an Auguſtin, da ſie vielfach nicht in der Lage waren, auf die griechiſche Quelle zurückzugehen.

So legte Luther auch Röm. 7, 25 (ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati) ſo aus, als wolle Paulus ſagen: „ich, der ganze Menſch, dieſelbe Perſon, diene die beiderſeitige Knechtſchaft"; denn um ſo mehr konnte er dann wieder ſchließen, der Gerechtfertigte ſei zugleich gerecht und Sünder, oder derſelbe Menſch ſei zugleich Geiſt und Fleiſch.[3] Hätte Luther den griechiſchen Text zur Hand genommen und ihn verſtanden, ſo hätte er gefunden, daß die Konſtruktion von αὐτὸς ἐγώ im Zuſammenhange nicht ſeinen Sinn zulaſſe, ſondern nur den: wenn ich allein, mir allein überlaſſen bin, ohne die Befreiung durch Chriſtus, ſo diene ich dem Geiſte nach dem Geſetze Gottes, dem Fleiſche nach dem Geſetze der Sünde. Luther ſtützt ſich ſtillſchweigend auf Auguſtin, der jedoch nur teilweiſe hieherzuziehen war.[4]

Luther hätte, anſtatt die Scholaſtiker anzuklagen, beſſer daran getan, ſie zu ſtudieren. Hätte er z. B. Thomas, 2. 2. qu. 4, a. 1, gekannt, und wäre er ihm gefolgt, ſo würde er bei Erklärung von Hebr. 11, 1: Est fides sperandarum s u b s t a n t i a rerum, a r g u m e n t u m non apparentium, nicht bis zum J. 1519 substantia für possessio genommen haben,[5] ſondern als Fundament, als den erſten Anfang zur Erreichung

[1] Darauf machte bereits Jakob Faber von Etaples (Stapulensis) in ſeinem Kommentar zum Römerbrief (Parisiis 1512) am Schluſſe des 7. Kapitels aufmerkſam. Weitläufiger Cornely, l. c., p. 381 sq., beſonders p. 382, Anm. 2.

[2] S. Römerbrief, fol. 192 und Weim. II, 584. Röm. 7, 18 heißt es: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (Vulg: perficere autem bonum non invenio). Gal. 5, 16: ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε (Vulg.: desideria carnis non perficietis).

[3] Römerbrief, fol. 188b: „Ego, inquit, totus homo, persona eadem, servio utramque servitutem". Das ſoll heißen: „simul iustus et peccator".

[4] De continentia, c. 8, n. 19: „ipse ego, ego mente, ego carne". Sermo 154, n. 7: „Idem ipse, spiritualis et carnalis? Idem plane, quamdiu hic vivit, sic est." S. dazu Cornely, l. c., p. 391.

[5] Das ſagt er Weim. II, 595; erſt Melanchthon, ſein Lehrer im Griechiſchen, habe ihn auf die falſche Etymologie und Interpretation aufmerkſam gemacht. Natürlich geht

der verheißenen und zu erwartenden Dinge, denn fides est prima pars iustitiae.[1] Er hätte außerdem nicht noch im Kommentar zum Römerbrief, um von früheren zu schweigen, argumentum für signum,[2] sondern für firma adhaesio (ad veritatem fidei non apparentem) genommen, was dem griechischen ἔλεγχος mehr entspricht.

c. **Dritter Vorwurf, betreffs der Liebe Gottes und der Erfüllung der Gebote.**

Nun kommen wir zu einem Vorwurf Luthers gegen die Scholastiker, der uns zugleich sein trauriges Innere und seine Ignoranz, sowie neuerdings seine Taktik aufdeckt. Es handelt sich um die Liebe Gottes über alles und die Beobachtung der Gebote aus rein natürlichen Kräften. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier und in dem, was damit im Zusammenhange ist, daß Luther die Blütezeit der Scholastik und die gesunde Theologie bis zu ihm hin nicht gekannt hat. Es zeigt sich wieder, daß er bloß ein Halbwisser war, der zum großen Teil nur auf die aus seinem inneren Zustand gewonnene Erfahrung aufbaut und alles Übrige mehr oder minder verachtet.[3]

Er ereifert sich[4] gegen „den leeren Wahnwitz jener (er meint die

---

es ohne einen Seitenhieb auf die Sententiarii, d. i. die Scholastiker, nicht ab; und doch hätten diese ihm geholfen. Noch im Römerbrief, fol. 226ᵇ: „substantia sperandarum rerum, i. e. possessio et facultas futurarum rerum".

[1] S. Thomas in Rom. c. 3, lect. 3, und unten Paragraph 3, Absatz E.

[2] Fol. 289ᵇ: (naturam regni Christi) „est regnare in fide, in signo, in non apparentibus, non in re". Von „signa non apparentium" spricht er auch fol. 252ᵇ.

[3] Mit diesem Satz, der sich auf viele bereits früher besprochene Tatsachen stützt, ist ein Standpunkt gewonnen, der Luther wohl in den meisten Fällen von dem Vorwurf berechneter und überlegter Fälschung freispricht. Wir haben darauf schon wiederholt hingewiesen, um für ihn ein milderes Urteil zu erzielen, ein Urteil, das ihn freilich, wie ebenfalls hervorgehoben, nicht von aller Schuld freispricht. Diesen Standpunkt wird auch die moderne Kritik nicht ablehnen können, da sie ja stets gegen die Katholiken den Vorwurf erhebt, sie legten ihren Maßstab an Luther, überhaupt an Andersgläubige und Andersdenkende an, und ihnen gegenüber die Forderung aufstellt, man müsse jeden über seine Reden und seine Taten aus sich heraus erklären. D. H.

[4] In dem Römerbrief, c. 4, fol. 144ᵇ (noch im J. 1515), nachdem er gesagt, daß die Sünde vergeben, aber nicht weggenommen werde: „Quocirca mera deliria sunt quae dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia, et facere opera praecepti secundum substantiam facti, sed non ad intentionem praecipientis, quia non in gratia. O stulti, O (sic). Sic ergo gratia non fuerat necessaria, nisi per novam exactionem ultra legem. Siquidem lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt; ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novae super legem exactionis a Deo impositae. Quis ferat has sacrilegas

Scholastiker), welche behaupten, der Mensch könne Gott aus seinen natürlichen Kräften über alles lieben und die gebotenen Werke ihrer Substanz nach tun, wennschon nicht nach der Absicht des Gesetzgebers, d. i. in der Gnade. O ihr Toren! So war also die Gnade nicht notwendig, außer wegen einer neuen, über das Gesetz hinausgehenden Forderung; denn das Gesetz wird, wie sie sagen, erfüllt aus unseren Kräften. Mithin ist die Gnade nicht notwendig, das Gesetz zu erfüllen, sondern nur wegen einer neuen, über das Gesetz hinausgehenden Forderung Gottes! Wer soll diese sakrilegischen Meinungen ertragen?"

Ohne vorerst den Grund von Luthers Polemik zu erörtern, fragen wir: Gegen welche Scholastiker spricht er denn? Er sagt es nicht; seine Schüler, seine jungen Ordensgenossen mußten jedoch seine Behauptung ganz allgemein auffassen. Daß sich Luther nicht gleich bleibe, konnten sie nicht von vornherein wissen. In der Tat erhebt er später den Vorwurf, je nachdem er gerade gestimmt war. Einmal führt er den Unterschied zwischen der Erfüllung der Gebote quoad substantiam facti und quoad intentionem praecipientis auf die Zeit des Scotus und Occams zurück, welche lehrten, daß man Gott aus seinen natürlichen Kräften über alles lieben könne.[1] Anderemale schreibt er den genannten Unterschied vorzüglich Occam zu;[2] in der Regel aber spricht er sowohl betreffs der Liebe als der Gebote ganz allgemein von den Scholastikern, von den „Schultheologen", ja von „der lügnerischen Lehre des Papstes",[3] oder

opiniones? cum Apostolus dicit. quod lex iram operatur, et infirmatur per carnem, et prorsus sine gratia non impleri potest."

[1] In Gal., ed. Irmischer, I, 189 f. Vgl. auch De servo arbitrio, in Opp. var. arg., VII, 216, wo er für den Satz der Liebe Gottes über alles aus seinen natürlichen Kräften nur die Scotisten und „Modernen" verantwortlich macht: „Constat enim scholasticos etiam asserere, exceptis Scotistis et modernis, hominem non posse diligere Deum toto corde. Ita nec ullum aliorum praeceptorum praestare potest, cum in hoc uno omnia pendeant, teste Christo." Daß Luther hier den Scholastikern teilweise Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, daß er Kenntnis der Zitate aus Thomas und Bonaventura hatte bei Gabriel Biel in 2. Sent., dist. 28, fol. 143^{b} f. (Brixiae 1574). Biels Zitat aus Thomas ist, wie wir alsbald sehen werden, nur in einem Punkt irrig, nicht hinsichtlich der Liebe Gottes über alles.

[2] Erl. 31, 294.

[3] Opp exeg. lat. XIX, 17; Erl. 25, 126 (Schmalkaldische Artikel), wonach „die Schultheologen" lehrten: „der Mensch möge aus natürlichen Kräften alle Gebote tun und halten; er möge aus natürlichen Kräften Gott lieben über alles und seinen Nächsten als sich selbst". Lauterbachs Tagebuch, S. 8: „Scholastici eo pervenerunt ut docerent . . . posse hominem suis viribus sine gratia praestare legem, sed gratia adepta hominem

von „den Sophisten und dem Papst“,[1] vom ganzen „Papsttum“ und den „Mönchen“.[2]

Dem Papsttum oder dem Papst es zuschreiben, war schon das abenteuerlichste, aber echt lutherisch. Daß der Papst, d. h. das Oberhaupt der Kirche, oder diese selbst weder über die Liebe aus natürlichen Kräften, noch über die genannte Unterscheidung, noch über das meritum de congruo damals eine Lehre aufgestellt, noch eine frühere kirchliche Lehre darüber widerrufen hat, ist allgemein bekannt, das wußte auch Luther. Er mußte auch wissen, daß die kirchliche Lehre den Ausdruck meritum de congruo überhaupt nie gebraucht hat.

Zur Vermeidung jedes Mißverständnisses in der hier folgenden Erörterung bemerke ich, daß die Scholastik unter besonderer Hilfe oder Gnade Gottes nicht etwas ganz Außerordentliches versteht, sondern das, was wir die übernatürliche aktuelle Gnade nennen (zum Unterschiede vom natürlichen allgemeinen concursus oder influxus Dei.[3]

Wie steht es also mit den Scholastikern, vor allem mit ihrem Fürsten, Thomas von Aquin? Luther, der bei Abfassung seines Kommentars über den Römerbrief mit Taulers Predigten bekannt geworden ist, hätte aus ihm ersehen können, daß nach Thomas der gefallene Mensch als solcher Gott nicht über alles lieben könne.[4] Das ist tatsächlich des Thomas Ansicht. Der Mensch in der durch die Erbsünde verderbten Natur bedarf zur Liebe Gottes über alles ebenso der heilenden Gnade wie zur Erfüllung aller Gebote Gottes, und zwar

---

legem facilius posse praestare quam suis viribus. Talia monstra docuerunt, non videntes lapsum Adae“ etc.

[1] Erl. 46, 72: „Also haben die Sophisten und der Papst auch gelehrt, daß die Menschen können aus ihren natürlichen Kräften Gott lieben über alle Dinge.“

[2] Erl. 11, 308, 310.

[3] S. dazu unten Schluß der Unterabtlg. d. Es wird sich dort und Paragraph 5, Absatz E, ergeben, daß Luther diese Gnade gar nicht gekannt hat.

[4] Predigt auf Sonntag nach Auffahrt (Frankf. Ausgabe, II, 35), korrigiert nach der verbrannten Straßburger Hs.: „Von der Vergiftigkeit wegen die in die Natur gefallen ist von der Erbsünde, ist die Natur ganz auf sich selber niedergekehrt in allen Dingen. Und spricht Meister Thomas, daß von derselben Vergiftung wegen der Mensch mehr sich selber minne, als Gott oder seine Engel oder alles das, das Gott je schuf. Das ist nicht von dem, daß Gott die Natur [also] gemacht hätte, sondern daß sie also verdorben ist im Verluste (der Urgerechtigkeit) durch den Abkehr von Gott (sunder das sie also verdorben in der entmachunge ist von der wiederkerunge von gotte)“. „Entmachunge“ kann auch genommen werden für destitutio, Entsetzung, Unordnung der Kräfte, wie wir Thomas lehren hörten. S. oben S. 532 f.

auch in Hinsicht auf den Inhalt derselben, nicht bloß in bezug auf die Absicht des Befehlenden — von dem bewegenden Beistande Gottes ganz abgesehen.[1] Kann doch der Mensch ohne die heilende Gnade in diesem verderbten Zustand nicht einmal das ganze ihm natürliche Gute durch seine natürlichen Kräfte wollen oder so tun, daß er niemals einen Fehltritt machte;[2] mithin kann er auch nicht allezeit frei von aller und jeder Sünde bleiben. Denn vermag er auch jede einzelne sündhafte Handlung für eine gewisse Zeit zu meiden, da keine Notwendigkeit besteht, daß er fortwährend sündige: so vermag er doch nicht alle insgesamt zu meiden, da, während die Vernunft der einen Bewegung widersteht, sich vielleicht eine andere erhebt, und die Vernunft nicht fortwährend auf der Warte stehen kann.[3]

Um nur einen gedrängten Überblick über die nächste Zeit zu geben, so kann nach dem hl. Bonaventura der Wille nicht bloß gar nichts Gutes, das für die Seligkeit wert wäre, sondern wegen des Verderbens der Erbsünde bringt er auch das moralisch Gute kaum oder nie zustande. Kein Wunder, daß der Mensch ohne die umsonst verliehenen Gnaden

---

[1] Ich zitiere nur kurz 1. 2. qu 109, a. 3: „homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis." A. 4: „in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante." Vgl. dazu In Joann. 15, lect. 1 über: „Sine me nihil potestis facere": „in quo et corda instruit hominum, et ora obstruit superborum et praecipue Pelagianorum, qui dicunt bona virtutum et legis sine Dei adiutorio ex se ipsis (homines) facere posse, in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, eum magis praecipitant".

[2] 1 2., qu. 109, a. 2. Thomas bringt auch hier den Vergleich zwischen den Bewegungen eines Kranken, der erst durch Medizin geheilt werden müsse, und denen eines Gesunden. Ägyd von Rom entlehnte aus ihm diesen Vergleich, wie wir weiter unten sehen werden.

[3] Ibid., a. 8. Wie schlecht Gabriel Biel die Ansichten des hl. Thomas wiedergibt, zeigt sich hier, und wird sich weiter unten noch öfters aufdrängen. Die Worte des Thomas: „homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam", gibt Biel (2. Sent., dist. 28, Brixiae, fol. 143^{b}) also wieder: „potest cavere omnia peccata mortalia sine gratia" etc., also gerade das Gegenteil! Und aus diesem Autor schöpfte Luther vielfach die Kenntnis der früheren Scholastiker! Daß es nicht notwendig ist, immer zu sündigen, sagt schon der hl. Augustin mit der Bemerkung: „ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur". De spiritu et lit., c. 28, n. 48. Zur Erklärung des hl. Thomas s. Capreolus in 2. Sent., dist. 28, fol. 257^{b} (ed. Venetiis 1515).

die Gebote Gottes auch nur bezüglich ihrer Substanz nicht erfüllen kann.[1] Nur in natura instituta hätte er aus sich Gott über alles lieben können.[2] Der im Mittelalter viel gebrauchte Dominikaner Petrus von Tarantaise lehrt wie der genannte Vorgänger, daß man die Gebote Gottes auch in bezug auf die Substanz des Werkes nicht ohne die umsonst gegebenen Gnaden Gottes erfüllen könne, obwohl man ohne dieselbe das eine oder andere moralisch Gute zu tun vermöge.[3] Peter hält sich in den einschlägigen Fragen mehr an die Ausdrucksweise des hl. Bonaventura, als an die des hl. Thomas.

Noch präziser als er ist der bis Luther und noch zu seiner Zeit oft zitierte und benützte Franziskaner Richard von Middleton. Er lehrt, daß man das Gebot der Gottesliebe über alles, sowie überhaupt die Gebote Gottes aus rein natürlichen Kräften, ohne spezielle Gnade, auch nur bezüglich der Substanz des Werkes, nicht erfüllen könne und zwar wegen der Schwäche unseres Willens, die dieser durch die Sünde sich zugezogen hat.[4]

Das im Mittelalter so stark gelesene, in einer Masse von Handschriften und in vielen Drucken verbreitete Compendium theologicae veritatis, dessen Abfassungszeit noch ins 13. Jahrhundert fällt, sagt

---

[1] In 2. Sent. dist. 28, a. 2. qu. 3, a. 1, qu. 3. Bezüglich seines Begriffes der gratia gratis data, siehe unten unter Bruleser.

[2] S. 2. Sent, dist. 3, p. 2, a. 3, qu. 1.

[3] In 2. Sent., dist. 28, qu. 1, a. 3; ad 3: könne man auch das eine oder andere Gebot ohne Gnade erfüllen, so doch nicht alle.

[4] 2. Sent. (Venetiis 1507), dist. 28, a. 1. Vgl. auch ibid. ad 2. Es läuft auch bezüglich des Natürlichen immer darauf hinaus, daß der Verstand, besonders aber der Wille aus sich zu unvermögend, weil durch die Sünde verderbt, sind. Ibid., a. 2, qu. 2, ad 1: „Nostrum liberum arbitrium ad bonum est liberum non sine gratia, sed ad malum est liberum per se tantum". Qu. 1: . . . . Unde forte, quamvis homo per sua naturalia, si non essent per peccatum infirmata, posset diligere Deum propter se et super omnia, quamvis non meritorie de condigno; hoc tamen modo (naturalibus per peccatum infirmatis) non potest, nisi supernaturaliter adjuvetur; plus enim infirmata est hominis natura per peccatum respectu amoris boni, quam cognitionis veri", was auch der hl. Thomas lehrt. Richard fragt dann ibid. qu. 3: „Utrum liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere". Er antwortet: „Respondeo, quod implere mandata dupliciter potest intelligi: aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis et formam et intentionem precipientis simul. Primo modo liberum arbitrium, nisi esset infirmatum per peccatum, posset per sola naturalia, supposita generali motione primi moventis, mandata legis implere. Sed liberum arbitrium peccato corruptum hoc non potest sine gratia saltem gratis data. Observare autem mandata legis secundo modo non posset

kurz: „Die Seele hat das Vermögen und die Werkzeuge, Gott zu lieben, von Natur aus; aber sie hat die Erkenntnis der Wahrheit und die Ordnung der Liebe nur von Gnaden."[1]

Es ist also ein Märchen Luthers, daß die Unterscheidung von quoad substantiam facti und quoad intentionem praecipientis erst zur Zeit des Scotus und Occam aufgebracht worden sei.[2]

Matthäus von Aquasparta z. B., welcher noch dem 13. Jahrhundert angehört, ein strenger Schüler des hl. Augustin, macht sich den Einwurf, daß man durch den freien Willen vom Bösen abstehen und das Gute tun könne, da es ein Gebot sei und nichts geboten werde, außer was in der Macht des Menschen ist. Er antwortet: „Ohne die Hilfe der Gnade kann man nicht vom Bösen abstehen und das Gute tun. Was das Gebot anbelangt, so wird uns nicht bloß dasjenige geboten, was wir durch uns und aus unserer Kraft vermögen, sondern auch was wir durch die Kraft eines andern können, die uns nie mangelt, wenn von unserer Seite kein Hindernis ist. Denn, wie Aristoteles sagt, was wir mit Hilfe der Freunde vermögen, das, können wir sagen, vermögen wir durch uns selbst."[3] Es ist der nämliche Gedanke, mit dem

---

liberum arbitrium sine gratia gratum faciente, etiamsi non esset per peccatum corruptum, et multo minus hoc potest, quia per peccatum infirmatum est. Talis enim mandatorum observatio non potest esse nisi per charitatem, que sine gratia gratum faciente esse non potest" . . .

[1] Lib. 5, c. 1: „Anima habet facultatem et instrumenta diligendi et cognoscendi Deum ex natura; sed non habet cognitionem veritatis et ordinem dilectionis nisi ex gratia". Dieses einst Albert dem Großen, Thomas von Aquin, Bonaventura usw. zugeschriebene Buch hat vielleicht Hugo von Straßburg zum Verfasser. Die Lehre geht mehr auf Bonaventura als auf Thomas zurück. Es existieren davon mehrere hundert Handschriften. Drucke seit 1473 siehe bei Hain, n° 432 ff.

[2] Die Späteren haben nur die schwierige Frage deutlicher erklärt. Nullus homo potest stante lege per pura naturalia implere praeceptum de dilectione Dei super omnia. Patet, quia lex, quae est, jubet, quod actus cadens sub praecepto fiat in gratia, quae est habitus supernaturalis. Ego licet (d. h. selbst gesetzt den Fall) existens extra gratiam per sola naturalia possit diligere Deum super omnia, non tamen implet praeceptum ad intentionem praecipientis, nisi sit in gratia. Et hoc est quod multi (? jedenfalls nicht die Mehrzahl) doctores dicunt, quod homo potest implere praeceptum, quantum ad substantiam praecepti vel facti cadentis sub praecepto, non tamen, quantum ad circumstantiam praecepti et intentionem praecipientis. Quaestiones Petri de Alliaco, l. 1, q. 2, a. 2. (Paris), fol. 61 r. D. H.

[3] Quaestiones disputatae, handschriftlich z. B. zu Assisi. Obiges steht in der 4. Quaestio, welche handelt: „Utrum liberum arbitrium sua naturali virtute sine auxilio alicuius gratiae gratis datae possit se sufficienter ad gratiam gratum facien-

der hl. Thomas unter derselben Berufung den Einwand löst, Gott habe uns Unmögliches auferlegt.[1]

Doch, wie schon öfters erwähnt wurde, hat Luther nicht einmal seinen Ordenslehrer Ägyd von Rom gekannt. Bei ihm hätte er die bisherige Tradition der gesunden Theologie übereinstimmend mit der kirchlichen Lehre kennen lernen. Ägyd stellt als Grundsatz auf: „In zweifacher Weise bedürfen wir nach Adams Sünde der Gnade. Denn da unsere Natur gefallen ist und sich zu der ursprünglichen Natur wie ein Kranker zum Gesunden verhält, so bedürfen wird er Gnade erstens, um die Werke der Natur zutun und das natürliche Ziel zu erreichen; zweitens um verdienstliche Werke zu üben und zum übernatürlichen Ziel zu gelangen[2] usw. Daraus folgt, daß wir wegen unserer verwundeten Natur auch von den Geboten Gottes, selbst wenn es sich nicht um die Art der Ausführung, sondern nur um das Werk als solches handelt, ohne Gnade bloß das eine oder andere, nicht aber alle erfüllen können; denn das hieße, daß man ohne Gnade alle Sünden meiden könne.[3] Das Gebot, Gott zu

tem disponere". Es handelt sich oben um die Lösung des 7. Einwurfes. S. über diese Quaestiones disputatae: Jeiler, De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, p. XV, und Quaestiones disputatae selectae Matthaei ab Aquasparta (Quaracchi 1903), I, p. V, sqq.

[1] 1. 2, qu. 109, a. 4 ad 2. Zu Aristoteles, Ethic. ad Nicom., III, c. 3, schreibt er lect. 8: „Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum . . . ea quae fiunt per amicos, aliqualiter fiunt per nos" etc.

[2] In 2. Sentent. (Venetiis 1482), dist. 28, a. 2, qu. 1: „Dupliciter ergo post peccatum Ade indigemus gratia. Nam cum nostra natura sit lapsa, et habeat se ad naturam institutam sicut infirmus ad sanum: indigemus gratia (1.) ut possimus facere opera nature et consequi finem naturalem; et (2.) indigemus ea, ut possimus facere opera meritoria et consequi finem supernaturalem. Cum ergo queritur, utrum per ipsa naturalia possimus bonum facere vel velle: si illud bonum non excedit naturam et non sit natura infirma, sed sit ut fuit instituta, cuiusmodi erat in Adam (supposito auxilio divino, ut operatur in omni opere nature), possemus per ipsa naturalia, ut habuerunt esse in statu innocentie, facere et velle bona, que sunt secundum naturam. Sed in statu nature lapse, cum comparemur ad opera naturalia sicut infirmus comparatur ad opera sani: sicut infirmus non potest facere sufficienter opera sani, sic et nos non possumus etiam opera naturalia sufficienter facere. Meritorie ergo loquendo cuiusmodi sunt opera ordinata ad bonum supra naturam, nullo modo possumus hoc sine gratia, immo opera etiam, per que acquiritur bonum secundum naturam. Et si possumus facere post lapsum aliqua opera, non possumus omnia nec ea facere sufficienter."

[3] Ibid., a. 1, qu. 4: „Non solum non possumus facere mandata legis sine gratia meritorie, ut faciunt existentes in gratia, sed et ipsa mandata legis non

lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus allen Kräften ist im Zustand der verderbten Natur ohne Gnade nicht möglich.[1]

In diesem Punkte stimmte die ganze Augustinerschule im 14. Jahrhundert, nachdem bereits Occam auf den Plan getreten war, mit ihrem Lehrer in den Grundgedanken überein,[2] obwohl manche derselben in der Philosophie nominalistisch gesinnt waren. Der gemäßigte Realist Thomas von Straßburg will hier mehr der Autorität, als einem überzeugenden Grunde folgen. Er beruft sich auf den hl. Augustin, ja er spricht nur mit ihm, wenn er lehrt, es sei gerechte Strafe Gottes, daß der Mensch jene Macht verlor, die er nicht gut benützen wollte. Denn da er ohne Schwierigkeit alle Gebote erfüllen konnte, verlor er jenes Können, weil er es nicht gut benützen wollte, so daß er jetzt, wenn er auch wollte, nicht alle Gebote erfüllen kann. Thomas nennt es eine „sehr gefährliche Meinung", daß man alle Gebote bezüglich der Substanz des Werkes ohne Gnade erfüllen könne. Was die Liebe Gottes anbelangt, so ist nach ihm das Gebot derselben, absolut gesprochen, kein großes Gebot, wohl aber Gott lieben aus ganzem Herzen und aus allen Kräften, d. i. über alles; dies jedoch kann niemals geschehen ohne Gnade.[3]

---

solum quantum ad modum agendi, sed quantum ad genus operis non possumus omnia implere sine gratia: quia habemus naturam infirmam et vulneratam. Infirmus autem et vulneratus etsi potest facere aliqua opera sani: non tamen omnia, propter quod infirmus, nec facit opera ut sanus quantum ad modum agendi, nec potest facere omnia opera sani quantum ad genus operis. Er behandelt dort diesen Punkt sehr weitläufig. — Ich bemerke noch, daß Ägyd seinen Kommentar nicht vor 1309 geschrieben hat. S. F. Lajard in Hist. litt. de la France, XXX, 494.

[1] Ibid. ad 2.

[2] Thomas von Straßburg z. B. benützt ihn noch sehr viel in seinem Kommentar zu den Sentenzen und nennt ihn wiederholt „doctor noster", wie er Thomas von Aquin als „doctor communis" bezeichnet.

[3] Es ist interessant, wie er 2. Sent. (Argentorati 1490), dist. 28—29, a. 1, den Einwurf der Gegner (darunter Durandus) formuliert: „asserunt quidam doctores dicentes, quod quamvis sine gratia non possit aliquis explere omnia mandata quantum ad modum operis, puta quantum ad meritorie operari; quantum tamen ad rem actam, puta quantum ad substantiam operis, sic potest quis sine gratia omnia adimplere divina mandata". Er führt auch einen ihrer Beweise an: „Qui potest maius, potest etiam minus; sed homo potest Deum diligere, quod est maximum mandatum: ergo" etc. Er antwortet: „sed ista opinio satis videtur esse periculosa", und beruft sich auf Augustin gegen die Pelagianer; in bezug auf die Liebe: „Diligere Deum non est mandatum magnum absolute loquendo, sed diligere Deum ex toto corde et ex omnibus viribus nostris: et hoc nunquam potest aliquis facere sine gratia". Seine 1ª conclusio: „Quamvis carens gratia possit se pro aliquo tempore a transgressione mandatorum Dei praeservare, tamen non potest se in huiusmodi

Es ist allgemein bekannt, daß sein Nachfolger im Generalate, Gregor von Rimini, in all dem eher zu weit ging. Da ich am Schlusse bei Gelegenheit von Luthers Anpreisung desselben hierauf zurückkomme, übergehe ich ihn hier. Ich erwähne nur, daß er recht eigentlich wie Thomas von Bradwardin der Bekämpfer Occams und seiner ersten Schüler war, betreffs ihres Satzes von der Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften.[1]

Gregors Nachfolger im Generalate Ugolin Malabranca von Orvieto[2] ist in der Frage, ob der Mensch auf Erden allein kraft seines Willens gut und schlecht handeln könne, gemäßigter. Obwohl Ugolin seinen Vorgänger als zu überspannt in diesem Punkt bekämpft, so bekämpft er nichts destoweniger die gegenteilige Ansicht, die des Occam, noch weit stärker. Nach diesem genüge das bloße Wahlvermögen, ohne jede Unterstützung Gottes etwas Gutes zu wollen; der Mensch könne inwendig, aus seinen natürlichen Kräften, diktieren, wie zu handeln sei, was aus dem Befehle hervorgehe: Gott ist über alles zu lieben; mithin könne er es durch den Willen auch ausführen. Ugolin sagt, diese Meinung sei irrtümlicher, als die des Pelagius. „Selbst rein natürlich gesprochen genügt nicht das Diktamen: Gott ist über alles zu lieben; denn sowohl das Wissen, was zu tun sei, als die Ausführung ist ein Geschenk Gottes, und weder zum recht Wollen, noch zum gerecht und tugendhaft Handeln genügt das Wahlvermögen allein ohne spezielle Gnade.“ [3]

---

praeservatione diu continuare“. S. dazu oben Ägyd. Seinen Kommentar über die Sentenzen vollendete Thomas 1341. S. Chartularium Universit. Paris. II, n⁰ 1113.

[1] Occams Argumentation, die in diesem Absatz noch öfters in verschiedenen Variationen wiederkehrt, ist genommen aus dessen 1. Sent. dist. 1, qu. 2, conclusio 1: „Objecto fruibili ostenso voluntati per intellectum, sive clare, sive obscure, sive in particulari, sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus. Prima conclusio patet, scilicet, quodsi objectum ostendatur obscure et in universali, potest voluntas elicere actum fruitionis, hoc est summe diligere illud, et ultra omnia; patet, quia voluntas potest se conformare recto dictamini rationis; sed intellectus potest recte dictare tale objectum esse sic diligendum: ergo voluntas potest conformiter talem actum elicere. Alia pars, videlicet quod possit in actum fruitionis objecto clare viso, patet, quia non minus potest voluntas in objectum perfectius cognitum quam in objectum imperfectius cognitum; sed voluntas potest talem actum elicere, circa objectum obscure cognitum: ergo multo magis circa objectum clare cognitum.“

[2] S. über ihn Chartularium Universitatis Paris., II, p. 536, not. 6.

[3] Seine Lectura super quatuor libros Sententiarum ist handschriftlich unter anderm in der Bibliotheca Angelica zu Rom, n⁰ 4 (früher A. 1. 8). Es handelt sich oben um 2. Sent., dist. 25, qu. 3, fol. 131. Von den beiden opiniones extremae ist

Das ist es, was, wie wir gesehen, die Kirche so oft in ihren Gebeten ausdrückt. Ugolin beweist dann, daß der Mensch dem Diktamen: Gott sei über alles zu lieben, aus seinen natürlichen Kräften, ohne spezielle Gnade, nicht beizustimmen vermöge[1] usw.

Daß Thomas von Bradwardin ein Gegner der Occamschen Theorie ist, versteht sich von selbst; sein Buch De causa Dei ist ja gerade gegen ihn und seine Schule geschrieben. Er bekämpft eben deswegen

---

die Gregors: „quod omnis operatio deliberata liberi arbitrii existentis in peccato mortali est culpabilis." Die entgegengesetzte (Occams) führt er so an: „Alia opinio est extrema, quod liberum arbitrium purum absque dono vel iuvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle. Ratio est, quia (homo) ex puris naturalibus absque dono potest interius dictare, qualiter est agendum. Et patet de hoc dictamine: Deus est super omnia diligendus: igitur potest ita per voluntatem. Hec opinio non vidit Augustinum in De spiritu et lit. dicentem, hoc esse argumentum heretici . . . Propterea hec opinio est falsior errore Pelagii." Darauf folgt die 1ª conclusio: „Non ex puris naturalibus est dictamen hoc rectum: Deus est super omnia diligendus. Probatur ex confessione Pelagii; et Concilium Milevitanum dampnans errorem Pelagii concludit: Utrumque enim donum Dei est: et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus." Fol. 132 bringt Ugolin die 2ª conclusio: „Ad nullum recte velle vel operari iuste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali iuvamento gratioso", mit Beweisen aus Schriftstellen.

[1] Er stellt drei Regeln rectae rationis auf (fol. 135 b): „1ª: complacendum est, quod Deus sit infinite perfectus et summe beatus, incomparabilis valoris, a quo velut omnipotente cuncta simpliciter dependent . . . 2ª: Obediendum est Dei placito vel voluntati iustitie immobiliter et efficaciter, ex zelo vel amore iustitie, et pro nullis aliis rebus, et pro infinitis, si essent, assequendis vel perdendis contempnendum est eius preceptum. Hanc innuit Anselmus lib. p⁰: Cur Deus homo, c. 22. 3ª: Amore solo casto vel filiali sic delectabiliter Deo inherendum est et in eius bonitate sic pre cunctis bonis etiam pre infinitis, si essent, preacceptive complacendum, ut et proprium esse et commodum omne nisi in ordine amoris huius ad Deum vilescat. Hanc innuit Bernardus De diligendo Deum in 4⁰ gradu dilectionis." Dann folgt die 1ª conclusio: „Ex puris naturalibus, excludendo auxilium speciale, non potest viator dictamini alicui trium vel regule de predictis tribus assentire. Hanc pono propter illam propositionem communiter assumptam: ex puris naturalibus potest homo dictare, quod Deus est super omnia diligendus." Er beweist seine Konklusion: „Probatur, quia nullus in hac vita de lege communi potest cognoscere, quid recte volendum quoad vitam virtuosam sine speciali auxilio Dei, et nullus recte sapit in his que tenetur quoad Deum sine auxilio eiusdem." Die 2. conclusio: „Ex puris naturalibus non potest viator elicere velle se conformiter dictamini de praedictis operari seu diligere." 3. conclusio: „Ex puris naturalibus non potest viator dilectionem elicere aliquam conformiter alicui dictarum regularum trium" etc.

auch die These von der Liebe Gottes über alles und der Erfüllung der Gebote aus rein natürlichen Kräften.[1]

Selbst Marsilius von Inghen, später wiederholt Rektor der Universität Heidelberg, steht im großen und ganzen auf dem Standpunkt der gemäßigten Realisten, obwohl er in der Philosophie Nominalist, Anhänger Occams war.[2] Der Mensch konnte nach ihm vor dem Falle alle Gebote erfüllen, nach demselben kann er dies nicht mehr ohne Gnade; und obwohl er z. B. jedes einzelne Gebot der zweiten Tafel für sich allein genommen, beobachten kann, so doch nicht, ohne spezielle Gnade, auf die Dauer. Zur Erreichung der ewigen Seligkeit bedarf er aber der heiligmachenden Gnade. Ebenso kann der Mensch eine einzelne, bestimmte Sünde meiden, nicht aber alle ohne spezielle andauernde Hilfe Gottes; denn die gefallene Natur ist so zum Bösen geneigt, daß der Mensch, wenn er außer der Gnade ist, nicht umhin kann, gegen ein Gebot schuldbar und tödlich zu sündigen.[3] Marsilius ist auch der Ansicht, daß der Mensch im gefallenen Zustande ohne besondere (aktuelle) Gnade Gott nicht über alles lieben könne, wenngleich er dazu nicht der heiligmachenden Gnade bedarf.[4]

---

[1] Ich benütze Cod. lat. Monacens. 16192, fol. 138 sq. Das 1344 geschriebene Werk Bradwardins kam erst 1618 zu London im Drucke heraus.

[2] Daß er in der Philosophie zu den Nominalisten gerechnet wurde, beweist das Defret Ludwigs XI. (Bulaeus, Hist. Universitatis Paris., V, 706), in welchem er als „Marsilius" mit andern Nominalisten aufgezählt wird. Und mit Recht. S. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, IV, 94 ff.

[3] In 2. Sent. (Argentorati 1501), qu. 18, a. 2, fol. 297: „Concl. 1ª: Licet ante peccatum potuerit homo omnia mandata adimplere sine gratia, nullo modo tamen hoc aliquis homo potuit, nisi accedente gratia, commissa primorum parentum culpa. (fol. 297ᵇ). Concl. 2ª: Sicut Adam potuit in omnia opera sibi precepta, tam affirmative quam negative, sine gratia gratum faciente, et etiam in ea que nobis precipiuntur, ut ea velimus: sic homo post lapsum per Dei auxilium gratis datum etiam potest in electiones positivas dilectionis Dei super omnia et proximi ad salutem aeternum, quamvis illis ut sic mereri beatitudinem non possimus. (fol. 298.) Concl. 4ª: Quamvis existens extra gratiam quodlibet mandatum secunde tabule, sic quod non directe contra agat, possit ad tempus observare, tamen non longo tempore sine speciali dono Dei potest in hac observantia perseverare. . . . . Tanta est pronitas naturae lapsae ad malum, quod, quamvis quodlibet peccatum mortale vitare possit in specie, tamen in genere sine speciali auxilio vel dono Dei perseverante, cum est extra gratiam, vitare nequit, quin contra aliquod mandatorum culpabiliter et mortaliter cadat."

[4] S. dazu in der vorigen Anmerkung die 2. conclusio. Ebenso schreibt er in 1. Sent., qu. 20, a. 3, concl. 5, die Heiden hätten das Gebot der Liebe nicht ohne besondere Hilfe Gottes erfüllen können.

Dionys der Zisterzienser war in der Theologie, besonders in der Gnadenlehre, ein extremer Realist. Die Frage nach Erfüllung des Gebotes quoad substantiam actus existiert für ihn gar nicht; seine These ist: Niemand kann ohne die Liebe alle Gebote erfüllen; denn das heißt man doch nicht sie erfüllen, wenn man sie nicht nach dem Willen des Befehlenden befolgt, der eben die Liebe vorschreibt. Also sündigt Einer, wenn er gute Werke ohne die Liebe verrichtet, weil er verpflichtet ist, sie in der (übernatürlichen) Liebe zu verrichten.[1]

Der vor Luther stark benützte Scotist Peter de Aquila, seines Ansehens halber meist Scotellus oder Scotorellus genannt, gesteht ebenfalls, daß der durch die Sünde verderbte Wille die Gebote in bezug auf die Substanz des Aktes nicht ohne Gnade erfüllen könne. Er bezeichnet es als eine bestimmte Anschauung, daß der Mensch ohne heiligmachende Gnade, durch seinen Willen allein, nicht alle schweren Sünden vermeiden könne, und beweist es aus Richard und Scotus.[2]

Absichtlich habe ich alle Thomisten des 14. Jahrhunderts übersprungen, denn sie folgen in ihren Grundanschauungen betreffs dieser Frage ihrem Lehrer, dem hl. Thomas.[3] Doch möchte ich das 14. Jahrhundert mit einem Schüler des hl. Thomas abschließen.

---

[1] In 1. Sentent. (Parisiis 1505), dist. 17, a. 3, fol. 30 b. Dionys erhielt in Paris den Lizentiat gegen 1374. Von den früheren zitiert er Scotus, Gregor von Rimini, Ugolin, Eliphat, Bradwardin. Er wird stark bekämpft von Joh. Major in 2. Sent., dist. 28, qu. 2, fol. 125 (Parisiis 1519). Dionys sagte nämlich l. c. „si homo det eleemosynam, quando est extra charitatem, peccat, licet faciat illud ad quod tenetur; tamen non facit taliter qualiter tenetur, hoc est, non elicit illum actum a charitate".

[2] Quaestiones in libr. Sententiarum (Spirae 1480), lib. 2, dist. 28: „Si homo sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere. Impletio mandatorum Dei potest intelligi dupliciter, quia aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis sub ratione salutis et secundum intentionem precipientis. Primo modo liberum arbitrium, si non est corruptum per peccatum, potest adimplere mandatum; sed si est corruptum per peccatum, non potest. Si loquamur secundo modo de impletione mandatorum, sic non potest homo per liberum arbitrium tantum" . . . . „Est communis opinio, quod opinio Pelagii sit haeretica, et tenetur, quod homo per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente non potest vitare omne peccatum mortale. Hoc tamen probatur diversimode" etc.

[3] Ich sage „Thomisten", nicht Dominikaner; denn von diesen gingen, ganz abgesehen von Durandus und mehreren Occamisten, einige ihre eigenen Wege, so z. B. Petrus de Palude, welcher bezüglich der Lehre über die Erfüllung der Gebote seine Ansicht hat, aber mit Thomas wieder übereinstimmt hinsichtlich der Notwendigkeit der speziellen vorhergehenden Gnade Gottes zur Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade, „quia homo ex puris naturalibus et acquisitis virtutibus, sine fide,

Wählen wir nämlich Tauler, der zwar kein Scholastiker ist, welcher aber Luther gerade von Mitte des Jahres 1516 an als der größte Theologe galt — allerdings nur bis 1518, denn da wurde Gregor von Rimini der größte. Taulers Theologie preist Luther im Jahre 1516 als „eine reine, solide, der alten am ähnlichsten Theologie." Er kenne „weder im Deutschen noch im Lateinischen eine heilsamere und mit dem Evangelium mehr übereinstimmende Theologie".[1] Wenn also je Einer, so gehört Tauler hieher; ob des ihm von Luther über alle Theologen gespendeten Lobes müßten wir natürlich zum voraus annehmen, daß Tauler, weil mit dem Evangelium, auch mit Luther übereinstimme! Sehen wir aber zu. Es heißt hier allerdings genau zusehen, denn wir finden bei Tauler Dinge, die sich schwer ganz vereinbaren lassen.

Er legt in einer Predigt aus, was es heiße, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele usw. zu lieben. Nachdem er die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Minne gemacht, und die Frage, ob erstere höher sei, beiseite gelassen hat, sagt er: „Von allem Herzen, d. i. mit einem bereiten, freien Willen, sich zu üben mit allem Herzen, aller Seele und allen Kräften . . . von aller Seele, aus allen Gelüsten und Genügen und aus Gunst und aus seinem Willen, und Gott minnen aus allen Stätten der Seele mit seinem inneren und äußeren Menschen. Diese Minne kommt von Erkenntnis der Wahrheit. Dann von allen Kräften, das ist geminnet mit allem Fleiße und aller Übung, so daß man die viehelichen Kräfte und Sinne und alle Auswendigkeit niederdrücke, und sich mit aller Kraft inwendig und auswendig zu der Minne kehre, mit alledem, was man vermag, sich übe in der Minne, recht alle Kräfte aufspanne: das ist der Minne Allheit und ist der oberste Grad."[2]

Man traut Augen und Ohren nicht: Tauler spricht nur vom Üben, vom Willen, von den Kräften, die man aufspannen soll, kurz von der eigenen Tätigkeit. Von der Gnade ist hier überhaupt nicht die Rede.

---

sine qua impossibile est placere Deo, non potest aliquid facere, quod sit dispositio sufficiens ad gratiam. Quia ergo motum fidei et spei non potest habere ex puris naturalibus, nisi per alium excitatus; prima autem cognitio non potuit esse sine gratia gratis data; inde est quod sine ea non est iustificatio . . . Contritionem semper precedit gratia gratis data, actu vel habitu, intrinseca vel extrinseca . . . Hominis est preparare animam, postquam est motus a Deo, non ante". In 2. Sent., dist. 28, qu. 6 (Paris, Mazarine, ms. 899).

[1] Enders, I, 74.

[2] Zweite Predigt am 13. Sonntag nach Pfingsten. Sehr schlecht in Frankfurter Ausgabe, II, 226 f. Ich habe korrigiert nach der Straßburger Hs.

Auch nicht in folgendem: „Nun von allem Gemüt; in dem ist das andere beschlossen . . . Nun merket, was das Gemüt sei. Das ist ungleich höher und innerlicher; denn die Kräfte nehmen all ihr Vermögen daraus und sind da innen und daraus geflossen, und es ist in allen ob ohne Maß. Es ist gar einfältiglich und wesentlich und förmlich. Ein Meister spricht von diesem, daß dieses Gemüt der Seele allwegen wirkend sei, der Mensch schlafe oder wache, er wisse oder wisse nicht. Er hat ein gutförmig Hoffen zurück in Gott, und schauet allwegen und minnt und genießet (gebruchet) Gott ohne Unterlaß. Wie das sei, das lassen wir liegen. Aber dies bekennt sich Gott in Gott, und dennoch ist es geschaffen."[1]

Immer der Mensch allein! Aber endlich kommt doch bei dieser „mit dem Evangelium übereinstimmenden Theologie" die Sprache auf die Gnade? Keineswegs! Statt ihrer zieht Tauler einen heidnischen Meister herbei.

Proklus, ein heidnischer Meister, der nennt es einen Schlaf und eine Stille und ein göttliches Rasten (rosen), und er spricht, es ist ein verborgenes Suchen. Dieses eine ist weit über die Vernunft und das Verständnis, und wenn sich die Seele darin kehrt, so wird sie göttlich. Das Gemüt hat ein ewig Neigen zu grunde wieder in den Ursprung; dies Neigen verlöscht nimmer, auch nicht in der Hölle, und das ist ihre meiste Pein, daß ihnen das Ewige muß entbleiben." Gerade das Gemüt ist es, „das (in bezug auf die Liebe) ein Maß genannt wird; denn es mißt das andere alles und gibt ihnen diese Form, seine Schwere, sein Gewicht, und teilt um und um".[2]

Was Tauler hier vom Gemüte aussagt, das schreibt er zu Anfang der Predigt dem Funken, dem Grunde der Seele zu.

Dies also die eine Seite an der angeblich dem Evangelium so völlig ähnlichen Theologie Taulers. Bleiben wir vorläufig hiebei stehen und fragen wir: Hat Luther diese Predigt etwa nicht gekannt? Gewiß, er hat sogar eine nichtssagende Glosse dazu geschrieben.[3] Aber in welche Widersprüche verwickelte auch er sich hiebei! Gerade die angeführten Stellen beanstandete er nicht. Und trotzdem bekämpft er in der Fortsetzung zu der oben aus seinem Kommentar zum Römerbrief zitierten Stelle gegen die Liebe Gottes über alles aus natürlichen Kräften allein gerade dasjenige, was die Scholastiker über die Synteresis sagten, und was auch zu Taulers „Gemüt", zum Funken, die Grundlage bildete.

[1] Ebds. Auf den Druck ist nichts zu geben.

[2] Ebds.

[3] Weim. IX, 103, zur 54. Predigt.

Luther sagt nämlich, die Scholastiker „beschränkten die Sünde auf die allergeringste (?) Bewegung der Seele, wie auch die Gerechtigkeit, nämlich so, weil der Wille diese Synteresis besitzt, wodurch er, obwohl schwach, zum Guten hinneigt. Und diese kleine Bewegung zu Gott, die man von Natur aus hat, träumen sie als Akt der Liebe Gottes über Alles." Und nun operiert er dagegen mit seinem „von Begierden vollen" Innern, trotz jener „äußerst schwachen Bewegung".[1] Damit bestreitet Luther Taulers Aussage über das Gemüt, gegen die er vorher nichts einzuwenden hatte.

Doch bald sollte es wieder anders kommen. Höchstens ein paar Monate später schreibt Luther, ein jeder fühle in sich, daß seine Synteresis zum Besten hinstrebe. Und doch könne sie keiner dem andern erklären, besonders nicht die affektive.[2]

Aber fast zu gleicher Zeit bestreitet er dies wieder und schreibt bezüglich der Anmaßung jener, welche behaupten, man könne Gott aus sich ohne Gnade über alles lieben und die Gebote ihrem Werke nach erfüllen; es rieche nach Philosophie, wenn man sage, die Vernunft strebe nach dem Besten, und wenn wir so vieles vom Naturgesetz schwatzen. Allerdings sei es wahr, daß das Naturgesetz allen bekannt sei und daß die Vernunft nach dem Besten strebe; „aber welches Beste? Nicht das Beste Gott gemäß, sondern uns gemäß, d. i. sie sucht das Gute schlecht, weil sie in allem sich und das Ihrige, nicht Gott sucht, was nur der Glaube in der Liebe tut."[3]

[1] Römerbrief, fol. 145: „Peccatum (scholastici) artaverunt usque ad minutissimum quemdam motum animi, sicut et justitiam, ita enim, quia voluntas, habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et huiusmodi parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis, non obstante isto motu parvissimo". . . Luther hat, wie gewöhnlich, nicht unter den Scholastikern unterschieden. Die Bewegung selbst hat jedoch keiner als Akt der Liebe Gottes angenommen, die leiseste Bewegung als Liebe über alles schon gar nicht, obgleich auch nach einigen Scholastikern die Synteresis dem Willen angehört. Die Scholastiker legen der Synteresis und der scintilla (Funken) dieselben Eigenschaften bei.

[2] So in seiner Glosse zur 52. Predigt Taulers: „Hinc venit, quod syntheresin suam quilibet sentit ad optima deprecari. Sed et nullus potest alteri eam verbis tradere, maxime affectivam syntheresin." Weim. IX, 103. S. darüber noch ebds., I, 31 ff. In seinen Glossen zu den Psalmen spricht er öfters von ihr.

[3] Römerbrief, fol. 193: „Ita olet philosophia in anhelitu nostro, quasi ratio ad optima semper deprecetur, et de lege naturae multa fabulamur. Verum est sane, quod lex naturae omnibus nota est, et quod ratio ad optima deprecatur. Sed quae? Non secundum Deum, sed secundum nos, i. e. male bona deprecatur, quia se et sua in omnibus quaerit, non autem Deum, quod sola fides in charitate facit."

Dieses Urteil stimmte allerdings besser zu Luthers Innern.[1] Allein wie verhält es sich zu Taulers obigen Ausführungen? Nach dem, wie sie vorliegen und die Worte lauten, ist gerade derjenige, den Luther über alle Theologen erhebt und dessen Theologie er als die reinste mit dem Evangelium übereinstimmende bezeichnet, in einer der Hauptfragen auf Seite jener Scholastiker, welche Luther bekämpft. Luther hat es aber nicht erfaßt,[2] denn er war gewohnt, die Autoren nur oberflächlich zu lesen.

Trotzdem stimmt Tauler mit Thomas überein, den er, wie wir oben sahen, für die Lehre anführt, daß der Mensch im gefallenen Zustande sich mehr liebe als Gott.

Wie Taulers Auffassung hier, und seine Auffassung dort zu vereinigen seien, das hätte er uns wohl selbst nicht sagen können; beide erscheinen geradezu wie zwei Postulate. Augenscheinlich liegen bei Tauler zwei widersprechende Ansichten vor.

Luther aber fällt vollends aus einem Widerspruche in den andern. Nur wer selbst kein Theolog ist, kann Tauler zum größten Theologen stempeln. Das war Tauler gewiß nicht, Luther aber noch viel weniger.

Gehen wir zum 15. Jahrhundert über, und beginnen wir mit Capreolus, dem princeps thomistarum. Wenn auch nur kurz, so erwähne ich ihn schon deshalb, weil ihn Luther im Jahre 1519 anführt und zugleich durch seine Bemerkung beweist, daß er ihn nicht gelesen hat. Capreolus erhärtet seine thomistischen Thesen hinsichtlich des freien Willens und der Gnade vielfach mit Gregor von Rimini; er gesteht, jener spreche valde bene und im Einklang mit Thomas. Selbst die Lösungen der Einwürfe beantwortet er häufig mit den Lösungen Gregors von Rimini. So bringt er zu einer (der 2.) conclusio nicht weniger als sechzehn Einwürfe; nur bei zweien weicht er in der Lösung von Gregor ab und polemisiert gegen ihn; alle übrigen vierzehn löst er mit Gregor und erweist die Übereinstimmung mit Thomas.[3] Damit ist allerdings

[1] Obwohl Luther die Syntereſis noch stärker fühlte. Das beweisen unter anderem vereinzelte richtige Anschauungen, die er in seinem Kommentar zum Römerbrief und noch später niedergelegt hat.

[2] Wie Luther überhaupt Tauler nicht verstanden hat.

[3] In 2. Sent. (Venetiis 1515), dist. 28, qu. 1, a. 1, 2 und 3. Die 2. conclusio, die auf Thomas 1. 2., qu. 109, a. 2, beruht, lautet: „Licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones et actiones naturae suae proportionatas, non tamen in omnes, nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere supernaturale, scilicet meritorium, nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle aut agere, sive sit naturale, sive supernaturale“. Capreolus wurde im

nicht gesagt, daß Capreolus in allen Überspanntheiten dem Gregor (der in der Theologie nur Eklektiker war) folge. Aber gerade Hauptfragen, ob man Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben könne, ja, ob der Mensch im Urzustande einen moralisch guten Akt ohne besonderen Beistand Gottes habe üben können, determiniert er unter Herbeiziehung des hl. Thomas nach den Ausführungen des Gregor von Rimini.[1]

Ich erwähne auch nur im Vorbeigehen Dionys den Karthäuser, denn seine diesbezüglichen Aufstellungen sind meist nur Wiederholungen der Lehre des hl. Thomas.[2] Ebensowenig halte ich mich beim hl. Antonin auf, der nur den hl. Thomas anführt.[3]

Alfons Tostatus, welcher 1455 gestorben ist, löst alle die einschlägigen Fragen nach der Summa des hl. Thomas und so auch die Frage, ob der Mensch bloß aus seinen natürlichen Kräften, ohne Gnade, Gott über alles lieben könne. Der Mensch, sagt er, hätte dies, den allgemeinen Einfluß Gottes vorausgesetzt, im Zustande der unversehrten Natur tun können; er kann es aber nicht im Zustande der verderbten Natur, außer sie werde geheilt.[4]

J. 1407 assigniert über die Sentenzen in Paris zu lesen, im J. 1411 erhielt er den Lizentiat. Vgl. Chartular. Univers. Paris., IV, n° 1837; 1940.

[1] S. besonders ibid., dist. 29, fol. 261—263.

[2] In 2. Sent. (Venetiis 1584), qu. 2 (fol. 478 sqq.) Seine Summa fidei orthodoxae ist eben, wie der Titel anzeigt, „medulla operum S. Thomae". Opp. omn. t. XVII. (Monstrolii 1899).

[3] In seiner Summa, parte 4a, tit. 9, c. 4, 5 u. s. w.

[4] Comment. in quintam partem Matthaei (Venetiis 1596), c. 19, qu. 177, fol, 148: „An homo ex seipso per sola naturalia sua sine gratia possit Deum diligere super omnia. . . Dicendum, quod potest homo in solis naturalibus constitutus (tum tamen illa non sint depravata vel diminuta) Deum diligere supra omnia: licet ex charitate non diligat, quia nullum habitum infusum habet . . . Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute naturae suae bonum sibi connaturale absque additione gratuiti doni, quia alias esset privare naturam omni operatione. Nam si privamus eam operatione propria et proportionata sibi, privabimus eam omni operatione: diligere autem Deum super omnia est connaturale homini, et cuilibet creaturae . . . Si autem consideretur homo in statu naturae corruptae, deficit ab hac dilectione Dei super omnia. Ad hanc enim sufficiebat in statu naturae integrae, quia nihil impediebat eum a sua rectitudine: nunc vero voluntas deficit ab hac perfectione et rectitudine, quia propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Ex hoc autem sequitur, quod homo in statu naturae conditae sive integrae non indigebat aliquo dono gratiae gratis datae vel gratum facientis ad diligendum Deum super omnia; indigebat tamen auxilio Dei moventis ad hoc. . . In statu autem naturae corruptae indiget homo duobus ad diligendum Deum super omnia: scilicet, quod

Wir gelangen[1] nun zu etlichen Scotisten, die in der Lehre betreffs Freiheit und Gnade mehr oder weniger auf Bonaventura, auf Richard von Middleton, teilweise selbst auf Thomas zurückgingen, ohne Scotus aufzugeben. Es sind vorzüglich die vier Franziskaner: Wilhelm Vorlion (gest. 1464), welcher große Hochachtung vor Thomas v. Aquin bekundet, obgleich er ihn in Hauptpunkten bekämpft; sein Schüler Stephan Brulefer, welcher zu Mainz und zu Metz lehrte (gest. am Ende des 15. Jahrhunderts); Pelbartus von Temesvar (anfangs des 16. Jahrhunderts); Nikolaus de Niisse (Nizza, gest. 1509). Pelbart hängt völlig von Vorlion ab; Nikolaus von Nizza nähert sich am meisten dem hl. Thomas. Ihre Werke waren sehr verbreitet und wurden oft aufgelegt, auch noch in späteren Zeiten.

Vorlion und mit ihm Pelbartus leugnen sogar, daß das Wahlvermögen aus sich allein auf ein moralisch gutes Werk ausgehen könne. Sie leugnen es, weil bei Verrichtung eines guten Werkes bloß aus der Natur im gegenwärtigen verderbten Zustande der Umstand des richtigen Zweckes, welcher ein Werk zum sittlichen mache, mangle.[2] Beide, besonders Pelbartus, bezeichnen es als übereinstimmende Ansicht der Lehrer, daß

---

moveatur a Deo, et quod detur ei donum gratuitum, per quod sanetur corruptio naturae, ut non impediat hanc dilectionem. Et ista est gratia vel charitas, quae naturae corruptionem sanat."

[1] P. D. hat hier zur Verwertung in einer neuen Auflage einen Auszug aus dem Psalmenkommentar des Augustiners Jacobus Perez, Weihbischof von Valencia, eingelegt. (Bibl. Vatic. R. I. III, 101, fol. 314.) In der Tat verdient dessen Ausführung alle Beachtung, denn sie ist vielleicht eine der gediegensten von allen. Nichtsdestoweniger will ich sie übergehen, teils, um diese Abhandlung nicht noch weiter auszudehnen, teils, weil der (dogmatisch wie apologetisch höchst bedeutsame) Kommentar ohnedies in zahlreichen Ausgaben leicht zugänglich ist. Es handelt sich hier um die Erklärung von p. 118, 5—8 (Conclusio 8. 9. 10. 11., ed. Paris. 1521, fol. 260 b, 261 a). Fast wörtlich wieder im Kommentar in Cantic. quaestio finalis (Paris. 1521, fol. 423 sq.). D. H.

[2] Vorilongi Opus super Sentent. (Venetiis 1502), 2, dist. 28, fol. 134: „Numquid potest liberum arbitrium se solo in opus exire morale? Dicendum, quod non, quia non refert in finem (debitum), que tamen est circumstantia principalior operum moralium. Ex quo sequitur, quod nullum bonum est morale nisi omnes habeat circumstantias, carentia quippe solius circumstantie actum moralem inficit. Habet enim bene tale bonum ex libero arbitrio causatum circa quod operetur, quia materiam ut pascere habet pauperem, qui est materia debita huius actus. Si tamen caret circumstantia finis, non censetur moralis." Pelbartus fährt nach „circumstantias" fort: „Quando ergo liberum arbitrium tantum ex se operatur aliquod bonum, licet habeat materiam debitam, ut pascere pauperem, tamen quia caret circumstantia finis, non censetur morale." Secundus liber Rosarii theologiae aurei (abgefaßt 1503, gedruckt Hagenau 1504), unter dem Worte gratia, IV, n. 29.

der Mensch durch seinen Willen allein, ohne die heiligmachende Gnade, nicht jede schwere Sünde vermeiden,[1] mithin nicht alle Gebote erfüllen könne. Nur das „Wie" werde verschieden von verschiedenen erklärt. In der Tat, wie soll Einer aus sich ohne Gnade Gott über alles lieben können, da der Wille aus sich allein, aller Gnade entblößt, sich nicht einmal zu Gott kehren kann? Denn der hl. Bernhard sagt (auf welche Stelle sich Bonaventura und Richard von Middleton berufen), daß alle Bemühungen des Wahlvermögens zum Guten vergeblich sind, wenn sie nicht von der Gnade unterstützt werden, ja gar nichts sind, wenn sie von ihr nicht geweckt werden. Ohne Gnade könne der Mensch auch die Sünde nicht als Beleidigung Gottes verabscheuen, sondern nur insofern, als sie seiner Natur schädlich ist, usw. Das lehren beide genannten Autoren[2] und schließen damit alles Gerede der Occamisten betreffs der Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften als Vorbereitung zur Rechtfertigung völlig aus. Vorlion sagt ausdrücklich, daß jenes Gut,

---

[1] Pelbartus, a. a. O., n. 27: „Tenetur communiter a doctoribus, quod homo per liberum arbitrium solum, sine gratia gratum faciente, non potest vitare omne peccatum mortale."

[2] Vorlion in 2. Sent., dist. 28, a. 2, fol. 133 b, 134: „1ª conclusio: Licet ad Deum omni sequestrata gratia converti liberum arbitrium nequeat, alicui tamen potest resistere temptationi. Dicit prima pars, quod liberum arbitrium nequit converti ad Deum semota omni gratia gratis data ab eo. Probatur auctoritate Bernardi in lib. de lib. arbitrio (c. 13, n. 43): ‚Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adjuvantur, et nulli, si non excitantur'. Et post dicit (c. 14, n. 47): ‚Gratia excitat liberum arbitrium, dum seminat cogitatum'. Unde valde extat congruum, ut conversionem per gratiam gratuitam dispositio precedat aliqualiter consimilis, que dicitur gratia gratis data. Nec illud obviat, quod scribit Zacharias 1: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Ipsa enim vocatio, qua vocat ut convertamur, gratia Dei est gratis data. Unde licet sec. Boethium veri boni nobis sit innata cupiditas, non tamen hoc sufficit ut in Deum convertamur, nisi presit cognitio que est gratia Dei. Non quod, inquit apostolus, simus sufficientes aliquid cogitare ex nobis tamquam ex nobis. Licet enim sic homo esset denudatus ab omni gratia gratis data (quod tamen non fit propter benignitatem Dei, que etiam inimicis bona tribuit), licet tunc faceret quod in se esset, privative, non tamen positive sufficeret, ut ad Deum converteretur. Et si dicatur quod potest detestari peccatum, et hoc esse videtur quedam conversio ad Deum: dicendum, quod potest homo sic positus peccatum detestari, inquantum est novicum nature sue, et hoc non sufficit ad conversionem, non autem inquantum est offensivum Dei, quod tamen exigeretur." Ebenso Pelbartus, l. c. n. 24 und 25. Dazu vgl. Bonaventura, 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1, wo dasselbe gesagt wird, besonders auch in den Lösungen der Einwürfe.

welches de congruo ad beatitudinem disponiere, die gratia gratis data zur Voraussetzung habe.[1]

Auf grund von Bonaventura und des ihm hierin folgenden Richard von Middleton lehren auch beide, mit obigem in Übereinstimmung, daß der Wille aus sich allein durchaus nicht allen Versuchungen widerstehen könne; er kann dies nur vermöge der umsonst gegebenen Gnade. „Der Wille ohne Gnade folgt in der Regel den Bewegungen des Fleisches. Und da wir aus uns lahm sind, suchen wir die Hilfe Gottes, auf daß wir geraden Schrittes einherwandeln. Besiegen aber kann der Wille die Versuchung nur im Stande der heiligmachenden Gnade, usw."[2]

Auch nach Brulefer kann der Mensch aus seiner reinen Natur die Gebote Gottes nicht erfüllen; er vermag dies nur mit der umsonst verliehenen Gnade Gottes.[3] Unter dieser Gnade ist nicht der allgemeine natürliche Beistand Gottes (divinum auxilium, generalis influentia) zu verstehen, sondern „all jene Unterstützung, welche den natürlichen Kräften der vernünftigen Kreatur darüber hinzugefügt ist und sie zur Erhaltung der heiligmachenden Gnade oder deren Benützung vorbereitet, sei es nun als Habitus, oder als Akt, oder als außerordentlicher Beistand Gottes, welcher unseren Willen zur heiligmachenden Gnade bewegt". „Das Geschenk der umsonst verliehenen Gnade vermittelt zwischen der heiligmachenden Gnade und unserem Willen."[4] Der bloßen Natur gibt Brulefer wie die Genannten nur wenig. Sie ist nach ihnen nie der Anfang im Heilswerke, vielmehr ist dies die unverdiente Gnade Gottes.

Wie die genannten drei Autoren in den einschlägigen Fragen keine Abweichung von der Lehre des hl. Bonaventura aufweisen, so auch nicht

[1] Ibid., 2ª conclusio, fol. 134.

[2] Vorlion, l. c., fol. 134ᵇ; Pelbartus, l. c., n. 27. Auch das ist aus dem hl. Bonaventura und aus Richard genommen.

[3] Reportata super scripta S. Bonaventurae (Basiliae 1507), 2. Sent., dist. 28, qu. 3, fol. 257ᵇ. Das Werk wurde zu Metz abgefaßt. Er sagt daselbst: „Sola gratia gratis data absque gratia gratum faciente potest homo implere omnia mandata Dei quantum ad genus operis". Natürlich, „nullus viator, quantumcumque habeat habundantiam gratiarum gratis datarum, potest implere mandata Dei secundum intentionem Dei praecipientis absque gratia gratum faciente".

[4] Ibid., qu. 4: „Gratia gratis data est omne illud, quod est additum essentialibus creaturae rationalis, juvans et praeparans ipsam creaturam rationalem ad habendam gratiam gratum facientem, sive ad usum gratum facientis, sive illud gratis datum sit habitus, sive etiam sit actus, sive speciale Dei adiutorium movens voluntatem nostram ad gratiam". Fol. 258: „Donum gratiae gratis datae est donum medians inter gratiam gratum facientem et voluntatem nostram". All dies ist nur der verkürzte hl. Bonaventura, 2. Sent., a. 2, qu. 1. Dazu vergl. auch Brulefer 4. Sent., dist. 15, qu. 5.

ihr Ordensgenosse Nikolaus von Nizza; er unterscheidet sich von ihnen fast nur dadurch, daß er nicht bloß Bonaventura, sondern zu manchen Quästionen auch die Summe des hl. Thomas anführt und stark ausbeutet.[1] Da sich bei Nikolaus in diesen Fragen keine Abweichung von Bonaventura und Thomas zeigt, gehe ich, um Wiederholungen zu vermeiden, auf andere über. Wir stehen mit den genannten Franziskanern bereits in Luthers Periode, wir haben es mit den „modernen" Theologen zu tun.

Zu ihnen gehört auch Adrian Florentii, der nachmalige Papst Adrian VI., welcher noch anfangs des zweiten Dezenniums des 16. Jahrhunderts an der Universität in Löwen gefeierter Professor der Theologie und wiederholt Rektor und Kanzler war. Im Jahre 1497 führt er in einer Disputation die Sentenz der Doktoren, daß im Zustand der gefallenen Natur niemand einen Akt der Liebe Gottes über alles machen könne, ohne den Habitus der Liebe, zustimmend an. Und er beruft sich hiefür auf Thomas 1. 2, qu. 109, a. 3.[2] Auch approbiert er, was der hl. Thomas (2. 2, qu. 2, a. 5, ad 1) auf den Einwurf: „Niemand ist zu dem verpflichtet, was nicht in seiner Macht liegt", antwortet: „wenn man sagt, es liege etwas in der Macht des Menschen mit Ausschluß der Gnade, so ist der Mensch zu vielem verpflichtet, was er ohne die heilende Gnade nicht vermag, wie Gott und den Nächsten lieben, den Glauben an die Glaubensartikel. Aber er kann dies mit Hilfe der Gnade, die, wie der hl. Augustin sagt, allen, welchen sie gegeben wird, aus Barmherzigkeit gegeben wird" usw.[3]

---

[1] Opus super Sententias valde egregium, per Nicholaum De Nüsse, provincial. Francie super fratres Minores de observantia (Rothomagi 1506), tr. 5, pars 2[a], portio 1—3. Vorlion geht unkritischer zu Werke, indem er das Jugendwerk des Thomas, seinen Kommentar über die Sentenzen anführt, und hie und da widerlegt, was aber Thomas selbst in seiner Summa getan hat.

[2] Hadriani Sexti Quaestiones duodecim Quodlibeticae, Lugduni 1546, qu. 7, a. 4, fol. 143[b]. Adrians Quolibeta lagen schon seit 1515 im Drucke vor. S. E. Reusens, Syntagma doctrinae theologicae Adriani Sexti (Lovanii 1862), p. XXVI. Unter allen scholastischen Autoren wird übrigens der hl. Thomas von Adrian am öftesten angeführt, sei es, daß er ihm beistimmt oder nicht. Dann folgen Gerson und Bonaventura.

[3] Ibid. qu. 3, a. 1, fol. 51[b]. S. auch ebds., fol. 51, wo er unter Berufung auf Bonaventura sagt, daß man ohne Gnade nicht alle schweren Sünden meiden könne, obwohl im Menschen nicht die Notwendigkeit liegt, immer schwer zu sündigen, wie wir bereits oben Thomas hörten. Qu. 7, fol. 145[b] führt er unter Berufung auf Augustin und die „scholastici doctores" in 2. Sent., dist. 27, aus, daß die Liebe Gottes aus ganzem Herzen hier nicht völlig erfüllt wird, „quamdiu adhuc aliqua carnalis concu-

Der Kölner Professor und Dominikaner Konrad Koellin hielt sich in seinem Kommentar,[1] unter Wahrung des eigenen Urteils, bloß an Thomas. Er wird uns alsbald beschäftigen. Sein Ordensgenosse, Cajetan de Vio, der nachmalige berühmte Kardinal, war, wie allgemein bekannt, in seinen Ansichten ein selbständiger Mann; und er zeigt dies auch in der Frage über die Liebe Gottes. Nichtsdestoweniger ist er bezüglich der Konklusion in seinem 1511 verfaßten Kommentar zur Prima Secundae des hl. Thomas in Übereinstimmung mit ihm, daß nämlich der Mensch im gefallenen Zustande Gott aus natürlichen Kräften ohne die Gnade nicht über alles lieben könne, obgleich er das „Wie" anders erklärt als Thomas. Doch versteht er unter der Gnade mit dem hl. Thomas die heilende Gnade, ohne welche man im Zustande der verderbten Natur Gott nicht über alles lieben kann.[2]

Die beiden eben genannten Autoren waren die ersten, welche die Summe des hl. Thomas dem bisherigen Schulbuche, den Sentenzen des Petrus Lombardus, vorzogen, und den Anstoß dazu gaben, daß an den

piscentia inest". Er nahm aber nicht wie Luther die Concupiszenz als die bleibende Erbsünde an.

[1] Über die Prima secundae (Coloniae 1512).

[2] Prima secundae cum Comment. Cajetani. Venetiis per Georgium Arrivabenum. Anno . . . 1514, die 24. Martii. Er vollendete den Kommentar, wie er am Schlusse sagt: „Rome anno salutis 1511 (1510), etatis vero mee 43°, die 29ª Decembris." Zum art. 3 der 109. Quaestio (fol. 295ᵇ) schreibt er nach mehrfacher Distinktion der Liebe: „Licet homo in statu naturae corruptae, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, quae tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat, non tamen potest diligere Deum super omnia simpliciter, quia non potest non peccare, ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni Dei super omnia, sicut potest in statu naturae integrae, in quo potest praeservare se ab omni peccato, et consequenter, quando tempus est, exire in actum diligendi Deum super omnia simpliciter, quia nihil sui est irreferibile ad Deum . . . Quicunque malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum et seipsum illo infectum ut sic irreferibilem in Deum ut finem, ac per hoc non potest omnia a se dilecta referre in Deum ut ultimum finem, quod faciebat homo in natura integra. Et sic patet veritas conclusionis quantum ad utramque partem, scil. quod integra natura hoc poterat, et quod corrupta non potest, nisi adiutorio gratiae sanantis, in praesenti vita inchoative per charitatem viae, qua nihil contra Dei dilectionem admittimus, et super omnia nostra non simpliciter, sed referibilia, ipsum diligimus; consummate autem in patria, in qua omnia simpliciter in Deum dirigentur, quia ipse erit omnia in omnibus." Der Grund, warum man aus bloß natürlichen Kräften im Zustande der gefallenen Natur Gott nicht über alles lieben könne, ist „pronitas voluntatis ad privatum bonum; haec enim perditio vigoris in nobis adeo viget, ut oporteat in malum aliquod cadere." Hinsichtlich der Beobachtung der Gebote ist er anderer Meinung, als die Genannten.

Universitäten die Lehre des hl. Thomas, statt den nicht mehr genügenden Sentenzen des Lombardus, ausgelegt wurde.

Schon ein paar Jahre nachher fanden sie einen Nachahmer an der Universität Leipzig, den Professor Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt, den nachmaligen Gegner Luthers. Er weicht in seinen Konklusionen vom hl. Thomas nicht ein Haar breit ab.[1]

Aus dieser ob auch nur aphoristischen[2] Darlegung ergibt sich, daß seit dem 13. Jahrhundert bis Luther nicht bloß die thomistischen, sondern auch viele andere bedeutende Scholastiker, geleugnet haben, der Mensch im Zustande der gefallenen Natur könne aus seinen natürlichen Kräften, ohne Gnade, Gott über alles lieben, oder seine Gebote auch nur ihrer Substanz nach halten. Das war Ende des 15. Jahrhunderts so klar, daß selbst Gabriel Biel in seinen Predigten seine These einschränkte, indem er sagt: „Obwohl nach einigen der Mensch aus seinen natürlichen Kräften Gott über alles lieben könnte, so hätte er dies besonders im Stande der Unschuld vermocht."[3] Und schon Scotus vor ihm hat an einer Hauptstelle die Liebe Gottes über alles aus natürlichen Kräften eigentlich auf den Urzustand beschränkt.[4]

---

[1] Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologice doctoris sancti Thome Aquinatis, edite per mag. Hieronymum Tungersheym de Ochsenfart, s. theologie professorem (Lipsie anno 1516). Zu 1. 2., qu. 109, a. 3, bringt er fol. 65 die Lösung: „Ad diligendum naturaliter super omnia Deum, homo eget gratia in statu corruptionis; auxilio etiam Dei ad hoc eguit, quamvis non gratia, in statu primeve creationis. Mit der Erfüllung der Gebote verhält es sich ebenso, und zwar „quoad substantiam actus", denn „in statu corruptionis" kann der Mensch nicht alle Sünden meiden, und „peccare est precepta transgredi" (a. 4). Hieronymus gab auch Epithemata, introductorium, memoriale, quatuor librorum Sententiarum heraus (Lipsiae 1515), wo 2. Sent., dist. 28 dieselbe Lehre vorgetragen wird.

[2] Die hier gegebene Darstellung bietet ihres historischen Charakters wegen in der Tat nur abgerissene Sätze. Wer eine zusammenhängende systematische Darstellung der Frage mit reichster Literatur sucht, findet sie z. B. im Cursus theologicus Collegii Salmanticencis, Tract. 14. De gratia, disput. 2 et 3. Lugdun. 1679, V, 97—356, oder bei Tournely, De gratia, p. 2, q. 4, Venet. 1755, III, 327—445. D. H.

[3] Sermones dominicales de tempore tam hyemales quam estivales. De festivitatibus, Hagenau 1520, fol. 200^{b} (De circumcis. sermo 2us): „Licet secundum aliquos homo ex naturalibus posset Deum sic super omnia diligere, maxime in statu innocentiae potuit, non tamen ita perfecto actu nec ita faciliter sicut cum gratia, et omnino non meritorie sine gratia. Sic ordinavit dominus, ut nullum actum acceptet ad meritum nisi ex gratia elicitum."

[4] In 3. Sent., dist. 26, qu. unica, n. 15: „ex puris naturalibus potest quaecunque voluntas, saltem in statu naturae institutae, diligere Deum super omnia."

Es tut nichts zur Sache, daß die Lösungen der oben angeführten Scholastiker Verschiedenheiten aufweisen. In dem einen Punkte, um den es sich hier handelt, kommen sie alle überein, daß nämlich der Mensch im gefallenen Zustande aus seinen natürlichen Kräften, ohne die Gnade, Gott nicht über alles lieben, und alle Gebote auch nur dem Inhalte nach nicht erfüllen könne. Der hl. Thomas verlangt mit mehreren sogar die heiligmachende Gnade dazu.

Daraus ergibt sich, daß Luther wenigstens dessen Summe nicht gekannt hat. Aber auch nicht dessen Kommentar zu den Sentenzen, wo er (z. B. in 2., dist. 3, qu. 3 ad 1; 3., dist. 27, qu. 2, a. 4, 4. quaestiunc. 2) bei der Unmöglichkeit der Liebe Gottes über alles mehr an eine wirksame, die Erfüllung aller Gebote garantierende Liebe gedacht zu haben scheint, als an den Affekt, mit dem man Gott über alles hochschätzt und umfaßt.

Doch warum ereifert sich Luther so sehr gegen die These, daß man Gott aus rein natürlichen Kräften über alles lieben[1] und die Gebote ihrem Wesen nach erfüllen könne? Zunächst, weil er selbst das Gegenteil derselben in Erfahrung gebracht hat, und zwar infolge seiner ihn überwältigenden Begierlichkeit. Dann, weil Scotus und die Occamisten darin die genügende Disposition des Sünders zur Erlangung der heiligmachenden Gnade und zur Vergebung der Sünden erblickten.[2] Darum poltert er fortwährend gegen „die Scholastiker", als könnte man nach ihnen die Rechtfertigung aus rein natürlichen Kräften, ohne Gnade, durch Übung von Werken, verdienen.

Nun sind es aber bedeutend mehr Scholastiker als die eben genannten, die ihnen entgegen mit der Kirche lehrten, die Vorbereitung zur heilig-

[1] Biel formuliert den Satz so: „Propositio 1: Viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere Deum super omnia. Probatio: Omni dictamini rationis rectae voluntas ex suis naturalibus se potest conformare; sed diligere Deum super omnia est dictamen rationis rectae: ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens Deum super omnia diligere." In 3. Sent., dist. 27, a. 3, dub. 2 (Brixiae 1574, p. 280). Das ist echt Occamisch. S. dazu oben unter Ugolin Malabranca, S. 549 und 550, Anm. 1. Die Ausführung daselbst nahm Biel vielfach fast wörtlich aus dem strengen Occamisten Peter d'Ailli in 1. Sent., qu. 2, a. 2, 1ª conclusio mit den Propositiones (Paris., Jehan Petit, s. a., fol. 60 sq.).

[2] Biel in 2. Sent., dist. 28 (Brixiae, fol. 146ᵇ): „Actus dilectionis Dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem . . . Non requiritur gratia ad eliciendum actum illum (eliciendi dilectionem Dei super omnia), quo disponitur ad suscipiendam gratiam simpliciter; sed superadditur tamquam praeviae dispositioni, qua subiectum disponitur ad susceptionem gratiae."

machenden Gnade, d. h. alle jene guten Handlungen, welche der Rechtfertigung vorhergehen, nähmen nicht von uns aus, sondern nur von der Gnade Christi ihren Anfang.

Aber hat Luther einen der oben angeführten Scholastiker wenigstens im Jahre 1516 gekannt? Denn nur darum handelt es sich hier. Ich habe bereits erwähnt, daß er den Fürsten der Scholastiker nicht eingesehen hat. Von den übrigen hat er nur einen, und auch diesen erst im Jahre 1518 kennen gelernt, nämlich Gregor von Rimini. Die Ausdrucksweise, welche Luther bei Erwähnung desselben anwendet, bestätigt unser Resultat, daß ihm die gesunde Theologie völlig fremd war; ja es ergibt sich sogar, daß er den eben genannten Autor, den er gegen alle Scholastiker, besonders gegen die Thomisten, ins Feld führt, nur oberflächlich gelesen hat, was allerdings seine beständige Manier war. Er hat nicht einmal bemerkt, daß Gregor die Möglichkeit aufstellt, es könne jemand ohne den Habitus der Liebe (bei ihm identisch mit der Gnade) Gott verdienstlich lieben.[1]

Trotzdem schreibt Luther im Jahre 1519 über die Leipziger Disputation an Spalatin: „Die Modernen stimmen bezüglich des freien Willens und der Gnade mit den Scotisten und Thomisten überein, mit alleiniger Ausnahme des Gregor von Rimini, den alle verdammen, der sie aber als ärger wie die Pelagianer mit Recht und wirksam überweist. Dieser stimmt einzig und allein unter den Scholastikern gegen alle neueren Scholastiker mit Carlstadt, das ist mit Augustin und dem Apostel Paulus überein. Denn obwohl die Pelagianer behauptet haben, ohne Gnade könne man ein gutes Werk verrichten, so sagten sie doch nicht, daß man ohne Gnade den Himmel erwerben könne. Dasselbe sagen ohne Zweifel die Scholastiker, da sie lehren, ohne Gnade könne ein gutes, obwohl nicht verdienstliches Werk geschehen. Sie gehen aber über

[1] In 1. Sent., dist. 17, qu. 1, a. 1, fol. 78 b: „Videtur quod possibile est, aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie. Probo: Possibile est aliquem non habendo habitum charitatis Deum diligere dilectione eiusdem rationis et equaliter existente in potestate sua et eque perfecta et circumstantionata similibus omnino circumstantiis dilectioni meritorie et mediante charitate elicite, ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicitur mediante charitate, altera non. Ergo possibile est aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie.“ Gregor spricht hier aus, was gerade Luther und Melanchthon bekämpften, daß der Akt, in der Gnade verrichtet, sich nicht wesentlich unterscheide vom rein natürlichen Akt. Luther bemerkte nicht, daß Gregor hier als Occamist spricht, vorausgesetzt, daß Luther ihn gelesen hat. S. unten Absatz D.

die Pelagianer hinaus mit der Behauptung, der Mensch habe das natürliche Diktamen der richtigen Vernunft, dem sich der Wille von Natur aus konformieren könne, während die Pelagianer doch sagten, der Mensch werde da durch Gottes Gesetz unterstützt." [1]

Wer nur einigermaßen mit Thomas und der Geschichte der Scholastik vertraut ist, muß über die in diesen wenigen Sätzen niedergelegte Ignoranz und Konfusion Luthers staunen. Hätte er doch zwischen den Scholastikern wenigstens irgend eine Distinktion gemacht, nicht alle durcheinander geworfen, und besonders nicht bezüglich des bonum opus. Luthers Zeitgenossen, soweit sie scholastisch gebildet waren, sprachen ganz anders. [2] Es hat allen Anschein, daß Luther nicht einmal selber auf Gregor von Rimini gekommen ist, sondern durch Carlstadt, der wohl durch Gabriel Biel auf Gregor aufmerksam gemacht wurde. [3]

---

[1] So am 15. August 1519 an Spalatin: „Certum est enim Modernos cum Scotistis et Thomistis in hac re de libero arbitrio et gratia consentire, excepto uno Gregorio Ariminense, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est Augustino et apostolo Paulo, consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia coelum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen naturale rectae rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem Dei dixerunt." Weim., III, 394 f.; Enders, II, 109. Schon am 20. Juli desselben Jahres schrieb Luther an Spalatin: „Gregorium Ariminensem unum nobiscum contra omnes scholasticos sentire". Enders, II, 84.

[2] Z. B. der Scotist Johannes Mayor in 2. Sent. (Parisiis 1508) dist. 28, qu. 1: „Utrum requiratur gratia Dei preveniens, hoc est auxilium Dei speciale ad hoc, quod homo actum moraliter bonum eliciat . . . Duo sunt modi communes. Unus est modus cum scriptura multum conveniens, quem Augustinus complecitur et magister in litera subscribit, et multi alii posteriores scriptores, ut Gregorius, qui hunc modum in suis Vesperiis tenuit et putat S. Thomam idem tenere; 1. 2., qu. 109 sic videtur tenere in articulis illius questionis, et signanter in sexto; ita putat thomistarum longe primus Joannes Capreolus; Doctor seraphicus non longe ab hoc distat. Modus est iste, quod nullus potest bene moraliter agere sine auxilio Dei speciali, nec recte judicare de omnibus circumstantiis requisitis ad bene agendum; secus est de actu bono ex genere vel de actu indifferenti, si ponatur" etc. Vgl. auch Moralia acutissimi ac clar. Doct. theol. mag. Jacobi Alemani (Parisiis 1516), tr. 1, c. 15, fol. 33.

[3] Biel zitiert, exzerpiert und bekämpft ihn in 2. Sent., dist. 28, quaestio unica (Brixiae 1574), fol. 143. Die Exzerpte beziehen sich auf Gregor in 2. Sent. (Venetiis 1503) dist. 26—27, qu. 1 und 2, fol. 84 b. 92.

Jeder, der Luthers Expektorationen lieſt, muß denken, Gregor von Rimini polemiſiere nicht bloß gegen Scotiſten oder die Occamiſten, ſondern auch gegen die Thomiſten, die ja nach Luthers Ausſage hinſichtlich der Freiheit und der Gnade wie die Scotiſten, wie die Modernen, d. i. die Nominaliſten, dächten. Hätte Luther auch keinen andern Satz als dieſen niedergeſchrieben, ſo hätte er erwieſen, daß er von Thomas und den Thomiſten nicht die mindeſte Kenntnis beſaß. Aber gab zu dieſer Behauptung vielleicht Gregor von Rimini Veranlaſſung? Gegen wen polemiſiert denn dieſer in den einſchlägigen Fragen? Nur gegen Scotus, gegen ſeine Zeitgenoſſen Occam, deſſen Schüler Adam Godham, und gegen Albert von Padua, mit dem er vor Erhaltung des Magiſteriums disputierte.[1] Gegen welche Thomiſten polemiſiert er? Gegen keine! Aber vielleicht gegen Thomas? Im Gegenteil! So oft ihn Gregor nennt oder zitiert, zitiert er ihn für ſeine Anſicht gegen die Genannten, er glaubt ſich mit ihm, wohl oder übel, ebenſo in Übereinſtimmung wie mit der Lehre der katholiſchen Kirche.[2] Nennt alſo

[1] Gelegentlich (fol. 96 b) polemiſiert er auch gegen Thomas Bradwardin, betreffs eines Mißverſtändniſſes und einer extremen Anſicht über die Notwendigkeit der Gnade für Adam.

[2] So betreffs der Notwendigkeit der Gnade zur Verrichtung eines moraliſch guten Aktes zitiert er 2. Sent. dist. 26—28, fol. 87, für ſich, und als Ring in der Tradition, den hl. Thomas: „Item S. Thomas expresse hanc sententiam ponit in 1. 2., qu. 109, art. 2, item art. 3, item art. 4, item art. 6. Non hic scribo eius dicta propter brevitatem.“ Das ſind ja in der Hauptſache die von mir S. 544 f. zitierten Artikel. Intereſſant iſt, daß Gregor fol. 85 b die Gnade ebenſo definiert wie Bonaventura und ſeine Schüler: „nomine autem gratie non solum significo gratiam gratum facientem, sed etiam gratis datam, et universaliter quodcunque Dei speciale adiutorium ad bene operandum, sive adiuvet aliquod donum creatum infundendo, sive immediate per seipsum movendo voluntatem ad bene volendum, sive quocunque alio modo speciali iuvet hominem.“ Fol. 99 b (dist. 29) führt er gegen Mag. Albert von Padua, welcher behauptete, man könne in dieſem Zuſtand unter dem bloß natürlichen, allgemeinen Einfluſſe Gott über alles lieben, Thomas an: „Hoc idem (daß Dei gratia et dilectio notwendig) probo evidenter contra eum saltem, quia non negabit ille doctrinam sancti Thome; ipse autem in prima secunde qu. 109 (Druck 189) a. 3 inquirit, utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia, et determinat“ etc.; Gregor führt die Stelle an, indem er ſchließt: „nec potest illud dictum glossari dicendo, quod loquitur de dilectione meritoria, nam ipse determinate exprimit de dilectione naturali“ etc. Und wohl gemerkt, Gregor von Rimini ſieht gerade eine conditio sine qua non für einen moraliſch guten Akt in der Liebe Gottes über alles, indem er ſagt: „homo non potest sine speciali auxilio Dei, actu vel habitu, diligere Deum per se, i. e. propter ipsum Deum; igitur non potest aliquid diligere vel velle ultimate propter Deum; igitur non potest habere aliquem actum moralem non culpabilem“ (fol. 85). Wenn nun nach

Gregor die Thomisten ärger als die Pelagianer, wie man aus Luthers Stelle, im Zusammenhange aufgefaßt, schließen muß? Nicht im geringsten! Welcher Thomist hat auch behauptet, der Wille könne sich ohne Gnadenhilfe, von Natur aus, dem Diktamen der richtigen Vernunft konformieren, und komme dadurch zur Gnade? Und trotzdem schreibt Luther noch spät diese Ansicht allen Scholastikern zu.[1] Diesen Satz der Occamisten haben im Gegenteil die Thomisten und viele andere bekämpft.[2] Gregor kannte die Scholastiker zu gut, als daß er seine Vorwürfe gegen alle hätte richten können und er allein als der weiße Rabe erscheine, wie Luther unverständig genug ihn darstellt. Gregor spricht bloß von Vielen, von Einigen der Modernen.[3]

Da Luther von den Vertretern der scholastischen Theologie seit Thomas kaum andere kennt außer Scotus (und diesen sehr ungenügend), Occam, Peter d'Ailli, J. Gerson und Gabriel Biel, mehrere andere Scholastiker erst nach ausgebrochenem Ablaßstreit rips raps über den

---

Thomas (ich spreche im Sinne Gregors) die Liebe Gottes über alles ohne Gnade nicht möglich ist, so ist nach ihm auch ohne Gnade ein moralisch guter Akt nicht möglich. Fol. 100, am Schlusse der Quaestio, äußert sich Gregor, „hominis naturam peccato originali vitiatam non pose virtuose agere nisi adiutam ab illo, cui quotidie dicimus: ‚adiuva nos Deus salutaris noster', et hoc contra Pelagium. Iste est modus quem tenet ecclesia, et absit ut oppositum ecclesiae vel sancto Thomae ascribam; ipse vero reverendus magister (Albertus de Padua) videat quid dicat, sanctum Thomam docuisse." Die tägliche Anrufung heißt nicht: adiuva nos etc., sondern: „Converte nos Deus salutaris noster" in der Komplet, und das ist weit stärker. Aber täglich betet die Kirche wiederholt: „Deus in adiutorium meum intende; Domine ad adiuvandum me festina," oder: „Exurge, Christe, adiuva nos".

[1] In ps. LI: „ . . . dicentes (ad Deum): Verbum tuum non est verum, nos non sumus coeci, est in nobis adhuc aliquid luminis erga Deum, cui si obediero, ero in gratia. Hoc est ex Deo mercatorem facere, et ad eum dicere: si dederis, dabo, atque in hac sententia omnes scholastici doctores consentiunt'. Opp. exeg. lat., XIX, 67.

[2] So sagt Thomas, Cont. gent., III, c. 160: „Cum mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est, quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur, quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem."

[3] So fol. 84ᵇ betreffs des Satzes, daß „homo secundum praesentem statum, stante influencia Dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia, absque speciali Dei auxilio, agere aliquem actum moraliter bonum"; fol. 85ᵇ bezüglich des „meritum ex congruo" der „gratia prima". Beide Sätze stehen im Zusammenhange, wie jene Gegner, gegen welche Gregor polemisiert, sie auch aufgefaßt haben."

Ablaß gelesen hat,[1] so wirft er alle in einen Topf, wenngleich er wieder zu Zeiten einen Unterschied macht, wie bereits oben bemerkt wurde.

Um so weniger kannte Luther im Jahre 1517 andere Scholastiker als Scotus, Occam, sowie die eben genannten und überhaupt diese Schule; das ergibt sich auch aus seinen 97 Conclusiones, in denen er einen Stoß gegen die Scholastik führen will, zugleich aber beweist, daß er von ihr *nur den Verfall, nicht die Blütezeit oder die gesunde Theologie kennt*. Deshalb schießt er selbst in dem, wo er anscheinend im Rechte ist, weit übers Ziel hinaus.[2] Es zeigt sich auch hier wiederum, daß Luther zwar imstande war, etliche grasse Sätze der Occamisten, oder auch des Scotus, anzugreifen, daß ihm aber eine gründliche scholastische Bildung völlig abging, und daß er unfähig war, ihnen die richtige Ansicht gegenüberzustellen. Daran hinderte ihn schon sein Inneres, und nur aus diesem sind die schon früher von ihm ausgesprochenen Sätze zu erklären, daß „nicht bloß die Zeremonialgesetze ein nicht gutes Gesetz und eine Summe von Geboten sei, in denen man nicht lebt, *sondern auch der Dekalog selbst und was immer innerlich und äußerlich gelehrt und diktiert werden kann*".[3] Und trotzdem

[1] Nur von *Bonaventura* hat er schon früher, wie es scheint, etwas mehr gewußt; wenigstens finden sich zu zwei Werken des hl. Anselm 3 Luther zugeschriebene Zitate aus Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen. Weim. IX, 109 f. Von ihm und Thomas las er im Ablaßstreite bloß die betreffenden Erörterungen in deren Kommentaren zu den Sentenzen. Seeberg war sehr unvorsichtig, als er in seiner Dogmengesch. II, 206, Anm. 1, schrieb: „Luther hat die Theorien der einzelnen Scholastiker genau gekannt." Und der Beweis? Die Zitate während des Ablaßstreites!

[2] Man vergleiche die einige Monate vor den Ablaßthesen herausgegebenen Conclusiones in Weim. I, 224 ff. Unter denselben werden auch recht breit getreten die Sätze von der Liebe Gottes über Alles aus natürlichen Kräften, von der Beobachtung der Gebote Gottes, usw. In der Regel gibt er am Rande an Contra Occam, Cont. Gab., oder Cont. Scot., Cont. card. Camerac. (d. i. Peter d'Ailli); manchmal wagt er auch zu sagen: Cont. communem oder Cont. Scholasticos, usw., ohne, wie es sich zeigt, außer den genannten einen anderen zu kennen. — Das Verständnis der protestantischen Theologen beleuchtet *Knaake*, wenn er ebendaselbst S. 222 schreibt: „Von unsern Thesen insonderheit gilt, was Köstlin von Luthers Angriffen auf Aristoteles überhaupt sagt, daß Luther damit das ganze Fundament und Gerüste der mittelalterlichen Wissenschaft zu erschüttern gewagt; mit ihnen führte er, wie Plitt sich ausdrückt, einen Entscheidungsschlag." In Wahrheit *kannte* Luther kaum das Fundament der Scholastik, geschweige das Gerüste. Die Occamisten haben die Autorität des Aristoteles untergraben und Luther war auch hierin von ihnen abhängig.

[3] Concl. 82, 83: „Non tantum caeremonialia sunt lex non bona et praecepta in quibus non vivitur, sed et ipse decalogus et quicquid doceri dictarique intus et foris potest."

meint er, er habe damit nichts gesagt, was nicht mit der katholischen Kirche und den kirchlichen Lehrern in Übereinstimmung wäre.[1]

Doch, warum spricht denn Luther gerade vom Jahre 1518 ab auf einmal so viel von Thomas und Thomisten, während er sie früher nur erwähnt, wenn er sie der besonders seit Erasmus und den übrigen Humanisten allgemein gebräuchlichen Ausdrucksweise gemäß als „Sekten" gegenüber anderen Schulen, die sich gegenseitig bekämpfen, kennzeichnet?[2] Anfangs des Jahres 1518 gab der Dominikaner und magister s. Palatii, Sylvester Prierias in Rom, eine Schrift (den Dialogus) gegen Luthers Thesen über den Ablaß heraus, in welcher er ihn fast nur mit dem hl. Thomas von Aquin zu widerlegen sucht. Luther erhielt im August desselben Jahres seine Schrift. Im Oktober wurde er von einem andern Thomisten, dem Kardinal Cajetan, in Augsburg ins Verhör genommen und zum Widerruf aufgefordert. Daher die Feindschaft gegen Thomas und Thomisten, gleichwie gegen Papst, Eck, Emser, Pariser, Kölner, Löwener Theologen usw.,[3] als sie gewagt hatten, ihn, den von sich

[1] Ebds. auf derselben Seite, am Schlusse aller Konklusionen: „In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum." Eine derartige beispiellose Ignoranz in der kirchlichen Lehre ist uns übrigens bereits oben aufgefallen. S. 474.

[2] Vgl. Psalmenvorlesung, Weim. III, 382: „Ego odio habeo opiniones istas audaces Thomistarum, Scotistarum et aliorum" etc. Römerbrief, fol. 181: „Simili temeritate aguntur Thomistae, Scotistae et aliae sectae, qui scripta et verba suorum autorum ita defendunt, ut spiritum non solum contemnant quaerere, sed etiam nimio venerationis zelo extinguant." Am 31. März 1518: „Si licuit Scoto, Gabrieli (Biel) et similibus dissentire S. Thomae, rursum Thomistis licet toti mundo contradicere, denique tot fere sint inter scholasticos sectae, quot capita . . . cur mihi non permittunt idem contra eos . . ."? Enders, I, 176.

[3] Bezüglich der Franziskaner s. Enders, II, 37 ff. Hinsichtlich anderer bemerkt er beispielsweise bereits 1519 (Weim. II, 160): „Nec in hac re timebo seu papam seu nomen papae, multo minus pappos et puppos istos . . . Nolo Eccius querat nec sub nigra nec sub alba cuculla modestiam. Maledicta sit impiae illius clementiae gloria . . . Hic enim vellem non modo esse potentissimus mordendo (quod Eccio dolet), sed invictus quoque devorando, quo et Silvestros et Civestros et Caietanos

Et Eccios reliquosque fratores
Christianae gratiae impugnatores,

uno ore devorare possem . . . Martinus sacerdotes et consecratores sedis Apostolicae contemnit." Dennoch sind manche noch immer blind gegenüber Luthers Possenreißerei Sie sehen darin „wilden Humor", den „Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen", „etwas Selbstherrliches, Souveränes" (s. Dilthey im Archiv f. Gesch. der Philosophie, V, 256). Ein solche Souveränität ist wohlfeil zu haben.

Eingenommenen, anzugreifen. Seit dem Auftreten von Sylveſter Prierias und von Cajetan finden wir demgemäß bei Luther nur mehr Schimpfen und Spotten über Thomas und Thomiſten, ſo daß ſie ihm zufolge ſogar den Ausdruck transsubstantiatio verbrochen haben, und Thomas zum Erfinder der „Mönchstaufe" wurde. Dieſe Taktik war mit eine Folge von Luthers Charakter. Aber wie bei Gregor von Rimini, ſo legte er ſich auch bei Prierias ſelbſt die Falle und bewies in ſeiner Entgegnung auf Sylveſters Schrift aufs neue, daß er Thomas nicht geleſen hat. Er war nicht imſtande, die Argumentation des Sylveſter von den Argumenten des hl. Thomas ſelbſt zu unterſcheiden; er identifizierte letztere mit erſterer.

Da Sylveſter wirklich in ſeiner Arbeit wenig auf die hl. Schrift, faſt gar nicht auf die Väter und die Kanones einging, warf ihm Luther vor: er halte ihm bloß Meinungen des Thomas vor, „welcher ebenſo wie du mit leeren Worten einhergeht, ohne Schrift, ohne Väter, ohne Kanones, ohne irgendwelche Gründe. Deshalb verwerfe und leugne ich dich und Thomas mit meinem Rechte, d. i. mit der chriſtlichen Freiheit."[1] Nun nehme man die 3a pars der Summe des hl. Thomas über die poenitentia (worum es ſich handelt) mit dem Supplementum in die Hand und beurteile, ob Thomas nur mit leeren Worten, ohne Schrift, ohne Väter, ohne Kanones, ohne irgendwelche Gründe einhergehe: man wird ſich überzeugen, daß Luther auf keinen Fall Thomas geleſen haben kann, und daß er Sylveſter, den allerdings Luthers Vorwurf teilweiſe trifft, mit ihm verwechſelt!

Sylveſter ſagt in ſeiner Schrift: „wenn der Heiland ſich äußert: Tuet (ergänze: Buße), ſo ſpricht er nicht von der habituellen inneren Buße, ſondern von der aktuellen. Tun iſt entweder ein Akt, eine Handlung, oder wenigſtens nicht ohne einen Akt."[2] Sylveſter legte alſo Nachdruck auf agere, obwohl im griechiſchen Text nicht vom agere die Rede iſt; denn es heißt μετανοεῖτε (poenitemini). Was antwortet Luther? Ich will vorerſt bringen, was ich geantwortet hätte: „Lieber Magister s. Palatii, der du immer mit Thomas zu operieren ſcheinſt: wo legt er denn auf agere jenen Nachdruck wie du? Bringe mir eine hiehergehörige Stelle." Sylveſter hätte auf keine hinweiſen können. Aber um dem Sylveſter ſowohl hier, als anderemale in dieſer Weiſe entgegentreten zu können, mußte man Thomas geleſen haben. Das hatte eben

[1] Weim. I, 647.
[2] Opp. var. arg. I, 348.

Luther nicht, und deshalb fordert er, nachdem er geleugnet, daß in der hl. Schrift das agere betont oder ausgedrückt werde, Prierias mit den Worten auf: „Lehre die habituelle Buße aus der hl. Schrift, aus den Vätern, aus den Canones, aus Gründen. Ich will in diesen Dingen nicht dich oder den hl. Thomas als Lehrer",[1] usw.

Wie wenig Luther von der Scholastik kennt, wie irrig er in ihr alles auffaßt, das beweist in derselben Schrift gegen Sylvester Prierias seine Bemerkung: „Thomas tut durch fast alle seine Schriften nichts anderes, als disputieren und, was wichtig ist, er stellt auch die Glaubenswahrheiten in Frage, und verkehrt den Glauben in ‚ob'?, wie du weißt."[2] Luther hat wohl seine Kenntnis des Thomas zeigen wollen; tatsächlich erhalten wir durch seine Worte den entgegengesetzten Eindruck. Thomas soll nur disputieren? Wer dies behauptet, hat nicht einen Artikel desselben gelesen. Er soll ferner die Glaubenswahrheiten in Frage stellen? Wodurch? Durch die Frageform: ob dieses oder jenes sei? Das wäre der Fall, wenn Thomas nichts anderes täte, als dieses. Wer aber dies behauptet, der hat bei Thomas nichts weiter als die Indices oder die Überschriften zu den einzelnen Quästionen oder Artikel gelesen, wie jener, welcher verwundert ausrief: „Was, der hl. Thomas zweifelt an der Existenz Gottes?" Er hatte nämlich vom 3. Artikel der 2. Quästion des ersten Teiles der Summe nur den Anfang des ersten Einwurfes gelesen: „Es scheint, daß Gott nicht sei." Wer das sogenannte corpus articuli und die Lösungen der Einwürfe bei Thomas studiert, kann wahrhaftig nicht behaupten, Thomas verkehre den Glauben in „ob". Übrigens, als Luther zwei Jahre später wegen einer Disputation in Wittenberg angegriffen wurde, in welcher unter Carlstadts Vorsitz über einen Glaubenssatz mit Argumenten dagegen und dafür disputiert wurde, da verstand es Luther, ganz entrüstet sich zu rechtfertigen, indem er sagte, nur um der Gewohnheit und Sitte des Disputierens und um des Lernens willen greife man die Glaubensartikel an, wie es auch Thomas getan habe.[3]

[1] Weim. I, 648. Nach all dem kann man beurteilen, wie die Disputation mit „Lipsensis magisterculus Thomasterculus" im J. 1519 ausgefallen ist, von der Luther schreibt: „Disputatio erat super Aristotelis et Thomae nugis; ostendi ego, nec Thomam nec omnes simul Thomistas vel unum in Aristotele intellexisse capitulum". Enders, I, 350.

[2] Ebds., S. 661: „Thomas per omnia ferme sua scripta aliud nihil facit quam disputat, et quod grande est, etiam ea, quae fidei sunt, in quaestiones vocat et fidem vertit in ‚utrum?' ut nosti."

[3] Brief an Günther v. Bünau, Domherrn in Merseburg, vom 28. Sept. 1520,

Doch, Luther spricht von Thomas, als wäre dieser der erste und einzige, welcher die Glaubenswahrheiten durch „utrum?", „ob?" einleite. Aber damit zeigt er sich als Ignorant in der ganzen Geschichte der Scholastik. Ich will jene Scholastiker nicht erwähnen, deren Werke zu Luthers Zeit noch nicht gedruckt waren, da er keine Handschriften las. Aber beginnt nicht Wilhelm von Auxerre seine Traktate und Artikel in der Regel mit: Queritur, utrum?; Alexander von Hales mit: Queritur, queritur utrum, queritur quare? usw.; Albertus Magnus mit: Queritur? queritur utrum? um von den Scholastikern zur Zeit des hl. Thomas und nachher gar nicht zu sprechen. Haben sie nicht alle, und unter ihnen der von Luther einzig approbierte Scholastiker Gregor von Rimini, die Glaubenswahrheiten in Form von Fragen besprochen?

Daß Luther Thomas nicht studiert hat, obwohl er von ihm spricht, wurde ihm frühzeitig entgegengehalten.[1] Sein Wissen von ihm reduzierte sich, ehe er dessen Kommentar zu den Sentenzen bezüglich des Ablasses nachschlug, wohl nur auf dasjenige, was Biel aus ihm zitiert. Und das war auch nachher der Fall bezüglich der Punkte, welche den Ablaß nicht berührten. Dies zeigt sich auch im Jahr 1519. Biel zitiert nach Anführung der Ansicht Gregors von Rimini die in der Summe aus-

bei Enders, II, 481: „Erat tum quaestio: an Christus in passione etiam reluctatus fuisset voluntati Patris? petivit enim auferri calicem, quod ubique est nolle et reluctari. Deinde profert argumentum, ut nolens possit dici odiens et rebellis. Quae ut negabantur, ita nec probabantur. Nihil enim assertum est, sed tantum controversum familiariter. Quanta, quaeso, solemus dicere, argumentantes etiam in sententias catholicas? Nonne etiam articulos fidei solemus impugnare? Quid ergo insaniunt illi homines mendaciis suis, dicentes, me asseruisse, cum argumentandi ritu oppugnarem duntaxat, nihil asserens, imo palam confitens, me non intelligere omnia mysteria passionis Christi? Nescio, an simul illud Apostoli tractaverimus; ‚eum, qui non novit peccatum, fecit peccatum.' Et alia quaedam, quae Christo peccatum, maledictum, desperationem tribuunt, qualia solet Paulus et prophetae, quae cum nondum capiamus, iustum est, ut nihil asseramus. Ego plane de ista materia dolorum Christi nihil unquam publice disputavi, sic nescio praeter id argumenti, quod supra dixi. Si quis aliud de me dixerit, poteris constanter eum mendacii arguere teste vel toto auditorio nostro. Desinant itaque virulenti argumentantem criminari, aut suum Thomam, qui omnia christiana impugnat arguendo pro et contra, prius damnent. An volent nos capere, ne liceat disputandi ritu et discendi gratia articulos fidei impugnare? Pudet me per ista commenta nihili vel te unum sic commoveri."

[1] So z. B. von dem F. I. Italus Cremonensis (in Revocatio Martini Lutherii Augustiniani Germani ad S. Sedem, Cremonae 1520, Blatt vor e), welcher an ihn schreibt: „Suspicor te non multum olei consumsisse in studendis voluminibus divi Thomae."

gesprochene Meinung des hl. Thomas; er findet, daß Thomas „temperatius“ spreche als Gregor, und schreibt ihm schließlich die Ansicht zu, daß zur Vorbereitung auf den Empfang der Gnade (im Zusammenhange: der heiligmachenden Gnade) der allgemeine Einfluß Gottes genüge.[1] Damit wird Thomas unter die Occamisten geworfen.[2]

Jeder redliche methodische Forscher kommt immer wieder, mag er was immer für einen Weg einschlagen, zum Resultat, daß Luther nur die ungesunde Theologie und die gesunde höchstens aus Verzerrungen und Zitaten kannte. Er war in Theologie und Philosophie ein Halbwisser. Darum war er auch gar nicht fähig, an Gregors von Rimini Aufstellungen, die in manchen Punkten nicht haltbar sind (letzterer war eben Eklektiker wie Luther), Kritik zu üben, oder auch nur zu erinnern an die Zweideutigkeit und Dehnbarkeit des Begriffes vom actus moraliter bonus. Er sah nicht einmal, daß er im völligen Widerspruch mit Gregor ist. Denn dieser sagte nicht (wie überhaupt niemand außer Luther), daß, weil wir nicht aus uns Gottes Gebote erfüllen können, Gott uns Unmögliches aufgelegt und deshalb Christus für uns das Gesetz erfüllt habe, sondern, daß wir zwar aus uns Gottes Gebote nicht erfüllen können, wohl aber mit Gottes Gnade.[3] Aber

---

[1] In 2. Sent., qu. 28, fol. 143b, am Schlusse der Anführung der Ansichten des hl. Thomas aus 1. 2., qu. 109 art. 2 usw. schreibt er: „Sic ad praeparandum se ad donum Dei suscipiendum, non indiget alio dono gratiae, sed Deo ipsum movente.“ Oder, wie er unmittelbar vorher sagt: „Auxilium primi moventis Dei“. Das ist eben der allgemeine, nicht spezielle Einfluß Gottes, oder die gratia gratis data. Aber was lehrt denn der hl. Thomas tatsächlich an der Stelle, die Biel im Auge hat? „Ad hoc quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni (sc. gratiae habitualis), non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum: sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei (das ist die actuelle gratia gratis data) interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum.“ Und am Schlusse der Ausführung sagt er noch einmal: „Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum, nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.“ 1. 2. qu. 109, a. 6. Welch' falschen Begriff mußte man sich aus Biel von der Lehre des hl. Thomas bilden.

[2] Die Anklagen gegen die Scholastik erklären sich meist von hier aus. Wo diese sagt, man könne sich auf den Gnadenstand vorbereiten ohne die habituelle Gnade (eben diesen Gnadenstand), legen es ihre Gegner so aus, als heiße das, man könne dies ohne jede, auch ohne die actuelle Gnade. D. H.

[3] Vgl. den 2. Einwurf fol. 84b und die Lösung fol. 91b. ad 2um: „Ad probationem, cum dicitur: alioquin Deus precepisset impossibilia homini, dicendum, quod si sit sensus, quod precepisset ea, que sunt homini impossibilia, cum adiutorio Dei, istud non sequitur, ut patet; si vero sit sensus, quod precepisset ea que sunt homini impossibilia, sine adiutorio Dei, concedendum est . . . Deus non precipit

Luthers trauriges Innere widerstand dieser Annahme. Auf diesen persönlichen Grund hin vermochte er es, die betreffenden Behauptungen der Occamisten Lügen zu strafen,[1] nicht aber ihnen die richtige Ansicht entgegenzusetzen.

d. Vierter Vorwurf betreffs des Satzes: Demjenigen, welcher das Seinige tut, versagt Gott nicht die Gnade.

Luther legte im Jahre 1519 wie mit Wehmut ein Geständnis ab, das sich als eine Bestätigung des bisher Erörterten erweist: daß er nämlich nicht bloß ausschließlich in scotistischer und nominalistischer Theologie erzogen und gebildet war, sondern daß er eine andere Theologie gar nicht kannte. Er meint, jene Stockmeisterin der Gewissen, jene „Theologasterei, der ich alles verdanke, was mein Gewissen leidet, ist in jener Disputation" mit Eck zu Leipzig „gefallen". Und nun zählt er auf, was er aus jener Theologasterei gelernt hat. „Ich hatte früher gelernt, das meritum sei teils congrui, teils condigni; der Mensch könne das Seinige tun zur Erwerbung der Gnade; er könne das Hindernis der Gnade entfernen, er sei vermögend, der Gnade kein Hindernis zu setzen; er könne die Gebote Gottes dem Inhalte nach erfüllen, obgleich nicht nach der Intention des Befehlenden; das Wahlvermögen könne sich für dieses und jenes (im Heilswerke) kontradiktorisch und konträr bestimmen; der Wille vermöge Gott aus seinen rein natürlichen Kräften über alles zu lieben; es gebe auch aus denselben einen Akt der Liebe, der Freundschaft, — und derartige Monstra noch mehr, welche fast als die ersten Prinzipien

homini, ut talia opera faciat sine auxilio suo . . . Juste et caste vivere et charitatem cum omnibus custodire cum Dei adiutorio omnibus preceptum est."

[1] Er tat dies im J. 1516 in seinem Kommentar zum Römerbrief auch noch anderwärts, als an der oben angeführten Stelle. So fol. 193: „Ubi sunt, qui ex naturalibus nos posse elicere actum diligendi Deum super omnia dicunt? Ego si dicerem, impossibilia nobis praecepta, maledicerer." Aber auf obige Argumentation der Occamisten geht er vorzüglich ibid. fol. 195 b ein: „Hic arguuntur, qui dicunt, voluntatem posse elicere actum dilectionis Dei super omnia ex puris naturalibus. Et argumentum eorum facile est dicentium: Quidquid intellectus potest dictare volendum et faciendum, potest voluntas velle; sed intellectus dictat Deum diligendum super omnia: ergo voluntas potest velle idem. Respondetur, quod male concluditur et subsumitur. Sed sic concludendum: ergo voluntas potest velle Deum esse diligendum super omnia, sicut dictavit. Ex quo non sequitur, quod potest diligere Deum super omnia, sed solum tenui motu velle ut hoc fieret, i. e. voluntatulam voluntatis habere, quae dictata est habenda. Alioquin frustra dicerent communiter omnes, quod lex data est ut humiliet superbos de virtute sua praesumentes."

der scholastischen Theologie gelten, und die Bücher und die Ohren aller erfüllen."[1]

Von welcher „scholastischen Theologie" gilt dies? Von Thomas und seiner Schule? Von Bonaventura? Von Luthers Ordenslehrer Ägyd von Rom und dessen Schule? Von so vielen anderen, die zu all dem, was Luther oben anführt, wenigstens die vorher bewegende Gnade Gottes fordern? Keineswegs! Wir sind teilweise bereits zu dieser Einsicht gekommen, teilweise wird es sich im Verlaufe ergeben. Luther legt in Obigem einen Nachdruck auf die Entfernung des Hindernisses (obex) oder die Nichtsetzung desselben aus sich nach der Lehre der Scholastik.[2] Nun sagt gerade derjenige, gegen den Luther in jener Epoche so heftig polterte, der hl. Thomas, daß sowohl das Nichtsetzen eines Hindernisses[3] als auch die Entfernung desselben[4] von der Unterstützung durch die Gnade herrühren.

Dieselbe Unwissenheit bekundet Luther mit seinem Vorwurfe, es sei eine angenommene Sentenz gewesen, der Mensch könne aus sich so handeln, daß er die Gnade erhalte, wobei er den Satz: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, im Auge hat. Ich erwähne hier nur kurz, daß Luther bereits in seinem Kommentar zum Römerbrief denselben pelagianisch nennt: „durch das Vertrauen auf ihn sei die ganze Kirche fast untergraben"; jedermann werde mit jenem Satze sicher im Sündigen, da es ja immer in seiner Macht stehe, das Seinige zu tun, mithin die Gnade zu erhalten.[5] Luther konnte all dies nur niederschreiben, weil er

---

[1] Weim. II, 401.

[2] „Hominem posse removere obicem, posse non ponere obicem gratiae."

[3] In ep. ad Hebr., c. 12, lect. 3: „Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit". Nur im status naturae integrae wäre es ohne Gnade möglich gewesen. Cont. gent. III, 160 anfangs des Artikels.

[4] Nachdem er Cont. gent. III, c. 160 gesagt, daß im jetzigen Zustande „illud, quod deberet esse in affectu praecipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem", fährt er fort: „Quandocunque igitur occurrerit aliquod conveniens inordinato fini: repugnans fini debito eligetur, nisi reducatur (mens) ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae affectus." Der Mensch setzt aus sich den obex; aber sowohl dazu, ihn nicht zu setzen, als dazu, ihn zu entfernen, bedarf er der Gnade. S. darüber P. Zeiler, S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata. Ad Claras Aquas 1897, p. 49.

[5] Römerbrief, fol. 278b: „Absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata, qua dicitur: ‚Facienti quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam', intelligendo per ‚facere quod in se est' aliquid facere vel posse.

die richtige Theologie nicht kannte, den Satz selbst, den er noch zwei Jahre, ja kaum ein Jahr vorher angenommen,[1] gar nicht ordentlich betrachtete, und auf den verschiedenen Sinn, welchem er unterliegt, nicht achtete oder nach seiner Gewohnheit nicht achten wollte.

Nach der gesunden Scholastik übersteigt die Gnade jegliche Vorbereitung menschlicher Kraft;[2] jede Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade rührt von der aktuellen Gnade her,[3] und „das Seinige tun", in der Formel Facienti quod in se est, wird aufgefaßt als: das Seinige tun, geweckt und bewegt von der Gnade; der Satz wird im Einklang mit der Kirche von den mit Hilfe der Gnade vollbrachten Handlungen verstanden.[4] Ist etwa Mitwirken mit der Gnade Pelagianismus

Inde enim tota Ecclesia pene subversa est, videlicet huius verbi fiducia. Unusquisque interim secure peccat, cum omni tempore in arbitrio suo sit facere quod in se est, ergo et gratia. Ergo sine timore eunt, scilicet suo tempore facturi, quod in eis est, et gratiam habituri.

[1] S. oben S. 441 und 449.

[2] Führen wir nur Thomas, 1. 2. qu. 112, a. 3, an: „Donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae".

[3] Schon Wimpina bei Lämmer, Vortridentinische Theologie 163.

[4] S. die Gebete der Kirche I[1] 421 ff. I[2] 402 ff. Schon die glossa ordinaria sagt zu 2. Kor. 3,5 („Sufficientia nostra ex Deo est"): „Attendant hic et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei coeptum, et ex Deo eius supplementum. Commendat enim gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita." Thomas v. Aquin 1. 2. qu. 109, a. 6, ad 2: „Nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. 15: ‚sine me nihil potestis facere'. Et ideo cum dicitur, si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo." Die Erklärung gibt er 1. 2. qu. 112, a. 2: „Quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo." Ebenso (gegen 2. Sent., dist. 28, qu. 1, a. 4) in Quol. I, qu. 4, a. 2; De verit., qu. 24, a. 15; qu. 28, a. 3, ad 6 bis ad 8; Cont. gent. III, c. 149; in Philipp., c. 1, lect. 1; c. 2, lect. 3; in 2. Cor. 3, lect. 1; in Ephes., c. 5, lect. 1; in Hebr., c. 6, lect. 3; in Joann. 15, lect. 1 (daß auch die cogitatio bona von Gott sei). Der hl. Bonaventura schreibt in 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1: „Si igitur prima dispositio, quae fit ad gratiam gratum facientem, est cogitatio (nach Augustin De praedestinatione Sanctorum, c. 2, n. 5; Bernard De lib. arb., c. 14, n. 46), et haec non est absque dono gratiae gratis datae, impossibile est, quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratum facientem disponat seipsum". In dieser Weise erklärt er daselbst ad 4. das Axiom: Facienti quod in se est, etc. Vgl. ebds., qu. 3. So schreibt er auch im Breviloqu. p. 5, c. 2, n. 5: „In nostra justificatione concurrit actus liberi arbitrii et gratiae, consone quidem et ordinate, ita quod gratiae gratis datae est excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est huiusmodi excitationi

oder Semipelagianismus? Luther beweist wiederum, daß er kaum Scotus, zumeist wohl nur Occam und seine Schule gekannt, welche allerdings sein Vorwurf teilweise trifft. Und wenn er tückisch schreibt: „Unsere subtilen Theologen haben die Hoffnung auf die actus elicitos getrieben",[1] so antwortet ihm so ziemlich die ganze Scholastik mit der Kirche, daß sie die Hoffnung auf die Gnade setzt, welche sie zu den actus elicitos bewegt.

Übrigens hat Luther sich nicht einmal die Mühe genommen, den Satz ordentlich anzusehen und zu zitieren. Dieser lautet nicht, wie ihn Luther bereits in seiner Psalmenerklärung anführt:[2] Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, wodurch der Empfang der Gnade positiv ausgedrückt wird, sondern: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, d. h. die Vorbereitung des Willens auf den Empfang der heiligmachenden Gnade ist nur eine negative, sie steht in keiner inneren Beziehung zu demselben; Gott in seiner Barmherzigkeit vorenthält nur nicht die Gnade demjenigen, welcher das Seinige tut.

---

consentire vel dissentire, et consentientis est ad gratiam gratum facientem se praeparare, quia hoc est facere quod in se est." Das verbreitetste theologische Buch des Mittelalters bis zu Luthers Periode, das Compendium theol. veritatis, sagt im lib. 5, c. 11: „Gratiae gratis datae est revocare liberum arbitrium et excitare ad bonum, sine qua nullus facit sufficienter quod in se est, ut se praeparet ad salutem". Luthers Ordenslehrer, Ägyd von Rom, gibt das Axiom nicht ohne weiteres zu; denn, schreibt er in 2. Sent., dist. 28, a. 3: „nisi praecedat divina vocatio et bonarum cogitationum a Deo immissio, quae est quaedam gratia, non possumus per liberum arbitrium nos sufficienter movere ad gratiam . . . Liberum arbitrium nostrum praevenit gratia." Meister Eckehart hatte die richtige Lehre wohl aufgefaßt, als er ausrief: „Du kannst des Bereitens so schier nimmer gedenken noch begehren, Gott der sei zuvor da" (Meister Eckehart, ed. Pfeiffer, II, 27, 19). Und der von Luther über alle Scholastiker erhobene Tauler stimmt mit diesen überein, wenn er predigt: „Die nächste und die allerhöchste Bereitung den hl. Geist zu empfangen muß er selber bereiten und wirken in dem Menschen" (Frankf. Ausgabe, II, 38). Mit Peter von Tarantaise und Richard von Middleton unterscheidet er eine entfernte und eine nächste Vorbereitung zur Gnade. Er stellt als allgemeinen Satz auf: „Die Kehr muß Gott geben und wirken, und um diese Kehr muß der Mensch also minniglich und demütiglich von unserm Herrn täglich bitten" (Nach der Straßburger Hs. Frankf. Ausg. II, 235). Tauler schwebte vor, was die Kirche täglich betet: „Converte nos" etc.

[1] Römerbrief, fol. 258: „Spem nostri subtiles theologi in actus elicitos pepulerunt. Inde nullus intellexit, quid sid spes."

[2] S. oben 441. Das ist, so allgemein gesprochen, die nominalistische Fassung des Axioms. (Übrigens legen es die Nominalisten zuletzt wieder ganz erträglich aus. S. Altenstaig, Lexicon theologicum — ein viel zu wenig beachtetes Werk — v. facere quod in se est. Ed. Venet. 1583. fol. 163r. D. H.)

Wäre Luther etwas gründlicher gebildet gewesen, so hätte er erkennen müssen, daß sein Satz nur in der Auslegung der gesamten Scholastik, die er leider nicht kannte, einen Sinn hat, nach welcher der Mensch dann unfehlbar die Gnade erhält, wenn es in der Absicht des bewegenden Gottes liegt, daß der Mensch, dessen Herz er bewegt, die Gnade erhalte.[1] Konsequent nahm eben deshalb die Scholastik an, daß jede Vorbereitung auf den Empfang der heiligmachenden Gnade von der den Willen erweckenden speziellen Hilfe, d. h. der übernatürlichen Gnade Gottes (gratia actualis supernatualis) abhänge, und der Mensch das Seinige zum Empfange der Gnade nur bewegt durch die Gnade und mit ihr wirkend tun könne. Damit fällt aber Luthers Vorwurf, und er fällt nicht weniger angesichts der kirchlichen Lehre, die ich oben aus ihren Gebeten zusammengestellt habe.[2]

Trotzdem schreibt Kolde: „Die Gnade sollte Luther ja selbst erringen helfen, denn dahin ging die kirchliche Lehre, daß Gott zwar die Gnade verleihe, sie eingieße, der Mensch aber vermöge seiner natürlichen Kräfte sich ihrer würdig machen könne und solle."[3] Und eine solche Behauptung noch im 19. Jahrhundert!

Obiger Satz hat übrigens mehr Staub aufgewirbelt, als notwendig war.[4] Man darf nicht von vornherein annehmen, daß derjenige, welcher ihn ausspricht, die Gnade sofort leugne,[5] gleich wie man auch nicht übersehen darf, daß die Theologen mit ihrer Darstellung des Rechtfertigungsprozesses nicht Rezepte geben, die von den Sündern in ihrer Bekehrung befolgt werden sollten, sondern nur eine Analyse des Vorganges, d. h. des göttlichen und menschlichen Ineinandergreifens im Heilswerke. Diese Analyse erstreckt sich auf Fragen wie: Wie weit geht die Natur, wo fängt die Gnade an? Ist dieser oder jener Akt möglich ohne Gnade? Wer ist zuerst da: die Gnade oder der Wille? usw. So

---

[1] Thomas 1. 2. qu. 112, a. 3: „Si ex intentione dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur."

[2] I[1] 416 ff. I[2] 400 ff.

[3] Martin Luther, I, 57.

[4] Vielleicht auch in späteren Zeiten. S. über diese Streitigkeiten und die große Literatur z. B. Salmanticenses, Cursus theolog. tract. 14, disput. 3, dub. 5—9. (Lugd. 1679, V, 281—335). Kürzer und bündiger Sylvius, Commentar. 1. 2. q. 109, a. 6. (Antwerp. 1696, II, 656—668). Dieser zählt die verschiedenen falschen und erträglichen Deutungen auf, die der Satz haben kann. D. H.

[5] So heißt es z. B. in den Sententiae ad Hanibaldum (inter opp. S. Thomae) 2. dist. 28, a. 4, ad. 3: „Cum dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium." S. auch die bei Altenstaig gesammelten Stellen.

sehr die Theologen in ihren Erklärungen auseinander gehen und so verschiedene Systeme zur Erklärung sie aufstellen, so muß doch jeder von ihnen, sei er Thomist oder Scotist oder Nominalist usw., in der Praxis dem Sünder raten: „Tue das deine, Gott wird es an dem seinigen nicht fehlen lassen; fange an, tue dir Gewalt an, bitte um Gottes Gnade, vertraue auf sie!" Während sie scheinbar den Anfang an den menschlichen Willen knüpfen, setzen sie voraus, daß die Gnade schon da sei, mithin den Anfang mache. Ermahnt doch selbst der hl. Paulus die Gläubigen: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern", d. h. tuet das eurige. Schließt er damit Gottes Wirken aus? Mit nichten; er setzt ja alsbald hinzu: „denn Gott ist es, der nach seinem guten Willen in euch Wollen und Wirken wirkt".[1] Paulus statuiert also einerseits den freien Willen im Heilswerk, andererseits spricht er aus, daß derselbe ohne Gott nichts vermag. Die Priester, Prediger, Beichtväter, welche die Stelle Gottes vertreten, haben unmittelbar vor sich nur den Willen des Sünders, und sie können den Sünder nur mit den Worten der hl. Schrift ermahnen: Convertimini, „kehre zurück zu Gott, entferne das Hindernis" usw., obwohl wir täglich beten: Converte nos, „bekehre uns", weil eben Gott die Umkehr geben muß.[2]

Derselbe Tauler, der dieses Wort gesprochen, sagt zugleich: „Es kommt dir nicht vom Himmel in deinen Schoß geflogen".[3] „Es geht nicht mit Wünschen, mit Begehren oder mit Bitten allein zu", sagte Seuse, „es muß erfolgt werden, es muß etwas kosten: was nichts kostet, das gilt auch nichts. St. Augustin spricht: ‚Gott, der dich gemacht hat ohne dich, wird dich nicht gerecht machen ohne dich'."[4] In der Tat stimmt diese Lehre Augustins mit seiner anderwärts ausgesprochenen

---

[1] Philipp. 2, 12, 13. So ermahnt auch der hl. Petrus: „Bemühet euch ernstlich", usw. 2. Pet., 1, 10. Luther hat in seiner Bibelübersetzung die Ausdrücke abgeschwächt.

[2] So hat auch der hl. Anselm in seiner Schrift De concordia praescient. Dei cum lib. arbitrio (c. 6) ein Kapitel mit der Überschrift: „Quomodo non sit supervacaneum, hominem ad fidem et ad ea, quae fides exigit, invitare", und er beantwortet die Frage: „Cur hominem (Scriptura) invitat ad recte volendum, et quare arguit non obedientem, cum ipsam rectitudinem nemo possit, nisi gratia dante, habere vel accipere?" Migne, Patr. Lat. t. 158, p. 525 sq.

[3] Erste Predigt auf den 15. Sonntag nach Pfingsten. Frankf. Ausg., II, 235.

[4] Predigt in Diepenbrocks Ausgabe von Seuses Schriften, S. 404. Die daselbst zitierte Stelle aus Augustin, s. I^1 488, A. 2; I^2 510, A. 2. Ächt lutherisch legt Staupitz Augustins: „non justificabit te sine te" aus in dem Sinne: „will mich einer schlagen, so muß ich eben dabei sein" (Joh. Staupitii opera, ed. Knaake p. 39 f.), d. i. also rein äußerlich.

überein, wo er schreibt: „Wir müssen allerdings bitten und beten, daß dasjenige, was uns zu tun befohlen wird, erfüllt werde, jedoch nicht so, daß wir uns selbst aufgeben und wie die Kranken auf dem Rücken liegend sprechen: ‚es lasse Gott über unsere Gesichter (in unseren Mund hinein) die Speisen regnen', so daß wir durchaus nichts tun wollen ... Etwas müssen auch wir tun, wir müssen uns bestreben, wir müssen uns bemühen." [1]

Wenn wir andere ermahnen, das ihrige zu tun, sich Gewalt anzutun, „facere quod in se est", anzufangen, Gott zu bitten, so leugnen wir nicht die Gnade Gottes, sondern wir setzen sie voraus, was die Ermahnten ebenso voraussetzen müssen. Soll das pelagianisch oder der Ruin der Kirche sein? Nein! Der Ruin der Gesellschaft folgte im Gegenteil auf die Übung der Lehre Luthers: „Soll jemand bekehrt, fromm oder Christ werden, so heben wir nicht an, es dient kein Beten noch Fasten dazu, es muß vom Himmel und allein aus Gnaden kommen ... Wer da fromm will werden, der sage nur nicht: ‚ich will anheben und gute Werke tun, daß ich Gnade erlange', sondern also: ‚ich will warten, ob Gott durch sein Wort mir seine Gnade und seinen Geist will geben'." [2] Der rechte Schüler Luthers ist also derjenige, von dem Tauler sagt, er harre, bis es ihm in den Schoß geflogen kommt; oder derjenige, der nach dem hl. Augustin im Wahn lebt, die Gnade komme ihm wie ein gebratener Vogel in den Mund geflogen. In der Tat schreibt Luther: „Der Mensch muß gleich einem Lahmen mit schlaffen Händen und Füßen die Gnade als Werkmeisterin des Handelns erflehen." [3]

Luther hatte vom geheimnisvollen organischen Ineinandergreifen und Zusammenwirken der aufweckenden und begleitenden Gnade und des menschlichen Willens, kurz vom Vorgange in der Rechtfertigung, der jeder Erklärung spottet und nur empfunden werden kann, keine Erfahrung.[4] Ihm galt seinem „System" gemäß alles, was der

---

[1] Fragm. Serm., Opp. Parisiis 1683, t. V, p. 1511, n. 4: „Quidquid nobis jubetur, orandum est ut impleatur, sed non sic, ut dimittamus nos, et quomodo (quasi) aegri jaceamus supini et dicamus; ‚Pluat Deus escas super facies nostras', ut prorsus nos nihil agere velimus ... Aliquid et nos agere debemus, studere debemus, conari debemus, et in eo gratias agere in quo potuerimus, in eo quod non potuerimus, orare "

[2] Weim. XXIV, 244, zum J. 1527.

[3] Weim. II, 420, zum J. 1519: „Oportet ergo hominem de suis operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare."

[4] Daher kommt auch seine Verzerrung des Axioms, das er schon 1518 also aus-

Menſch vor und in der Rechtfertigung tut, als Sünde. Danach, ob nicht im chriſtlichen Sprachgebrauch die Worte: „nun will ich anfangen, ich will endlich beginnen“ uſw., die bewegende Gnade Gottes *vorausgeſetzt* werde, wie es in der Tat iſt, fragte er nicht.[1]

Aber Luther legte ſich wieder ſelbſt, weil zu wenig theologiſch und philoſophiſch gebildet, eine fatale Falle. Die von ihm verlangte Vorbereitung von Seite des Sünders auf die Rechtfertigung ſetzt er ins Hören des Evangeliums, des Wortes Gottes, in der Meinung, das Hören ſei nur ein Leiden, ein Aufnehmen; denn nur leidend dürfe man ſich der Rechtfertigung gegenüber verhalten. Nun iſt es allerdings wahr, daß Hören an ſich wie alles Empfinden ein Leiden, ein Aufnehmen iſt; allein, ſobald *ich höre*, ich hören will, ſei es das Wort Gottes, ſei es ein anderes Wort, wird das Hören zu einem *vitalen Akt*, ja zu einem *actus elicitus*, den Luther von der Rechtfertigung fernegehalten wiſſen wollte. Dadurch wird aber Luthers Lehre ſchon mehr als widerſpruchsvoll.

Wie geht es aber weiter zu? Hört man, ohne daß ſonſt etwas unſererſeits geſchieht? Keineswegs: „Daß du im Winkel ſitzeſt, gegen Himmel gaffeſt und warteſt, bis du den hl. Geiſt zu ſehen bekommſt, iſt ein Gaukelwerk; das Wort iſt die einzige Brücke, der einzige Steig, auf welchem der hl. Geiſt zu uns kommt.“ Was folgt daraus? „Das Wort muß immerdar gepredigt, gehört, gehandelt und getrieben werden, bis der hl. Geiſt einmal komme; es iſt ſonſt kein anderer Weg.“[2] Alſo *ich* muß in die Kirche gehen, wo das Wort gepredigt und getrieben wird, *ich* muß dort das Wort hören, und *ich* muß es immer wieder hören,

---

legt: „Ei, ich habe getan, ſo viel mir möglich iſt, ich habe genug getan; ich hoffe, Gott wird mir Gnade geben.“ Wenn er nun dazu ſetzt: „die ſo ſagen, ſetzen eine eiſerne Mauer zwiſchen ſich und die Gnade Gottes“ (Weim. I, 272), ſo frage ich: *wer* hat ſo geſagt? Welcher Scholaſtiker, ſei er auch Occamiſt, hat das Axiom alſo verſtanden? Wenn jemand das Seinige tut, (insbeſondere mit *Gebet* — dieſes kann der Menſch immer — ſ. darüber Altenſtaig, Lexicon theologicum, p. 164r) ſo tut er es nach Lehre der Kirche ſchon mit der Gnade Gottes.

[1] Am nächſten kommt er der Wahrheit in einer Faſtenpredigt des J. 1518: „Aber wenn du in dir empfindeſt, ey, du willſt Gott anrufen, bitten, klopfen ꝛc., ſo iſt die Gnade vorhin da, *rufe du der*, und danke Gott ... Es kann keiner mehr haben denn daß er ſich frei in Gott gebe, es gehe wie es wolle, und verzweifle an ſich ſelber. Und *dieſe kehren es um, die da ſagen: ey, ſo will ich harren; bis die Gnade kommt*. Ah du Narr, wenn du das empfindeſt, das in dir gewirkt iſt, ſo iſt die Gnade ſchon da, *folge ihr nur*.“ Weim I, 272, 29.

[2] Erl. 51, 297.

„bis der hl. Geist einmal kommt", heute oder morgen oder ein andermal; einmal kommt er unfehlbar. Also: Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam! Ist aber in der Kirche, oder wo gepredigt wird, das Hören allein genügend? Sehen wir weiter.

Der Mahnung Luthers haben viele Folge geleistet und sind in die Kirche gegangen, um das Wort zu hören. Sie sitzen alle um dieselbe Stunde in derselben Kirche, sie hören alle dasselbe Wort: trotzdem „fassen das Wort nicht alle".[1] Und doch mahnt man alle, es zu hören. Warum fassen es nicht alle? Weil das äußere Hören allein nicht genügt; ich muß das Wort innerlich hören, ich muß es gläubig auf- und annehmen. Der Eine tut es, der Andere nicht. Warum? Der Eine hat der Gnade Folge geleistet, der Andere nicht. „Daß du aber das Wort höreſt und aufnimmſt, iſt auch deiner Kraft nicht, ſondern Gottes Gnade, die das Evangelium in dir fruchtbar macht, daß du ihm glaubſt."[2] Allein wenn ich es aufnehme, wenn ich demſelben glaube, ſo ſind das vitale Akte; und wenn die Gnade bewirkt, daß ich es aufnehme, ſo handle ich im Aufnehmen zwar viribus gratiae, aber ich handle, ich wirke. Die Gnade weckt mich, und ſie wird mir dann nur eigen, wenn ich ihr zuſtimme. Wir ſtehen ſomit vor der Lehre der geſunden Scholaſtik und der Kirche betreffs des geheimnisvollen Ineinandergreifens der Gnadenwirkung und der freien Tätigkeit des Menſchen. Wir erhielten dieſes Reſultat, indem wir Luthers Worten die richtigen Begriffe unterſtellt haben.

Luther hat dieſe Lehre kaum gekannt, wenigſtens hat er ſie nicht erfaßt; er kannte aber die Occamſche. Er war fähig, letztere zu bekämpfen, er war unfähig, die richtige an ihre Stelle zu ſetzen; er endete beim anderen Extrem der Occamſchen, ſeitdem er an all ſeinem Wirken zu verzweifeln begonnen hatte. Wer die kirchliche Lehre kennt, der kann ſich nur verwundern über die Verworrenheit in den Worten Luthers: „Fragſt du: wie muß man denn anfangen, fromm zu werden? Oder was muß man tun, daß Gott in uns anfange? Antwort: Ei, höreſt du nicht, daß kein Tun, kein Anfangen in dir iſt, fromm zu werden, als wenig, als auch zunehmen und vollenden in dir iſt? Gottes allein iſt anfangen, fördern und vollenden. Alles, was du anfangſt, iſt Sünde und bleibt Sünde, es gleiße, wie hübſch es wolle. Du kannſt nichts als ſündigen, tue wie du willſt . . .

---

[1] Ebdſ.

[2] Erl. 10^2, 12.

Du mußt in Sünden bleiben, tue was du willst, und alles ist Sünde, was du allein wirkst aus freiem Willen ... was wäre dir sonst Christus von nöten"?[1] Luther hat mit diesen Worten nicht bloß das incipere, anfangen, sondern selbst das cooperari, mitwirken, unsererseits geleugnet. Tatsächlich tut er dies im Jahre 1525 in Übereinstimmung mit seiner Lehre von der Unfreiheit des Willens gerade in jener Schrift, in der er am genauesten schreiben wollte.[2] Allein, stellte er auch theoretisch auf, was ihm beliebte: sobald er die Seinen die Praxis lehren wollte, fand er sich häufig genötigt, das menschliche Tun, das seiner Lehre zufolge völlig getötet sein sollte, hervorzukehren.

Unmittelbar nach den eben angeführten Worten kommt Luther auf das „Hören" zu sprechen und er bringt die Mahnung, man solle hören."[3] Ja, er appelliert förmlich an die menschliche Tätigkeit, indem er in einem seiner Hauptwerke schreibt, er selbst erfahre, eine wie schwierige Sache der Glaube sei. „Deshalb, wenn du von mir hörst, Gott sei das für deine Sünden geopferte Lamm, schaue (d. h. trachte), daß du es auch wahrhaft hörst, so daß das Wort nicht bloß meine Stimme sei, sondern auch von dir gehört werde, das Herz durchdringe, von dir geglaubt werde: dann ist es ein wahrhaftes gläubiges Anhören, durch das du den hl. Geist empfängst."[4] Also, daß ein wahrhaftes

---

[1] Ebd., S. 11.

[2] De servo arbitrio, in Opp. var. arg. VII, 317 f. Cooperari gilt ihm als agi. S. nächsten Paragraph.

[3] Mit dem „beten", das Luther ebenfalls verlangt, wie wir gesehen, verhält es sich ebenso, wie mit dem „hören". Sobald ich bete, ist dasselbe schon ein vitaler Akt, und es gilt dieselbe Schlußfolgerung.

[4] In Gal. I, 311 f.: „Adversarii existimant fidem omnino rem levem et nihili esse, per quam Spiritus concipitur. Sed quam difficilis et ardua res sit, experior ego et omnes, qui mecum serio amplectuntur eam. Statim dicitur, solo auditu fidei accipi Spiritum; sed non tam facile auditur, capitur, et retinetur ac dicitur. Quare si audis a me Christum agnum Dei immolatum esse pro peccatis tuis, vide ut hoc vere etiam audias ... Verbum ... tu audiens credas, ut verbum non solum sit vox mea, sed audiatur a te, et penetret in cor et a te credatur: Tunc vere est auditus fidei, per quem accipis Spiritum sanctum. ... Pii experiuntur, quam libenter vellent plena fide verbum auditum tenere, et evellere opinionem legis et justitiae propriae — sed sentiunt luctam in carne resistentem omni vi Spiritui. Nam ratio et caro simpliciter volunt cooperari" etc. Der Widerspruch Luthers zeigt sich auch darin, daß er das Austreiben der opinio legis und der justitia propria, das ja nach ihm zur Vorbereitung auf den hl. Geist gehört, ebenfalls an die menschliche Tätigkeit knüpft. Gleichwohl hören wir ihn dann wieder sehr konfus

gläubiges Anhören eintrete, wird an die Tätigkeit des Einzelnen geknüpft; erst wenn jenes Anhören da ist, kommt der hl. Geist. Was heißt das anders als: Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam, und zwar im nominalistischen Sinn?

Sein Vorwurf, man werde beim Axiom: Facienti quod in se est usw. sicher im Sündigen, da es immer in der Macht des Einzelnen stehe, das Seinige zu tun, mithin die Gnade zu erhalten, mußte sich gerade in seinem „System" bewahrheiten, in welchem auf das Ziehen des Registers des Glaubens alsbald wie magisch die Heilsgewißheit, ja Heilssicherheit folgen soll. Wir wissen bereits,[1] daß ernstere Anhänger Luthers eine derartige Lehre für die überhandnehmende Gottlosigkeit in Luthers Gesellschaft, sowie für die sittliche Trägheit und Unterlassung aller guten Werke in derselben verantwortlich gemacht haben.[2]

Zeigt sich Luther in all diesen Fragen als ein völlig oberflächlich gebildeter Theologe, bar aller gesunden Theologie und Philosophie: so stellt er sich und seiner theologischen Bildung in einer andern, mit den eben berührten, enge zusammenhängenden Frage ein neues Armutszeugnis aus. Die kurze Darlegung führt uns von selbst zum nächsten Absatz.

Im April 1520 erörtert Luther in einem Briefe an Spalatin, wie man bisher das Wort des Heilandes (Joh. 15, 5): „Ohne mich könnet ihr nichts tun", aufgefaßt habe. Zu diesem Zwecke erklärt er zuerst die Unterscheidung des allgemeinen und besonderen Einflusses Gottes, wie dieselbe die Magistri bisher gegeben hätten. Nach ihnen könne man mit ersterem, um es kurz zu sagen, das Natürliche, auch das sittlich Gute tun; mit letzterem aber dasjenige, was über die Natur hinausreicht, nämlich das Verdienstliche und die Vermeidung der Sünden. Mit dem allgemeinen Einflusse könne man das Werk beginnen, mit dem besonderen es vervollkommnen, was so viel heiße, als „mit unseren Kräften könnten wir uns unter dem allgemeinen Einfluß zur Erlangung der Gnade, nämlich des besonderen Einflusses, um dann verdienstlich zu handeln, vorbereiten; aber wir können nicht mit unseren

anders lehren. Ein förmlicher Pelagianismus offenbart sich in Luthers Rezepten, die Heilsgewißheit zu erlangen. S. Paragraph 5, Absatz F.

[1] S. I^1 296; I^2 286 f.

[2] Man kann sagen, daß sich fast der ganze 2. Band von Döllingers Werk „Die Reformation", damit beschäftigt. Diese Arbeit ist im wesentlichen also schon gemacht. Es handelt sich nur mehr darum, daß die Protestanten, wenn auch spät, von ihr profitieren. S. dazu unten im 6. Paragraphe.

Kräften unter dem allgemeinen Einfluß Verdienstliches tun. „So", schließt er, „ist bisher jene Autorität ausgelegt und verstanden worden."[1]

Luther hat mit dieser äußerst mangelhaften und falschen Darlegung bewiesen, daß er höchstens die Nominalisten, auf deren System dieselbe mehr oder weniger paßt, aber nicht die gewöhnliche Scholastik kannte. Wie wir schon angedeutet haben, geschieht nach den Occamisten, und teilweise nach Scotus, die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade durch rein natürliche Akte unter dem allgemeinen Einflusse Gottes; der besondere Einfluß ist nach ihnen, allgemein gesprochen, die heiligmachende Gnade selbst, während nach der allgemeinen Scholastik der besondere Einfluß, d. i. die aktuelle Gnade,[2] zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, d. i. der heiligmachenden Gnade, vermittelt, und gerade für die Vorbereitung des Menschen auf letztere als notwendig, der allgemeine dagegen als ungenügend, weil der natürlichen Ordnung angehörend, dargestellt wird.[3] Da Luther von der aktuellen Gnade keinen Begriff

---

[1] Enders, II, 379: „Quaestionem accepi, mi Spalatine, quam quaesivisti, quid velit illud Christi, Joannis 15: ‚sine me nihil potestis facere'. Primum arbitror, tibi notas esse duas discerptiones (distinctiones volui dicere) Magistrorum nostrorum hoc loco traditas, quarum prior est: influentiam Dei esse aliam generalem, aliam specialem, quod sic intelligunt: Influentia generali possumus ea, quae naturae sunt citra gratiam, quae illi putant esse nec merita, nec peccata, sed neutralia quaedam, aut moraliter bona opera, ut ire, stare, laborare, orare, comedere, ut quae per homines externe fieri videmus, non manifeste mala; influentia speciali possumus ea, quae gratiae sunt et supra naturam, scilicet solum meritoria facere, et peccata vitare, ut sit influentia generalis esse et operari naturae; specialis esse et operari gratiae. Tum sequitur distinctio posterior: aliud esse inchoative, aliud perfective facere: inchoative ad influentiam generalem pertinet, perfective ad specialem. Tunc dicitur: ‚Sine me nihil potestis facere', scilicet perfective seu influentia speciali; sed bene inchoative, id est, influentia generali possumus aliquid facere. Hoc est dicere: nostris viribus possumus (stante influentia generali) nos parare ad gratiam recipiendam seu influentiam specialem, ut meritorium faciamus, sed non possumus eadem influentia stante et nostris viribus meritorium facere. Sic est hucusque autoritas ista exposita et intelecta."

[2] S. oben S. 543.

[3] Der hl. Thomas nennt die aktuelle Gnade auch gratia gratuita (in 4. Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, qu. 2 ad 2), oder auch nur auxilium gratuitum Dei, der hl. Bonaventura und viele andere, von denen ich in der vorigen Unterabteilung gesprochen habe, gratia gratis data; andere Male hören wir von den Scholastikern donum gratis datum, motio gratuita, motio, influxus, influentia specialis, gratia superaddita naturalibus, u. s. w. Der Ordenslehrer Luthers, Ägyd von Rom, schreibt 2. Sent., dist. 27, qu. 1, a. 3, dub. 2: „semper ante gratie (justificantis) infusionem pre-

hatte,[1] und die richtige Scholastik höchstens aus zweiter oder dritter Hand kannte, besonders aus Biel, der, wie wir Ende der vorigen Unterabteilung[2] gesehen, den hl. Thomas diesbezüglich irrig dargestellt hat, so warf er die gesamte Scholastik in einen Topf.

Auf Schritt und Tritt zeigt sich, daß Luther nur weniges von der Scholastik wußte und daß er glaubte, dieses wenige von ihm Gekannte sei die ganze Scholastik. Was er kannte, das war nur der Verfall der Scholastik. Und selbst in diesem oder in dieser Periode entgingen ihm die nicht wenigen Lichtpunkte, die ihn den richtigen Weg hätten weisen können. Unter diesem Gesichtspunkte muß man zunächst seine Vorwürfe gegen die Scholastik ins Auge fassen. Ich sage „zunächst"; denn es kommen bei derselben auch noch andere Gesichtspunkte in Betracht. So z. B., wenn er in einem seiner Hauptwerke, im Kommentar zum Galaterbrief, es als den gefährlichsten Irrtum bezeichnet, daß die scholastischen Theologen gelehrt hätten, der Mensch erlange Nachlaß der Sünden und die Rechtfertigung, „wenn er durch vorausgegangene Werke, welche sie Verdienste congrui nennen, die (heiligmachende) Gnade verdiene, welche Gnade sie als eine dem Willen inhärierende Qualität bezeichnen, die von Gott über jene Liebe, welche wir aus natürlichen Kräften haben, geschenkt werde. Dann sei der Mensch gerecht und ein wahrer Christ."[3] Nicht

cedit divina motio gratuita (i. e. actualis), movens animam ad gratiam (habitualem). Ideo dicebatur supra, quod gratia operans poterat accipi pro ipsa divina motione vel pro ipso divino impetu movente animam ad gratiam." Und ebds., dist. 26, qu. 3: „Sicut est dare in nobis impetus (divini) naturales (d. i. die influentia generalis), ut possimus consequi finem naturalem, sic sunt in nobis impetus (divini) gratuiti, ordinati ad gratiam, secundum quos sumus digni consequi finem supernaturalem. Ergo in iustificatione impii prius sunt impetus et motus divini, quos plene sequendo convertitur impius et fit de impio pius, ad quam conversionem infunditur sibi gratia, que est quoddam donum divinum, dans primum spirituale esse."

[1] Man darf sich nicht darüber wundern, daß Melanchthon i. J. 1521 den Parisern gegenüber schreibt: „Die natürlichen Gnaden verwirft Augustin öffentlich, die sonderliche Gottes Hilf (d. i. die aktuelle Gnade) kennt er nicht", er habe nur die rechtfertigende Gnade gekannt. Weim. VIII, 310.

[2] S. oben S. 574, Anm. 1.

[3] In Gal., I, 192: „ . . . Scholastici theologi docuerunt hominem hac ratione consequi remissionem peccatorum et justificationem, si operibus praecedentibus, quae appellant meritum congrui, mereatur gratiam, quam vocant qualitatem inhaerentem voluntati, divinitus donatam supra illam dilectionem, quam viribus naturalibus habemus. Hac habita dicunt hominem esse iustum formaliter et vere christianum."

einmal den Niedergang trifft Luthers Vorwurf völlig, so daß er selbst unbewußt wieder zum Geständnis gezwungen ist, daß nach jenen Scholastikern die ex congruo verdiente Gnade geschenkt sei. Es ist ungefähr derselbe Gedanke, den er selbst noch 1517 ausspricht: „Wir können uns zwar auf die Gnade durch die Werke vorbereiten, aber nicht durch sie die Gnade erhalten",[1] sie bleibt mithin immer ein unverdientes Geschenk.

Seebergs gedankenlos hingeschriebene Phrase, Luther habe gründliche scholastische Studien getrieben,[2] löst sich völlig in Nichts auf. Gerade die Blütezeit der Scholastik war Luther fremd; er kannte sie nicht aus ihren Quellen, sondern, wie bereits gesagt, aus gelegentlichen Zitaten bei Occamisten. Dieselbe Ignoranz bewies er hinsichtlich des Höhepunktes der gediegenen Scholastik, Thomas von Aquin, obwohl Luther von 1518 ab gerade gegen ihn und dessen Schule am meisten gepoltert hat. Und doch muß auch Seeberg gestehen, daß Thomas die kirchliche Formel wiedergibt.[3] Er hat recht. Selbst in Luthers Orden galt Thomas noch um die Mitte des 14. Jahrhunderts als der allgemeine Lehrer,[4] und in demselben Jahrhundert erhoben die Päpste Johann XXII., Clemens VI., Urban V. des Thomas Lehre nicht bloß mit Lobsprüchen, sondern letzterer nannte sie geradezu die katholische, der man beim Unterricht folgen soll;[5] während der humanistisch gebildete Papst Nikolaus V. um die Mitte des 15. Jahrhunderts dem päpstlichen Theologen, der seit Anfang des 14. Jahrhunderts ein Dominikaner war, als zu befolgende Regel aufträgt, bei Entscheidung von zweifelhaften theologischen Fällen sich an die Lehre des hl. Thomas zu halten."[6] Das war Brauch und

---

[1] Weim., I, 118. Vgl. auch I^1 415; I^2 449. aus Römerbrief.

[2] Seebergs Urteil über Luthers gründliche scholastische Studien steht auf derselben Höhe mit Luthers Urteil über die gründlichen scholastischen Studien seiner Kollegen in Wittenberg: Carlstadt, Amsdorf, Hieronymus Schurf, usw.: „ipsi in scholastica theologia sunt eruditissimi et exercitatissimi". Enders, I, 188. Sie kannten (wie damals ein großer Teil der Doktoren in Deutschland) keine andere Theologie als die, welche Luther kannte.

[3] S. I^1 143; I^2 138.

[4] S. ebds.

[5] Bullarium Ord. Praed., II, 159 (constit. 40); 226 (constit. 4); 258 (constit. 3), besonders p. 259 (constit. 5).

[6] Dies ergibt sich, mehr als aus Bullarium etc., III, 299 (constit. 79), aus dem jüngst von P. Grisar wieder aufgefundenen und von N. Paulus teilweise publizierten Ablaßtraktat: „De indulgentiis, fr. Hainricus Kaltysen, mag. s. palatii, praedicatis Leodii", aus dem J. 1448. Kalteisen schreibt in der Antwort auf die eingesandten

Gewohnheit bis zur Zeit Luthers, in der wir den päpstlichen Theologen Leos X., Sylvester Prierias, mit seiner ersten Schrift gegen Luther hervorrücken sehen. Das Konzil von Trient hat nur den bis dahin herrschenden Brauch besiegelt.

Hat Luther einerseits die Blütezeit der Scholastik und deren Höhepunkt nicht gekannt, so hat er andererseits die kirchliche Lehre völlig ignoriert; und doch hatte er zunächst nach der kirchlichen, nicht nach der scholastischen Lehre zu fragen. Es wäre seine Aufgabe gewesen, letztere nach ersterer zu messen und eventuell zu korrigieren, nicht, wie er es nachher tat, das wenige, was er von der Scholastik kannte, den Verfall der Scholastik, mit der kirchlichen Lehre zu identifizieren.

Luther war in der Theologie nur ein Halbwisser, ein Halbgebildeter, zugleich aber ein Groß- und Absprecher sondergleichen, der in seiner stolzen Anmaßung der Welt weiß machen wollte, als beginne Theologie und Evangelium erst mit ihm. Kein Wunder, daß, als er auf die Probe gestellt wurde und es hieß: hic Rhodus, hic salta, fast alle in ihrer Erwartung getäuscht wurden. In der Tat schreibt der selbst von Ranke als unparteiisch geschilderte venetianische Gesandte Contarini vom Reichstage in Worms 1521 aus: „Martin (Luther) hat der Erwartung, die man fast allgemein von ihm gehegt, nicht entsprochen; denn er trägt weder ein tadelloses Leben, noch irgend welche Klugheit zur Schau; zudem ist er in den Wissenschaften ungebildet, so daß er außer der Schamlosigkeit nichts Außerordentliches besitzt.“ [1]

Es wirkt deshalb hochkomisch, wenn wir nach all dem den Theologaster Melanchthon in seiner Schutzrede gegen die Pariser im J. 1521 klagen hören: „O, wir Elende, die wir fast vierhundert Jahre keinen Lehrer

---

Artikel „regulam servabo per ss. patrem et dom . . . papam Nicolaum V. mihi iniunctam: Ea quae iam per ecclesiam determinata sunt, manutenenda; in nondum autem determinatis, non obstante varietate opinionum contrarium in hac materia scribentium, doctrina s. Thomae, qui iam per ecclesiam dudum canonizatus est, denoscitur imitanda“. Zschrft. f. kathol. Theologie, XXVII (1903), S. 369.

[1] R. deputazione Veneta di Storia Patria. I Diarii di Marino Sanuto. T. XXX (Venezia 1891), p. 212: „Martinus hic expectationem omnium fere fefellit. Nam neque vitae integritatem, neque prudentiam ullam prae se fert; disciplinarum est ignarus, adeo ut nihil egregium habeat praeter imprudentiam (ich korrigiere impudentiam, da von der imprudentia bereits die Rede gewesen). Auch Aleander schreibt von Worms, Luther sei eher als pazzo betrachtet worden, und seine Trunksucht und ausgelassenen Geberden „li han fatto perder tutta la opinione, chel mundo haveva concetto de lui.“ Bei Brieger Aleander und Luther (1884), S. 170.

gehabt in der Christenheit, der die rechte eigentliche Weise der Buße beschrieben hätte! Etliche sind betrogen mit erdichteten Reuen, etlicher Gewissen sind gestockt und geblockt mit Genugtuungen. Nun hat uns zuletzt Gottes Barmherzigkeit angesehen und seinem Volk das Evangelium geoffenbart, und hat aufgerichtet die Gewissen".[1] Es spricht der Vogel Strauß, der seinen Kopf in den Sand steckt!

Man glaubt sich aber einem Unzurechnungsfähigen gegenüber, wenn wir 1530 Luther, welcher im ganzen Papsttum nur etliche Doktoren und unter diesen nicht einmal seinen Ordenslehrer Ägyd von Rom gekannt hat, den Seinen zurufen hören: „Ich bitte euch, wollt solchen Eseln (den Papisten) ja nichts anderes mehr antworten auf ihr unnützes Gepläre vom Worte sola (das er eigenmächtig in Röm. 3, 28 zu fide gesetzt), denn also viel: ‚Luther wills so haben und spricht, er sei ein Doktor über alle Doktoren im ganzen Papsttum. Da solls bleiben. Ich will sie hinfort schlechthin verachten und verachtet haben, so lange sie solche Leute — ich wollt' sagen Esel — sind."[2]

---

[1] Weim. VIII, 311. Eck war völlig im Recht, als er Melanchthon einfach als „Grammaticus Wittembergensis, graece et latine sane non indoctus" tituliert hat. S. Opp. var. arg., III, 487 f. Auf welch gespanntem Fuße zudem Melanchthon, der Verfasser der Augustana, mit der Wahrheit sei, hat sich uns schon oft gezeigt. Zum Teil ist auf diesen Geist, zum Teil auf seine äußerst mangelhafte theologische Bildung und Kenntnis das Mitleid erweckende Durcheinander zurückzuführen, das Melanchthon in seiner 2. Apologie zum Besten gibt (Corp. Ref., XXVII, 463): „Impie sentiunt adversarii nostri, qui dicunt hominem sine gratia posse praecepta Dei facere. Item non peccare hominem sine gratia facientem praecepta. Item actus post gratiam non differre specie ab actibus praecedentibus, quia gratia tantum addat respectum meritorii. Hos errores magna autoritate multis jam saeculis defenderunt in scholis adversarii nostri, applaudentibus interim pontificibus, qui debebant prohibere, ne impia dogmata serperent in Ecclesiam . . . Quid autem intererit inter civilem seu philosophicam justitiam et christianam, si nihil requirit Deus nisi mores, quos ratio efficit? Quare Christus datus est, si nos possumus esse iusti nostra justitia? Quorsum fuit opus spiritu sancto, si nos possumus praecepta Dei facere? Ac scimus diu jam inter doctos versari disputationem, quid intersit inter doctrinam christianam et philosophiam de moribus, ac multi sunt in eo errore ut iudicent inter haec doctrinae genera nihil interesse. Unde manaverunt hae impiae persuasiones, nisi ex doctrina scholastica de meritis, et libero arbitrio, ubi nihil tradebatur de impietate cordium erga Deum, nihil de beneficiis Christi et de fide apprehendente beneficia Christi et notitiam Dei? Tantum praecepta de moribus tradebantur, quae sunt eadem apud Philosophos. Ideo nullum discrimen inter philosophiam et Evangelium cernebatur", etc.

[2] Erl. 65, 107.

D. Luther und Occam.

Sieht man Luther im Kampfe gegen die Nominalisten, so ist man zur Annahme versucht, er habe sich von Occam und seiner Schule, obwohl darin erzogen, scharf losgesagt. Schrieb er doch im Jahre 1519: „Ich habe in der scholastischen Theologie (die eben beschriebene) nicht bloß nichts gelernt, was zu behalten war, sondern ich habe nur gelernt, was man verlernen muß, was völlig der hl. Schrift entgegen ist".[1] In der Tat haben wir bereits gesehen, wie ihn sein Inneres allmählich zur Polemik gegen die Occamisten, die er mit allen Scholastikern in einen Topf warf, gebracht hat. Hat er sie also aufgegeben, hat er ihre Lehren „verlernt"? Hätte er es doch getan! Wäre er doch dem richtigen, besonders von Erasmus vermittelten Bestreben, zu den Quellen zurückzugehen, treu geblieben, und hätte er sein „tägliches Gebet, daß die reinsten Studien der Bibel und der hl. Väter bald wieder zurückgerufen würden",[2] nicht bloß mit Worten verrichtet (wenn er es überhaupt getan hat), sondern mit der Tat bewahrheitet! Leider hat er es nicht zustande gebracht, sich von Occam loszusagen, er ist Occamist geblieben.

Die Occamisten behaupteten, die heiligmachende Gnade, die nach ihnen, wie nach Scotus, eins ist mit dem Habitus der Liebe, wie überhaupt die übernatürlichen Habitus, seien nur stante lege, d. i. in der jetzigen Ordnung, weil Gott es will, notwendig. An sich, d. h. de potentia absoluta, seien sie überflüssig. Dieses Prinzip trieben sie dermaßen auf die Spitze, daß das ganze Heilswerk, das Werk der Gnade und der Rechtfertigung, in ihrem System als rein äußerlich erscheint. Was bewirkt auch, sagten sie, der übernatürliche, uns inhärierende Habitus in der jetzigen Ordnung der Dinge? Etwa, daß der mittelst desselben vollführte Willensakt verdienstlich werde? Aber er ist nur verdienstlich, weil ihn Gott als verdienstlich annimmt. Ebenso könnte Gott denselben Willensakt aus bloßer Natur, ohne die Liebe hervorgerufen, als verdienstlich akzeptieren.[3] Davon, daß der übernatürliche

---

[1] Weim. II, 414: „Non solum nihil didici, quod ferendum erat, sed nonnisi dediscenda didici, omnino contraria divinis literis."

[2] Enders, I, 188 (9. Mai 1518): „In ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliae et SS. Patrum purissima studia revocentur."

[3] Occam, in 1. Sent., dist. 17, qu. 2, D: „Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu supernaturali formaliter inherente, quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacunque causa creata potest esse

Habitus als ein übernatürliches Prinzip die Seele und die geistigen Kräfte des Menschen erhebt und in eine neue Ordnung versetzt, um sie tüchtig zu machen zu den Akten der christlichen Gerechtigkeit, hatten sie keinen Begriff. „Jeder Liebesakt, den wir nach dem gewöhnlichen Lauf im Leben haben, unterscheidet sich nicht wesentlich vom Akte aus rein natürlichen Kräften erweckt; mithin übersteigt jener in der Liebe nicht das Vermögen der menschlichen Natur", so lehrt Occam.[1] Ja, „alle Wirkungen, welche wir durch die übernatürlichen Habitus des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe in uns erfahren, sind derart, daß sie ebenso gut von den natürlichen Habitus herrühren können".[2] Aber wozu dann die Forderung der übernatürlichen Habitus, speziell der Liebe zur Verrichtung der Werke? Die Forderung des Habitus der Liebe konnte so allerdings als Tyrannei, zum wenigsten als Überfluß erscheinen.

In der Tat hängt in diesem System alles bloß von der freien Akzeptation Gottes ab, möge der Mensch bloß mit dem rein natürlichen oder mit dem übernatürlichen Vermögen ausgestattet sein.[3] Mithin, sagt

---

meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tamquam meritorium, quando elicitur ab habente charitatem, ita de potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis, etiamsi non infundat charitatem" . . .

[1] Ibid. ad 1: „Actus meritorius nec etiam actus charitatis excedit totam facultatem nature humane, quia omnis actus charitatis, quem secundum communem cursum habemus in via, est eiusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili, et ideo ille actus non excedit facultatem nature humane. Verumtamen illum actum esse meritorium, non est in potestate nature humane, sive habeat charitatem, sive non habeat, sed est in libera Dei acceptatione." Wir haben S. 561, Anm. 1, Gregor von Rimini, den Luther allein gegen alle Scholastiker gelten läßt, etwas ähnliches aussprechen hören, ohne daß es Luther bemerkt hätte. Das war aber gerade bei den Occamisten, ja auch bei den Scotisten anerkannte Lehre, und auch Adam Godham schreibt in 1. Sent., dist. 1, qu. 10, ad 1, daß die natürliche Liebe Gottes derselben Art sei mit der übernatürlichen Liebe; nur sei sie nicht so vollkommen.

[2] In 3. Sent., qu. 8, B: „Operationes omnes, quas experimur mediantibus istis habitibus supernaturalibus fidei, spei, charitatis, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus." Gleichzeitig sagten die Brüder und Schwestern des freien Geistes, „quod perfectus homo non indigeat in hac vita virtutibus theologicis, sicut fide, spe et caritate". Statutum Johannis episc. Argent. bei Mosheim De Beghardis et Beguinabus (1790), p. 258.

[3] So sagt er in 1. Sent., dist. 17, qu. 1, J.: „1° Aliquis potest esse Deo acceptus et charus sine omni forma supernaturali inherente; 2° quacunque forma posita supernaturali in anima, potest ipsa esse non accepta Deo." Darum schreibt er ibid., M.: „Ego pono, quod nulla forma, nec naturalis, nec supernaturalis, potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quecun-

zu Ende des 14. Jahrhunderts der Occamiſt Peter d'Ailli (deſſen Kommentar zu den Sentenzen Luther recht gut kannte und den er als Cameracensis ſchon in ſeinen Randbemerkungen zu den Sentenzen wiederholt zitiert), kann die Vernunft nicht von der Notwendigkeit, übernatürliche Habitus anzunehmen, überzeugt werden; denn „alles kann ebenſo gut durch die natürlich erworbenen Habitus erreicht werden". Nur die hl. Schrift fordere die Annahme erſterer.[1] An ſich (de potentia absoluta) könnte einer ein Freund Gottes ſein, ohne daß er eine eingegoſſene Qualität, ſei es nun Liebe oder Gnade, beſitze, gleichwie er mit ihnen ein Nichtfreund Gottes ſein könnte.[2] Ein Unwürdiger könnte würdig des ewigen Lebens werden, ohne daß eine Veränderung in ihm vorginge.[3] Überhaupt aber iſt niemand wegen irgend einer erſchaffenen Urſache (alſo auch nicht wegen Liebe und Gnade) des ewigen Lebens würdig, ſondern nur wegen der Akzeptation Gottes.[4] Und ſo gibt es auch nicht aus der Natur der Sache eine Qualität, welche Gerechtigkeit wäre, ſondern ſie iſt es nur infolge der Akzeptation Gottes. Die Gerechtigkeit iſt Etwas, weil

---

que previa beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam eternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas. Et sic loquuntur sancti in ista materia. Et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, que ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem Dei acceptationem esse necessariam cuicunque."

[1] S. in Opp. Gerson, I, 680, D. Ebenſo Biel in 3. Sent., dist. 33, qu. un., fol. 313 (ed Brixiens.): „Nulla ratio naturalis probat virtutes infusas esse ponendas."

[2] Quaestiones in Sent. (Paris. s. a.), I, qu. 9, a. 2, concl. 2, fol. 137b: „Aliquis potest esse amicus Dei de potentia absoluta non habendo aliquam qualitatem infusam, quae sit charitas vel gratia"; und umgekehrt.

[3] Ibid. propositio 3., fol. 140: „Aliquis non dignus vita aeterna potest fieri dignus ea de potentia absoluta absque aliqua mutatione in ipso aut in quolibet alio facta, praeter solam transitionem temporis existentis vel possibilis." D'Ailli will ſagen, ein Nichtwürdiger könnte würdig werden vom Zeitpunkte ab, da ihn Gott als würdig annimmt, ſo daß die Veränderung nur im zeitlichen Übergang, nicht im Subjekte läge. Nachher wäre er allerdings tatſächlich würdig.

[4] Ibid., propos. 4. „Aliquis non est dignus vita eterna ab aliqua causa creata, sed a sola acceptatione divina. Similiter licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et caritas sive gratia, tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne, et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne" ... So geht es dort weiter. Man vgl. auch ad 3., fol. 141b.

Gott dieſes Etwas liebt, d. i. anzunehmen für gut findet. Kein Akt iſt weſentlich oder innerlich mißverdienſtlich oder verdienſtlich, ſondern nur aus göttlicher Nichtakzeptation oder Akzeptation. Es gibt kein Verdienſt, außer Gott nehme es an und wolle, daß es Verdienſt ſei.[1]

Das ganze Heilswerk wird hier rein äußerlich aufgefaßt. Nur Mechanismus, kein Organismus. Würden die Occamiſten bloß von den Schwierigkeiten ſprechen, welche unſerer natürlichen Erkenntnis die Erklärung der übernatürlichen Habitus bereitet, ſo ginge es an. Aber überall zeigt ſich ihre falſche, rein mechaniſche Auffaſſung derſelben. Sprechen ſie auch bloß hypothetiſch: für den Fall, daß Gott wollte, ſo beweiſt doch die Anwendung, welche ſie auf den gegenwärtigen Zuſtand machen, daß für ſie die heiligmachende Gnade, wie überhaupt jeder übernatürliche Habitus eigentlich überflüſſig iſt. Weder ihr Zweck, noch ihre Wirkung kommt bei ihnen zu ihrem Rechte; ſchlechthin könnte alles aus bloß natürlichen Kräften erreicht werden, beſonders da in dem einen, wie in dem anderen Falle, d. h. an ſich und jetzt, alles ausſchließlich von der Akzeptation Gottes abhängig gemacht wird. Bisher hatte man geglaubt, daß die heiligmachende Gnade den Menſchen Gott wohlgefällig (gratum faciens) mache. Nein! Es hängt von der Akzeptation Gottes ab! Und das geht ſoweit, daß ſelbſt in der jetzigen Ordnung die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen wird, „der Menſch könne nicht ſo viel ſündigen, daß ihm Gott nicht alles ohne jegliches ihm in übernatürlicher Weiſe inhärierende Geſchenk verzeihen kann; denn Gott beraubte ſich durch kein nun geltendes Geſetz ſeiner ungemein liebevollen Barmherzigkeit und ſeiner Allmacht, daß er nicht voll und frei noch Derartiges betreffs gewiſſer zukünftiger, vernünftiger Weſen anordnen könnte, gleichwie er von Ewigkeit her es konnte“ uſw.[2]

Nun bedenke man: Luther iſt in dieſer Theologie erzogen worden, er ſelbſt rühmt ſich, die Occamſche Lehre ganz in ſich aufgenommen zu

[1] Ibid., fol. 142 b: „ . . . nec aliqua qualitas est ex natura rei iustitia, sed ex mera acceptatione divina . . . aliqua res est iustitia, quia Deus eam diligit, i. e. acceptat“ etc. Vgl. ibid., qu. 12, fol. 173.

[2] So der Schüler Occams, Adam Godham, Super quattuor libros Sentent. (Parisiis 1512), in 1., dist. 17, qu. 3, a. 2, fol. 66: „ . . . Imo, quod plus est, dico, quod nec de possibili posset homo tantum peccare, quin Deus potest sibi remittere, totum sine omni dono sibi supernaturaliter inherente; Deus enim per nullas leges ordinatas privavit se sua piissima misericordia et omnipotentia, quin plene et liberrime posset adhuc de quibusdam futuris ita ad omnem partem contradictionis ordinare, sicut potuit ab eterno, licet non valeat incipere ordinare, sed potest modo contingentissime et liberrime ordinasse de qualibet parte contradictionis futurorum causabilium, sicut sibi placet.“

haben und nennt sich Occamist.[1] Er braucht dies gar nicht zu sagen, denn seine Schriften verraten ihn als solchen. Occam galt ihm noch im Jahre 1520 als „der Fürst und genialste aller scholastischen Doktoren".[2]

Wir begreifen nun neuerdings, daß bei Luther alles äußerlich ist und sein mußte. Den richtigen Begriff des Übernatürlichen, die Einsicht in die Notwendigkeit, das Wesen und Wirken der heiligmachenden Gnade und überhaupt der übernatürlichen Habitus mußte er seit seiner Bekanntschaft mit Occams Lehre[3] verlieren, um so mehr, als er außer Occam und seiner Schule nicht viel mehr von der systematischen Theologie kannte. Die Occamschen Prinzipien nahm er früher in sich auf, als er mit der Doktrin des hl. Augustin, soweit er sie anfänglich in den Sentenzen des Lombardus zitiert und ausgelegt fand, vertraut wurde. Augustin und Occam! Das unglücklichste Zusammentreffen, das es geben kann! Luther wurde von ersterem angezogen, als er in letzterem bereits erzogen war. Die Folge war eine arge Konfusion in Luthers Denken, die sich bei ihm durchweg und in der ganzen Folgezeit zeigt, und zwar bedeutend mehr, als bei dem hervorragendsten Eklektiker seines Ordens.[4] Von diesem unterschied er sich auch in der Praxis; denn Luthers früheres Leben als Selbstgerechter und Werkheiliger, von dem wir im ersten Paragraphen gesprochen, schien weit mehr nach Occamschen als nach Augustinischen Grundsätzen eingerichtet.

Als nach der bitteren Erfahrung mit seiner Selbstgerechtigkeit und mit seiner ihn überwältigenden Begierlichkeit sein trauriges Innere zum Vorschein kam, da hatte der Ärmste mit vier Faktoren zu rechnen: mit

---

[1] Weim., VI, 600: „Sum enim Occanicae factionis." Jahr 1520. Ebds. S. 195 „quam (meam sectam Occanicam seu modernorum) penitus imbibitam teneo."

[2] Gegen die Löwener und Kölner: „scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus". Weim. VI, 183. Luthers Disputationen, Drews 341.

[3] Ich spreche hier nicht von Scotus und von den Scotisten, obwohl, wie die Kenner wissen, Scotus hierin wie in vielem andern Occams Theorie vorbereitet hat. Ich will mich in diesem Absatz nur mit diesem und mit jenen seiner Schüler beschäftigen, von denen Luther hierin direkt abhängig war.

[4] Ich meine Gregor von Rimini. Im Grunde war er mit einigen andern Occamist, folgte aber in der Gnadenlehre dem hl. Augustin. Tatsächlich ist sein Unternehmen eine Pfuscherei. Hier kommt der Occamismus zum Vorschein, dort der demselben widersprechende Augustinismus. War er auch weit gründlicher scholastisch gebildet als Luther, so mangelte ihm als Occamist doch die gesunde Philosophie, die sein Denken in Schranken hielt, und er kam infolge des von ihm mißverstandenen Augustin nicht selten ins andere Extrem der von Occam aufgestellten Lehre, was allerdings bei Luther infolge weiterer hinzutretender Faktoren viel ärger und häufiger eintraf.

Occam, mit Auguſtin, mit der hl. Schrift, mit ſeinem Innern. Letzteres wurde der Mittelpunkt ſeiner Theologie;[1] Auguſtin und die hl. Schrift interpretierte er, wie es ſein Inneres brauchte, von Occam wollte er ſich anſcheinend wie mit einemmale entfernen; denn deſſen Theologie, das iſt nach ſeiner Anſicht die ſcholaſtiſche, ſchien ihm der Grund ſeiner inneren Leiden zu ſein. Und nichtsdeſtoweniger blieb Luther, vielfach unbewußt, Occamiſt.

Daß das Übernatürliche, die heiligmachende Gnade, an ſich überflüſſig ſei, hatte er nicht in der hl. Schrift oder in Auguſtin gelernt, ſondern in Occam. Was dieſer und was mit ihm Peter d'Ailli hinſichtlich der Akte ſagt, daß ſie nur verdienſtlich ſeien, weil Gott ſie als verdienſtlich annimmt, das wendet Luther auf die guten Werke an, welche man als verdienſtlich für die Seligkeit ausgibt; denn, ſagt er, ſie ſeien nur gut, weil ſie Gott als gut annimmt.[2] Daß ein im Stande der von Gott eingegoſſenen heiligmachenden Gnade oder der übernatürlichen Liebe verrichtetes Werk, das alſo aus einem übernatürlichen Sein- und Tätigkeitsprinzip hervorgeht, in ſich für die Seligkeit verdienſtlich ſei, nahm er nicht an. Wir werden alsbald ſehen, warum.

Luther nahm einſtens die übernatürliche Gerechtigkeit in uns an, wie wir früher geſehen haben, aber nur, weil er ſo gelehrt worden war; ſie blieb ihm immer etwas Unverſtändliches. Da ſie in jener Weiſe, wie die Occamiſten ſie darſtellen, an ſich ein unnützes Ding iſt, was mußte für Luther die Folge ſein, als er mit ſeinem inneren Zuſtande an dem Punkt angelangt war, wo von einem Übergang aus der Sünde zur inneren habituellen Gnade keine Rede mehr ſein konnte, und die Begierlichkeit von ihm bereits mit der bleibenden Erbſünde identifiziert wurde? Die Annahme eines übernatürlichen Habitus wurde damit von ſelbſt

---

[1] S. I[1] 519; I[2] 541 u. nächſten Paragraph.

[2] Römerbrief, fol. 219: „Quid superbit homo de meritis suis et operibus, quae nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab aeterno ei placitura? Non ergo nisi gratias agendo bene operamur. Quia opera nos non faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona, et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat.“ So ſchreibt er auch fol. 201[b]: „Dominus nullius merita suscipit, sed gratis miseretur.“ Daß das Eine und das Andere wahr iſt, nämlich die Annahme der auf grund der heiligmachenden Gnade erworbenen Verdienſte, und die unverdiente Barmherzigkeit Gottes, verſtand Luther nicht, weil er völlig einſeitig gebildet war.

hinfällig. Er mußte auch zur Einſicht gelangen, daß die von den Occamiſten geforderte Dispoſition zu jenem übernatürlichen Habitus auf noch ſchwächeren Füßen ſtehe, als der Habitus ſelbſt. Die Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften ſollte dieſe Vorbereitung ſein. Zugleich behauptete man, man könne die Gebote zwar nicht nach der Abſicht des Gebietenden (d. h. in der Gnade und Liebe) aus rein natürlichen Kräften erfüllen, wohl aber dem äußerlichen Werke nach. Wir wiſſen nun, daß Luther dieſe Theſen bekämpft hat.

Aber in der Bekämpfung derſelben zeigte ſich Luther unbewußt ebenſo als verknöcherter Occamiſt, wie die Occamiſten in ihrer Verfechtung. Beide hatten keinen Begriff von der Gnade, und zwar beide als Occamiſten. Luther bewies es, indem er ſeinen einſtigen Kollegen zuruft: „Wenn man Gott über alles lieben und ſeine Gebote aus natürlichen Kräften zu halten vermag, ſo iſt die Forderung, daß man die Gebote in der Gnade erfülle, nur eine Überforderung.“[1] Das iſt jedoch

---

[1] Ich habe bereits oben S. 541, Anm. 4, den Anfang der Stelle aus Luthers Kommentar zum Römerbrief, fol. 144 b, angeführt. Nachdem Luther gegen die Lehre geeifert, daß man das Geſetz der Liebe und die Gebote wenigſtens quoad substantiam facti aus reiner Natur erfüllen könne, ſchreibt er: „Lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt: ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novae super legem exactionis a Deo impositae. Quis ferat has sacrilegas opiniones? cum Apostolus dicit, quod ‚lex iram operatur, et infirmatur per carnem‘, et prorsus sine gratia non impleri potest. Et poterant stultissimae suae huius sententiae moneri, pudere et poenitere, vel ipsa saltem propria experientia. Quia, velint nolint, sentiunt pravas in se ipsis concupiscentias. Hic ergo dico: ‚Hui, nunc, quaeso satagite, estote viri, ex totis viribus vestris facite, ut non sint istae concupiscentiae in vobis; probate quod dicitis, ex totis viribus Deum diligi posse naturaliter, sine denique gratia. Si sine concupiscentiis estis, credimus vobis; si autem cum et in ipsis habitatis, iam nec legem impletis. Quippe lex dicit: ‚non concupisces, sed Deum diliges‘. Sed qui aliud concupiscit et diligit, nunquid Deum diligere potest? At haec concupiscentia semper in nobis est, ergo nunquam dilectio Dei in nobis est, nisi per gratiam incepta, et reliquo concupiscentiae adhuc sanando, quod nondum diligimus Deum ex toto corde, per misericordiam non imputato ad peccatum, donec totum auferatur, et perfecta Dei dilectio donetur credentibus et perseveranter usque in finem pulsantibus. Haec portenta omnia ex eo venerunt, quod peccatum, quid esset, ingno(ra)verunt, nec quid remissio. Quia peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi, sicut et justitiam, ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, inclinatur ad bonum. Et huius parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo); nunc Lex vacuum esse iubet, ut totus in Deum feratur. Ideo Isa. 41 (23) irridens eos dicit:

eine grundfalſche Behauptung, welche beweiſt, daß Luther das Übernatürliche bereits aufgegeben hatte, und hier nur als extremer Occamiſt ſprach, d. h., daß er dasjenige, was die Occamiſten nur annahmen, weil es Gott ſo ſtatuiert hat, konſequent verwarf als etwas von Gott nicht Statuiertes. Weder er, noch ſie ſahen ein, daß der Menſch mit den natürlichen Kräften an Gott nur als an den Urheber der Natur heranreichen könne, nicht aber an Gott, wie er in ſich ſelbſt iſt, an Gott, wie er ſich geoffenbart hat. Die heiligmachende Gnade ſetzt uns in eine über die Natur hinausgehende Ordnung, ſie erhebt uns in den Stand der Kinder Gottes, als welche wir Gott mittels der uns eingegoſſenen Liebe lieben, wie er in ſich ſelbſt iſt, d. i. wie er will, daß er geliebt werde. Die heiligmachende Gnade erhebt uns in das richtige Verhältnis zu unſerem übernatürlichen Endziel, ſie iſt demnach ein der Seele eingegoſſenes Lebensprinzip. Wäre mithin im gegenwärtigen Zuſtande die Liebe Gottes über alles, auch aus bloß natürlichen Kräften, ohne jegliche Gnade, möglich, ſo folgte doch nicht, daß das Gebot, Gott mittels übernatürlicher Liebe zu lieben, eine willkürliche Auflage ſei. Luther verſtand dies ebenſo wenig wie Occam und die Occamiſten, nach denen die übernatürlichen Habitus nur deshalb zu ſetzen ſind, weil es nun einmal ſo in der gegenwärtigen Ordnung verlangt iſt. Schlechthin ſeien ſie nicht notwendig, und die Vernunft begreife nicht die Notwendigkeit, ſie anzunehmen. Bei Luther war, wie bereits erwähnt, zugleich auch ſein Inneres dagegen; mithin konnte es nach ihm nur eine Art von Liebe geben, von der eben die Occamiſten ſprachen, während die Liebe „nach der Abſicht des Gebietenden", d. i. die übernatürliche, ihm als eine Beſteuerung

---

‚Bene quoque aut male, si potestis, facite'. (Nun folgt die bereits oben S. 474, Anm. 2, zitierte Stelle über die Kirche als infirmaria). Hic autem iustitia nondum habitat, sed parat sibi interim habitationem, peccata sanando. Hanc igitur intelligentiam de peccato habuerunt omnes sancti. Sicut prophetavit David ps. 31. Ideo omnes se confessi sunt peccatores, videlicet in lib. B. Augustini, ubi nostri Theologi peccatum ad sola opera deflexerunt, et ea solum inceperunt docere, quibus opera caveantur, non quomodo per gemitum humiliter gratiam sanantem quaerant, et se peccatores agnoscant. Ideo necessario superbos faciunt, et qui dimissis operibus ad extra, iam se iustos perfecte putent, nihil solliciti sint et concupiscentiis bellum indicere, per (Hſ. pro) juge suspirium ad dominum. (Dann folgt die Stelle über die recidivatio S. 518, Anm. 1. Endlich:) Verum, qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligant, quod nos modo dicimus; faciunt enim antequam intellexerint, immo ex vita magis, quam ex doctrina intelligunt."

von Seite Gottes erſcheinen mußte, der ihm eben deshalb ſpäter als Tyrann, als Stockmeiſter galt.[1] Was von den Occamiſten als potentia absoluta, als abſolute, reine Möglichkeit, angenommen wurde und ihnen nur rationeller vorkam, das wurde bei Luther zur potentia ordinaria, zur beſtehenden wirklichen Ordnung.

Doch, gehen wir einen Schritt weiter. Luther hält denen, welche behaupteten, man könne Gott über alles aus rein natürlichen Kräften, ohne Gnade, lieben, an der eben zitierten Stelle die Erfahrung entgegen: „ſie mögen wollen oder nicht, ſie fühlen in ſich ſchlechte Begierden". Und nun apoſtrophiert er ſie: „Hui! ich bitte Euch nun, bemühet Euch, ſeid Männer! Bewirket aus all Eueren Kräften, daß dieſe Begierden nicht in Euch ſeien. Erprobet, was Ihr ſagt, aus allen Kräften könne man Gott natürlich, ohne Gnade, lieben. Wenn Ihr ohne Begierden ſeid, glauben wir Euch; wenn Ihr aber mit und in ihnen wohnet, ſo erfüllt Ihr auch nicht das Geſetz. Denn das Geſetz ſagt: ‚Du ſollſt nicht begehren', ſondern: ‚Du ſollſt Gott lieben'. Wer aber etwas anderes begehrt und liebt, kann dieſer Gott lieben? Aber dieſe Begierlichkeit iſt immer in uns, alſo iſt die Liebe Gottes nie in uns, außer dem Anfange nach durch die Gnade; während das Überbleibſel der Begierlichkeit noch zu heilen iſt, nämlich daß wir Gott noch nicht aus ganzem Herzen lieben, was jedoch aus Barmherzigkeit nicht zur Sünde angerechnet wird, bis alles weggenommen wird und die vollkommene Liebe Gottes den bis ans Ende klopfenden Gläubigen geſchenkt werde."

In dieſer Stelle zeigt ſich der völlige Wirrwarr im Denken und in der Theologie Luthers. Es zeigt ſich, daß er zwar den Satz der Occamiſten, man könne Gott aus rein Natürlichem über alles lieben, zu leugnen vermag (worin er über den Occamiſten ſteht); zugleich aber ergibt ſich, daß er weit unter ihnen iſt, und doch wieder Occamiſt im Denken bleibt.

Seine Apoſtrophe an die Occamiſten beweiſt, daß er von der Gnade abſolut keinen Begriff hatte. „Erprobet, was Ihr ſagt, man könne Gott aus allen Kräften natürlich, ohne Gnade, lieben." Aber wie das anſtellen? Wie kann ich mich im Chriſtentum auf die rein natürlichen Kräfte zurückziehen, um praktiſch, ohne Gnade Gottes, Gott über alles zu lieben? Tatſächlich, und nach der geſunden

[1] In Gal., I, 190: „Quid hoc aliud est, quam ex Deo facere tyrannum et carnificem, qui hoc exigit a nobis, quod praestare non possumus?" Was alles galt nicht Luther als Tyrannei und Stockmeiſterei? Reue, Beichte, Liebe, Breviergebet, die ſcholaſtiſche Theologie uſw.

Theologie, die eben Luther nicht kannte, begleitet mich ja immer die Gnade; denn, wie der hl. Bonaventura mit Recht lehrt, wird ein Mensch, welcher den Gebrauch der sittlichen Freiheit besitzt, ohne die umsonst verliehene Gnade, kaum oder nie gefunden.[1] Also, wie es anstellen, um aus der Gnade heraus auf die reine Natur zu kommen, damit man erprobe, ob man Gott ohne Gnade mit den rein natürlichen Kräften über alles lieben könne? Ich müßte absichtlich eine schwere Sünde, eine Todsünde, begehen, um der heiligmachenden Gnade beraubt zu werden und die aktuellen Gnaden zu verscherzen. Das ist der Sinn in Luthers Aufforderung, wenn sie einen Sinn haben soll.

Und in dieser Geringschätzung und Unkenntnis der Gnade ist Luther ein Schüler Occams. Luther greift ihn zwar an und dringt auf die Notwendigkeit der Gnade. Aber was ist das für eine Gnade, welche er für die Erfüllung des Gebotes der Liebe Gottes über alles fordert? Eine innerliche? Keineswegs! Nur eine äußerliche, die Huld Gottes.[2] Gott akzeptiert die Erfüllung des Gebotes der Liebe und überhaupt der Gebote durch Christus in der Weise, als hätten wir es getan. Die Grundidee ist occamisch, die Akzeptation Gottes. Aber Luther gibt diesem Prinzip eine derartige Ausdehnung, daß Occam dagegen protestiert und ihm geantwortet hätte: „Wenn wir sagen, Gott akzeptiere etwas, so verstehen wir dies so, daß von unserer Seite etwas vorliegt, was Gott akzeptiert; du aber wendest unser Prinzip also an, daß Gott nicht etwas von oder in uns, sondern etwas außer uns,

---

[1] In 2. Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1: „Sine hac quidem gratia gratis data vix aut nunquam aliquis habens usum liberi arbitrii reperitur.“ Das nahmen auch Theologen im Verfalle der Scholastik an, wie z. B. die oben erwähnten Vorlion, Bruleser, usw.

[2] S. oben S. 521, Anm. 2. In früherer Zeit, z. B. in der Psalmenerklärung und teilweise auch in den Predigten, spricht er von der zur Gesetzeserfüllung notwendigen Gnade allerdings noch nicht in diesem Sinne. Was er sich aber unter ihr vorgestellt hat, ist schwer zu sagen. Die aktuelle Gnade hat er als Occamist (s. oben S. 586) nie verstanden; die heiligmachende war ihm, ebenfalls als Occamisten, der Habitus der Liebe, bis er auch ihn verwarf. Er hat in früherer Zeit, wenn er von der Gnade spricht, nur anderen, besonders dem hl. Augustin nachgesprochen, ohne sie jedoch zu verstehen. Vom Übernatürlichen hatte eben Luther zeit seines Lebens nie einen Begriff, in der Praxis schon gar nicht. Seit 1515, besonders 1516, war für ihn das Konsequenteste, die Gnade im Sinne von Huld, oder im Sinne von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, oder auch im Sinne von Glauben zu nehmen. Welchen Sinn er jedesmal beabsichtigte, hat dieser theologisch halbgebildete „Wäscher“, wie er sich selbst nennt, wohl nicht immer gewußt.

für uns akzeptiert." „Wir mögen", würde er fortfahren, „mit der Behauptung im Irrtum sein, daß man das Gebot der Liebe Gottes über alles aus rein natürlichen Kräften erfüllen könne; du aber irrst bedeutend mehr als wir mit der Behauptung, daß wir genanntes Gebot überhaupt nicht erfüllen können und Gott uns mit demselben etwas Unmögliches und zwar in dem Grade auferlegt hat, daß Gott die Erfüllung durch einen andern so annimmt, als hätten wir es erfüllt".

Occam und die Occamisten hatten nicht wie Luther mit einem Seelenleben zu rechnen, in dem jeder aufsteigenden Begierde alsbald die Einwilligung folgte. Von diesem innern Leben aus müssen Luthers Aufforderungen verstanden werden: „Machet, daß die Begierden nicht in euch seien; so lange sie in euch sind, kann von einer Liebe Gottes keine Rede sein" usw. Luther war unter der Botmäßigkeit seiner Leidenschaften und konnte sich nicht mehr emporarbeiten. Sein Denken wurde infolge davon völlig getrübt.[1]

Occams und der Occamisten Grundidee, die Akzeptation Gottes, ist auch die Grundidee in Luthers Haupt- und Fundamentalartikel geworden. Nach Occam und seiner Schule ist selbst in der gegenwärtigen Ordnung die Gnade streng genommen nur die Gunst Gottes, mit welcher er Einen akzeptiert; denn wie wir oben gesehen haben, ist es ihnen zufolge nicht die heiligmachende Gnade, welche ihrer Natur nach uns Gott angenehm macht, sondern die Akzeptation Gottes, so daß der Mensch eigentlich nicht Gott wohlgefällig ist, weil er die Gnade hat, sondern weil er Gott angenehm und von ihm akzeptiert ist, erhält er jene Zurechnung, die deshalb Gnade genannt wird. Daraus folgt, daß jene eingegossene Qualität in dieser Ordnung nur ein von Gott gewolltes Zeichen ist, um diejenigen, welche er als ihm angenehm akzeptiert, von den übrigen zu unterscheiden; sie selbst macht nicht den Menschen Gott angenehm oder zu seinem Freund. Mithin kommt ihr auch nicht zu, einen würdig zu machen für das ewige Leben; auch dies beruht nur

[1] Ähnlich zeigt sich Luthers Denken im J. 1518, Weim I, 485: „Ubi sunt qui liberum arbitrium iactant? Cur non cessant statim ut volunt? Immo cur non volunt nec possunt velle? Cur S. Hieronymus et Paulus non potuerunt cessare a stimulo carnis? Si enim voluissent, utique factum fuisset, sed non potuerunt etiam satis velle, ideo contra suum velle volebant. Eadem ratio est et de ira: cur enim non mox quiescunt, qui irascuntur, si possunt, immo si volunt? Sed neque possunt neque volunt, eo quod voluntas eorum iam alio est rapta et captiva ducta." Luther überträgt wie immer seinen Zustand, in welchem die Begierlichkeit bereits die Sünde geboren hatte (Jak. 1, 14), auf alle.

auf der Akzeptation Gottes.[1] Die Occamisten erkannten nicht, daß die Gnade die in den Menschen gesetzte Wirkung der Liebe Gottes zum Menschen ist, wie sich die bessere Theologie ausdrückte.[2]

Nach den Occamisten könnte jemand ein Freund Gottes sein auch nur von äußerer Benennung her, d. i. weil der göttliche Wille ihn akzeptiert.[3] Kein Wunder, wenn sich bei ihnen der Begriff der Gnade, besonders als Qualität aufgefaßt, immer mehr verflüchtigte. So schreibt der in Tübingen gebildete Freund und Obere Luthers, Staupitz: „Du siehst, daß die angenehm machende Gnade nicht jene ist, mit der wir Gott gefallen, sondern die, wodurch Gott uns gefällt und wohlgefällt. Darum schreibe der ewigen Erwählung zu, daß du Gott angenehm gemacht wirst, der Rechtfertigung aber, daß Gott dir angenehm gemacht wird."[4]

[1] Peter d'Ailli in 1. Sent. qu. 9, a. 2, fol. 139: „Animam charitatem habentem Deus pure gratis acceptat ad vitam eternam." Fol. 140: „Licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et charitas sive gratia: tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne. Et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne . . . Unde patet, quod licet voluntas causat actum meritorium, ex hac tamen causalitate non convenit tali actui esse meritorium, vel vita eterna dignum. Unde sequitur ulterius, quod licet aliquis sit dignus vita eterna in sensu prius dicto, nullus tamen eam mereri potest de condigno, et hoc intelligo in sensu immediate tacto".

[2] S. Bonaventura in 2. Sent., dist. 26, qu. 1 und 2; Thomas, 1. 2., qu. 110, a. 1. Weitläufig handelt dieser darüber cont. gent., III, c. 150, wo er ausführt, daß die heiligmachende Gnade „est aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur". „Ubi ponitur specialis dilectio dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur secundum praedicta gratia gratum faciens designet specialem dilectionem dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur," etc. Diese gratia gratum faciens ist nicht Substanz, sondern Akzidens; sie gehört aber nicht zur Qualität wie eine physische Qualität, noch wird sie im eigentlichen Sinne Habitus genannt; denn wie Thomas Quaest. disp. de verit., qu. 27, a. 2, ad 7 schreibt: „non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, et est sicut dispositio, quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae, quae philosophi sciverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia, quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos."

[3] D'Ailli Ibid., fol. 140 b: „denominatione extrinseca, ab ipsa divina voluntate acceptante" (fol. 141 wird das weiter ausgeführt).

[4] Libellus de executione eterne predestinationis fratris Joannis de Staupitz, Christi et Augustinianae observantie servi, utinam non inutilis. 1517. Die Wid-

Luther behauptete etwas Ähnliches.[1]

Von dem übernatürlichen Sein, welches uns die heiligmachende Gnade gibt, sprechen die Occamisten nicht. Man sieht es ihnen an, daß sie nur ungern, ja wie gezwungen, diesen Ballast, der ihnen unnötig und unnütz scheint, mit sich fortschleppten. Sagten sie nicht immer, man sehe den Zweck der übernatürlichen Habitus nicht ein, ohne sie gehe es auch, alles hänge von der Akzeptation Gottes ab? Es kam aber keinem von ihnen in den Sinn, dieselben zu leugnen, trotzdem sie auf den alten Grundsatz pochten: wir dürfen nicht mehr entitates, als zur Erklärung der Erscheinungen notwendig sind, annehmen.[2] Wären sie nicht konsequentere Occamisten gewesen, wenn sie alles abgeworfen hätten?

Bis zu einem gewissen Grade hat dies schon ein Zeitgenosse und Landsmann Occams getan, nämlich der Karmelit Johann Baconthorp oder einfach Bacon, welcher auch Fürst der Averroisten genannt wird und durch singuläre Ansichten ausgezeichnet ist, im Großen und Ganzen aber zu den Nominalisten hinneigt. Nach ihm ist jene Gerechtigkeit, welche die Ungerechtigkeit hinwegnimmt, nicht ein Habitus, d. i. nach ihm die caritas, wodurch die Seele informiert werde, sondern eine äußere Disposition, nämlich die Akzeptation Gottes, oder auch die Einkehr des hl. Geistes. Um den Sünder wieder würdig zu machen zu der von ihm verlorenen Würde, ist nicht etwas Neues ihm Inhärierendes notwendig, sondern es genügt die Akzeptation Gottes oder die Einkehr des hl. Geistes. Nur um ein verdienstliches Werk zu wirken,

---

mung an Hieronymus Ebner ist vom 1. Jänner dieses Jahres. In n° 131 schreibt er: „Iterum cernis, quod gratia gratum faciens non est illa qua Deo placemus, sed qua Deus nobis placet et gratus est. Quapropter divine electioni eterne tribue gratum facere te Deo; justificationi gratum facere Deum tibi.“ Er spricht öfters davon, so schon n° 33, besonders n° 36: „Hec est gratia gratum faciens non hominem Deo, sicut multi exponunt, quia hoc ipsa electio est, sed solum Deum facit placere et gratum esse homini per charitatem, que restituit, quam rapuit concupiscentia, obedientiam, qua Deo, non nobis, et recte et juste sumus et vivimus“. Ähnlich n° 40, n° 152, wo gesagt wird, daß der Christ durch die ewige Erwählung Gott angenehm ist, Christus aber wegen der zeitlichen Rechtfertigung dem Christen behaglich.

[1] Am 2. Febr. 1519 schreibt er an Egranus: „Fidem ego iustificantem a charitate non separo, imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur. Gratia facit placere verbum et credi, hoc autem est diligere“! Enders, I, 408.

[2] Oder wie Occam in 1. Sent., dist. 31, sagt: „Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora.“ Der Satz ist aristotelisch (Topic. VIII, c. 9) und an sich ganz richtig.

muß etwas Eingedrücktes, Inhärierendes hinzutreten, nämlich die Bewegung des hl. Geistes.[1] Hier begleitet also nicht einmal ein Zeichen die Akzeptation, nämlich der übernatürliche Habitus, sei es nun die Liebe oder die Gnade, welche beide auch Baconthorp nicht unterscheidet, obwohl nicht im Sinne der Scotisten: nur zum verdienstlich Wirken sind sie notwendig. Das Übernatürliche erscheint hier noch mehr herabgesetzt, als bei den Occamisten; Baconthorp fand aber wie in anderen ihm eigentümlichen Ansichten, so auch in dieser fast keine Nachfolger.

Bei Luther ist das Übernatürliche völlig aufgehoben. Seine Grundauffassung vom rechtfertigenden Glauben als Werk Gottes in und ohne uns[2] trägt allerdings den Schein des Übernatürlichen. Allein in diesem Gedankenkreise ist der Glaube uns, dem Einzelnen ebenso äußerlich wie die zugerechnete Gerechtigkeit Christi. Uns bleibt also das Übernatürliche immer fremd.

Luthers trauriges Innere fiel nur der freien Akzeptation Gottes anheim, wie sich die Occamisten dieselbe möglich, jedoch nicht als tatsächlich, dachten. Gott könnte den Einzelnen, sagten die Occamisten, auch ohne die heiligmachende Gnade, die uns ja Gott nicht angenehm mache, akzeptieren.[3] Luther geht jedoch bedeutend weiter; denn er

---

[1] Joh. Bacho, Quaestiones in 4or libros Sent. (Cremonae 1618). Es gab aber Ausgaben schon seit 1484. Ich benütze die eben angeführte, wo er in 1. Sent., dist. 17, a. 6 (p. 223) schreibt: „Ista iustitia quae aufert iniustitiam, non est iustitia, quae est habitus, ut puta charitas, quo anima informetur, sed est dispositio extrinseca, scil. acceptatio divina, sicut aliquis honoratur per honorationem, quae est in honorante, non in honorato . . . Alii dicunt, quod locum eius tenet illapsus Spiritus sancti . . . Quando dicitur, nisi illa iustitia in acceptato aliquid poneret in peccatore, realiter remaneret nihil, ut primo: Dico, quod propter peccatum non est peccator factus ‚nihil' in genere entis, sed in genere moris et digni honoris, et ideo ad eius reparationem, ut sit in statu merendi et esse meritorii, non requiritur aliquid novum sibi impressum, sed sufficit aliquid, quod faciat eum dignum ad honorem, quem perdidit; sed haec est acceptatio divina vel illapsus Spiritus sancti. Sed de opere meritorio dico semper, quod requiritur aliquid impressum, scilicet motio Spiritus sancti."

[2] S. nächsten Paragraph.

[3] Auch andere Scholastiker beschäftigen sich mit der absoluten Möglichkeit. So stellt der hl. Bonaventura die Frage in 2. Sent., dist. 28, a. 1, qu. 1, ad 6: Utrum Deus de potentia absoluta posset delere culpam, non infundendo gratiam. Er antwortet: „quod Deus posset restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia". Er setzt aber hinzu: „Sed largitas divinae misericordiae sic decrevit auferre malum, per quod homo Deo displicit, ut simul daretur bonum, per quod homo Deo placeret. Nec unquam expellit culpam, quin sanctificat ipsam animam et in ea habitat per gratiam". Der hl. Thomas und seine Schule nahmen selbst die Möglich-

ſagt nicht: Gott könnte es, ſondern: Gott tut es. Sein Seelenleben trieb ihn zur letzten Konſequenz des Occamismus. Wir werden Freunde Gottes oder als Gerechte erklärt „denominatione extrinseca“, „von äußerer Benennung“, durch „äußere Dispoſition“. Und was iſt nach Luther dieſe äußere Benennung, dieſe äußere Dispoſition? Die Gerechtigkeit Chriſti, d. i. eine fremde Gerechtigkeit. Gott akzeptiert uns als Gerechte wegen der zugerechneten Gerechtigkeit Chriſti; ſie vertritt die Gnade.[1]

Das zu grunde liegende Prinzip iſt occamiſch; denn das Wie und das Motiv der Akzeptation verſchlägt hier weniger. Aber nun tritt eine weitere weſentliche Differenz zwiſchen Occamiſten und Luther ein.

Bei der Akzeptation Gottes in der von den Occamiſten angenommenen Möglichkeit wird die Sünde des Akzeptierten weggenommen, und ebenſo nach Baconthorp; nach Luther akzeptiert Gott den Sünder wegen der Gerechtigkeit Chriſti als gerecht in der Weiſe, daß der Sünder Sünder bleibt, die Sünde nicht weggenommen, ſondern nur nicht angerechnet wird. Hierin entfernte ſich Luther von allen, insbeſondere von der kirchlichen Lehre. Der Grund von Luthers Irrlehre war wieder ſein Inneres, das, wie nun einmal die Dinge bei ihm durch ſeine Schuld ſtanden, in der Akzeptation unberührt blieb und das er durch die Gerechtigkeit Chriſti wie mit einem Schanddeckel zudecken ließ!

---

keit nicht an: „Non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae“, lehrt er 1. 2., qu. 113, a. 2. Ganz in demſelben Gedankenkreiſe bewegt ſich ein deutſcher Myſtiker (Stadtbibl. zu Zürich, C. 127), welcher ſchreibt: „Manche wähnen, Gott könne dem Sünder ſeine Sünden vergeben, ohne daß er in ihm einen neuen Adel erſchaffe, gleichwie man ein Freund desjenigen werden könne, deſſen Feind man war, ohne daß man ihm etwas gibt. Aber dieſe betrachten die Gnade nur wie ein Kleid. Könnte denn Gott eine anders gefärbte Roſe rot machen ohne alle Röte? Ebenſo iſt es auch unmöglich, daß ein gerechter Menſch gerecht werde, ohne daß eine Umwandlung im Menſchen geſchehe. Die Seele muß in die rechte Ordnung kommen, und dieſe Ordnung ſchafft die Gnade . . . Erſt nachdem der Wille gerecht geworden iſt, kann er wollen und wirken, was er ſoll und Gott verlangt.“ Über die Frage ſelbſt ſiehe Cajetan in 1. 2., qu. 113, a. 2 (zu der oben zitierten Stelle aus Thomas), wo er gegen Scotus polemiſiert. Vgl. auch Koellin a. a. O. Das Hauptprinzip hierfür iſt: „Offensa Dei non potest intelligi remitti, nisi ut peccator constituatur in ea dispositione, in qua erat, dum erat in dilectione Dei et speciali benivolentia.“

[1] Römerbrief, fol. 170^{b}: „Gratia Dei et donum idem sunt (ſpäter unterſcheidet er ſie), scil. ipsa iustitia gratis donata per Christum.“ Sehr deutlich 1531, wo er ſich ſo ausſpricht: „Ego soleo . . . sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum, et dico: haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea“. S. dazu unten Paragraph 5, D, c, wo der Nachweis hiezu gegeben wird.

Aber nun befand er sich vor der Alternative: entweder anzunehmen, daß Gott die Gerechtigkeit Christi für alle Menschen, für welche Christus gestorben ist, akzeptiert, und sie ihnen, obwohl sie Sünder bleiben, anrechnet; oder die Zurechnung an eine Vorbedingung von Seite des Menschen zu knüpfen. Wer noch die hl. Schrift annimmt, kann nur für die zweite Möglichkeit einstehen, in dem Sinne, daß unter jener Vorbedingung der Glaube verstanden wird, denn die hl. Schrift knüpft die Rechtfertigung an den Glauben. Das tat auch Luther. Aber was für einen Glauben setzte er voraus? Den durch die Liebe lebendigen? Doch dieser war bei Luther, da er alle übernatürlichen Habitus verworfen hatte und aus anderen Gründen ausgeschlossen;[1] er konnte nur den bloßen Glauben als rechtfertigenden annehmen.

Wenn Luther dies tat, so trat er nicht aus Occamschen Prinzipien heraus. Franz Mayron, im 14. Jahrhundert, obwohl ein entschiedener Scotist, aber hierin mit den Occamisten fühlend, fragt, ob Gott jemand durch den Glauben allein akzeptieren könnte? Und er antwortet mit Ja.[2] Selbst der weit gemäßigtere Scotist Vorlion schreibt im 15. Jahrhundert: „Gott könnte uns, von seiner absoluten Macht gesprochen, durch den Glauben allein zum ewigen Leben akzeptieren." Und er fährt fort: „Die erschaffene Gnade ist nicht schlechthin, sondern nur in gegenwärtiger Ordnung notwendig, um das ewige Leben zu erhalten." Diese Ansicht wäre nicht pelagianisch, denn „Pelagius lehrte, daß der Mensch aus rein natürlichen Kräften das ewige Leben erwerben könnte; durch obigen Satz aber wird alles auf die Seite Gottes gestellt".[3] Und gerade das rühmte Staupitz der Lehre Luthers,

---

[1] S. den nächsten Paragraphen.

[2] In 2. Sent. (Venetiis 1507), dist. 29: „Numquid per solam fidem posset Deus acceptare? Dico, quod istum respectum posset imprimere fidei si vellet, Dico, etiam, quod de potentia absoluta posset imprimere istum respectum actibus malis, ut posset facere, quod quilibet ex puris naturalibus salvaretur, si hoc placuisset Deo ipso cooperante, scil. quod omnis genitus ab Adam salvaretur." Am Rande befindet sich die Glosse: „Sine gratia absolute salvari posse et mala ut bona acceptari, fidemque gratie equari."

[3] In 2. Sent. (Venetiis 1502), dist. 26, a. 2 (fol. 130b): „Sola fide potest Deus de potentia absoluta nos ad vitam eternam acceptare . . . Patet 3°, quod gratia creata non est necessaria simpliciter, sed solum de potentia ordinata ad consequendum vitam eternam . . . Pelagius enim ponit, quod ex puris naturalibus poterat homo acquirere vitam eternam; non sic autem ista positio, sed totum ponitur a parte Dei". Vgl. dazu in 1. Sent., dist. 17, a. 2, fol. 33.

wie dieser später erzählte, nach![1] Wie man sieht, hat man vor Luther bereits an alles Mögliche gedacht.[2]

Man darf sich nicht verführen lassen, wenn Luther trügerisch gegen Occam schreibt: „Gott könne einen Menschen nicht ohne rechtfertigende Gnade akzeptieren";[3] denn diese besitzt nach Occam einen ganz anderen Begriff, als nach Luther, so daß auch nach letzterem, und zwar tatsächlich, nicht bloß in der Möglichkeit, der Mensch ohne rechtfertigende Gnade akzeptiert wird. Die angeblich rechtfertigende Gnade ist in dem Gedankenkreis Luthers die Gerechtigkeit Christi. Trotzdem kann aber diese nur nach Occamschem Prinzip, d. i. infolge der Akzeptation Gottes, die Gnade vertreten.[4] Indem uns Gott akzeptiert, nimmt er die Gerechtigkeit Christi als unsere an. Daraus folgte jedoch für Luther, was aber weder Occam noch irgend ein anderer annahm, daß die Sünde im Akzeptierten bleibt.

---

[1] Luther schreibt In Gal., II, 103: „Memini initio meae causae D. Staupitium, tunc summum virum et vicarium O. A. ad me dixisse: ‚Hoc mihi placet, quod haec doctrina, quam praedicas, gloriam et omnia soli Deo tribuit, hominibus nihil. Deo autem nimium gloriae, bonitatis etc. attribui non potest.' Ea vox vehementer tum me consolabatur et confirmabat." Der Theologaster und Hofmann Staupitz war eben in der Theologie nicht gründlicher unterrichtet als Luther. Im J. 1497 wurde er in Tübingen als Magister der freien Künste eingeschrieben; am 29. Oktober 1498 begann er den biblischen Kurs; nach etwas mehr als zwei Monaten (10. Jänner 1499) begann er über die Sentenzen zu lesen; nach einem halben Jahr (nicht nach 1½ Jahr), nämlich am 6. Juli wurde er schon Lizentiat, tags darauf Magister der Theologie! Und diese ungebildeten Theologen wollten die Theologie reformieren und blickten mit Verachtung auf die gesunde Theologie des Mittelalters, die sie gar nicht kannten! [Dergleichen findet sich wohl auch später und zu allen Zeiten, ja sogar als Prinzip. Sagt doch Des Cartes, zur Pflege der Wissenschaft im reformatorischen, neuen, modernen Sinn sei einer um so besser geeignet, je weniger er die Scholastiker kenne! Vgl. Weiß, Apologie des Christentums, I[4] 215. Die religiöse Gefahr, S. 493 ff. D. H.].

[2] In derselben Schule dachte man auch an die entgegengesetzte Möglichkeit. So schreibt der Franziskaner Paul Scriptoris, welcher Lehrer des Staupitz in Tübingen war: „De potentia Dei absoluta potest salvari homo et iustificari absque sacramentorum perceptione nec in actu, nec in desiderio, et absque fide tam infusa quam acquisita, sine omni habitu et actu theologico et universaliter sine omni actu et habitu tam intellectivo quam appetitivo, quia ex natura rei non est necessitas." Lectura fr. Pauli Scriptoris O. M. de observantia, quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis Sententias circa magistrum in primo libro (Carpi 1506), fol. 8[b].

[3] Aus dem J. 1517, Weim. I, 227, n[0] 56: „Non potest Deus acceptare hominem sine gratia Dei iustificante. Contra Occam."

[4] So antwortete 1536 Luther dem Melanchthon: „sola imputatione gratuita sumus iusti apud Deum, sine donis et virtutibus". Tischr. II, 147.

Hier treten sofort die Widersprüche mit der gesunden Vernunft zu Tage. Die fremde Gerechtigkeit ist meine. Luther selbst sagt, dies widerstreite der Vernunft.[1] Weitere Widersprüche: Ich bin zugleich ungerecht und gerecht: ungerecht in Wirklichkeit, gerecht, weil als solcher erklärt, trotzdem ich ungerecht bleibe. Ich bin unsittlich, und werde als sittlich erklärt, trotzdem ich unsittlich bleibe. Zu Zeiten sträubte sich auch Luther dagegen.[2] Aber sein Grundgedanke bleibt nichtsdestoweniger: „Der Christ ist zugleich gerecht und Sünder, Freund und Feind Gottes", und Luther ist naiv genug, zu bekennen, daß diesen Widerspruch alle „Sophisten" verwerfen, „weil sie nicht den wahren Begriff der Rechtfertigung kennten".[3] Gewiß, kein Scholastiker, auch kein Nominalist, hat derlei angenommen. Luther schreckt auch nicht vor dem Widerspruch zurück, daß die bleibende Sünde von Gott als nicht vorhanden angesehen wird. Ein und derselbe Akt kann von Gott zugleich akzeptiert und nicht akzeptiert, gut und nicht gut sein.[4]

Obwohl Occam diese Sätze nicht annahm, so blieb doch Luther mit ihnen, insoferne sie Widersprüche enthalten, völlig im Occamschen Fahrwasser. Wie bekannt, ließ Occam den Glauben fast alles erkennen, die Vernunft fast gar nichts. Die Vernunft tritt in der positiven Erkenntnis der Glaubenssachen zurück, diente aber wohl dazu, an allem Zweifel zu erheben. Nach Occam enthält der Glaube in den allerwichtigsten

---

[1] Opp. exeg. lat. XXIII, 160: „Evangelium est eiusmodi doctrina quae non, sicut doctrina legis, a ratione intelligitur, sed plane dissidet a ratione, nam ... justitiam alienam ratio capere non potest, ac nec in sanctis quidem haec cognitio satis firma est." Aber von den Heiligen hat keiner diesen Unsinn angenommen. Ebds., p. 140: „nos ipsi sententiam de justificatione aegre credimus." S. dazu Paragraph 5, F.

[2] So erwiderte er 1536 (Tischr. II, 148) Melanchton: „Reputatio gratuita Dei nullum vult ibi esse peccatum, sicut Joan. dicit: ‚Qui natus est ex Deo, non peccat'. Pugnat enim, esse ex Deo natum et simul esse peccatorem."

[3] In Gal. I, 335.

[4] Weim. II, 420, zum J. 1519: „Facessant ergo nugae et argumenta humana, quae dicunt, ‚unus et idem actus non potest esse acceptatus et deacceptatus, quia esset [simul] bonus et non bonus'. Hoc enim subtilitatis Scoticae induco ut ostendam, quam longe absint a veritate, dum res istas divinas humanis ratiunculis incipiunt metiri. Nam nisi scripturae veritatem ignorarent, ista non dicerent. Et si recte intelligerent materiam gratiae, peccati et liberi arbitrii, non istas cavillationes pro bonis rationibus ducerent." Den Widerspruch mit der gesunden Vernunft nicht annehmen nennt Luther cavillatio! Die Sache selbst hat er schon 1518 zu Heidelberg gelehrt. Weim. I, 370, 14.

Dogmen Sätze, die zu Folgerungen führen, welche den anerkannten Sätzen der Vernunft widersprechen, z. B. zu dem Satze: Nichts kann zugleich sein und nicht sein; der Teil ist kleiner als das Ganze.[1] Aber mit dem Gesetze des Widerspruches ist alles aufgehoben und man kann nach Aufhebung desselben mit voller Willkür treiben, was man will. Occam hat den noch zu seiner Zeit ausgesprochenen Satz vorbereitet, es könne etwas theologisch falsch und philosophisch wahr sein und umgekehrt.[2]

Luther (der, im Vorbeigehen gesagt, mit Occam auch die Zweideutigkeit teilt) hat dies bei Occam und seinen Schülern gelernt; aber er geht weiter als sie mit der ganz allgemeinen Behauptung: „es ist unmöglich, daß Glaube und Vernunft sollten miteinander übereinstimmen".[3] Natürlich drängte er infolge dessen die Vernunft in der Theologie noch mehr als die Occamisten zurück, und zwar bereits von Anfang an. Er sagt auch, die Theologie bedürfe keiner Dialektik, keines spekulativen Elementes. Aristoteles galt ihm schon in seinen Glossen zu Augustin (1509) als „Schwätzer" und seine Verteidiger als frivol; in den Glossen zu den Sentenzen nennt er ihn einen „stinkenden Philosophen".[4] Mit dieser Verachtung trieb er es, wie bekannt ist und von allen zugegeben wird, je älter, desto ärger. In seinem Kommentar zum Römerbrief äußerte er sich, nachdem er gegen die Philosophen und Metaphysiker, ihre Prädikamente und Quidditates gepoltert und den Zeitverlust, den man auf sie verwendet, beklagt hat: „daß er Gott diesen Dienst, gegen die Philosophie zu bellen und zu heulen, verdanke und zur hl. Schrift zu raten. Denn wenn dies ein anderer täte", fährt er fort, „der das nicht gesehen hätte, der fürchtete sich vielleicht entweder selbst oder es würde ihm nicht geglaubt. Ich aber, der ich viele Jahre in Jenem mich abgemüht und Viele dort versucht und gehört habe, sehe, daß es ein Studium der Eitelkeit und des Verderbens sei." Die Philosophie solle man nur lernen, „wie und warum man schlechte Künste lernt, nämlich um sie zu zerstören, oder warum man die Irrtümer kennen lernt, nämlich um sie zu

---

[1] S. besonders Centilogium, concl. 18; 13.

[2] Der Satz wird Occams Schüler Robert Holkot zugeschrieben. S. Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique (1880), II, 2, p, 434. Der eigentliche Vertreter der Lehre vom Widerspruche zwischen Vernunft und Glaube ist ein älterer Zeitgenosse Luthers, nämlich Petrus Pomponatius. S. darüber weiter unten.

[3] Erl. 44, 158. Über weitere Aussprüche und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben s. Paragraph 5, D, b.

[4] Weim. IX, 23: „fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus". Ebds., S. 43: „Rancidus philosophus", usw.

besiegen"; so sollen wir auch die Philosophie lernen, um sie zu verwerfen, oder um den Sprachgebrauch derjenigen, mit welchen man spricht, kennen zu lernen. Er und die Seinen, nämlich seine Zuhörer, müßten sich mit anderen Studien beschäftigen, mit Christus dem Gekreuzigten.[1]

Wir stehen hier vor dem Vollmaß. Occam und Occamisten haben die Philosophie in der Theologie zurückgedrängt, aber sie haben sie nicht als ars mala behandelt. Allerdings haben sie lange vor Luther das Ansehen des Aristoteles, der ihnen wie Luther als Repräsentant der Philosophie galt, heruntergedrückt. So findet z. B. der Occamist Gregor von Rimini, daß Aristoteles nicht bloß in der von ihm gelegentlich angeführten Ansicht, sondern „auch in sehr vielen anderen Punkten völlig schimpflich geirrt und in einigen sich widersprochen habe".[2] Der Luther wohlbekannte Occamist Peter d'Ailli geht noch weiter: „In der Philosophie, d. i. in der Lehre des Aristoteles, gibt es keine oder nur wenige überzeugende Gründe. Unter allen Beweisen, die je Aristoteles beigebracht, ist der wahrscheinlichste noch der über die Einheit Gottes, und dieser taugt nichts. Darum muß man die Philosophie oder Lehre des Aristoteles eher eine Meinung als eine Wissenschaft nennen. Mithin sind diejenigen sehr strafbar, welche der Autorität des Aristoteles zu starrsinnig anhängen."[3] Ja, Peter d'Ailli war einer von denjenigen,

[1] Zum Römerbrief, fol. 203b (zum J. 1516): „Sed heu! quam profundi et noxie haeremus in praedicamentis et quidditatibus, quot stultis opinionibus in metaphysica involvimur! Quando sapiemus et videbimus, quod tam pretiosum tempus tam vanis studiis perdimus, et meliora negligimus? Semper agimus, ut sit verum in nobis, quod Seneca ait: Necessaria ignoramus, quia superflua didicimus, immo salutaria ignoramus, quia damnabilia didicimus. Ego quidem credo, me debere Domino hoc obsequium latrandi contra Philosophiam et suadendi ad sacram scripturam. Nam alius forte si faceret, qui ea non vidisset, vel timeret vel non crederetur ei. Ego autem in illis detritus multis iam annis, et multos itidem expertus et audiens, video quod sit studium vanitatis et perditionis. Idcirco omnes vos moneo, quantum possum, ut ea studia cito faciatis, et id solum quaeratis, non ut ea statuatis et defendatis, sed potius, sicut artes malas discimus, ut destruamus, et errores, ut revincamus: ita et haec, ut reprobemus, aut saltem, ut modum loquendi ipsorum, cum quibus conversari necesse est, accipiamus. Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur, et Jhesum Christum discamus et hunc crucifixum."

[2] In 1. Sent., dist. 38, qu. 1, a. 2, fol. 130b: „cui etiam accidit, quod in pluribus aliis turpissime erravit, et in aliquibus etiam sibi contradixit".

[3] In 1. Sent., qu. 3, a. 3, fol. 83b: „Ex predicto processu apparet, quod in philosophia seu doctrina Aristotelis nulle vel pauce sunt rationes evidenter demonstrative. Patet, quia illa ratio videtur apparentior inter omnes quas unquam Aristoteles fecit etc. Item sequitur quod philosophia Aristotelis seu doctrina magis

welche am ſchärfſten die Occamſche Meinung ausdrückten, daß viele Lehren des Glaubens und der Philoſophie unvereinbar, weil ſich entgegengeſetzt ſeien.[1]

Wenn man ſich alſo einerſeits nicht den Kopf darüber zu zerbrechen braucht, weshalb Luther dem Ariſtoteles eine ſo große Verachtung entgegengebracht hat, da er ſie wie ſo vieles andere zunächſt von den Occamiſten ererbt hatte,[2] ſo hat er doch andererſeits das Maß der

debet dici opinio quam scientia etc., et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adherent auctoritati Aristotelis.“ Ähnlich ibid., qu. 2, a. 3, fol. 65 b, wo er von allen Philoſophen ſagt: „pauca demonstraverunt evidenter“.

[1] In Princ. in 2. Sentent. (fol. 13 b) führt er als ein von ihm nicht gelöſtes Argument an, es gebe im Glauben „multa, que apparent manifeste contra rationem, et quorum opposita sunt consona rationi“.

[2] Von ihnen hat er auch die Verachtung der Juriſten ererbt. Wer zudem weiß, wie arg Ariſtoteles, beſonders aber ſeine Dialektik, unmittelbar vor Luther und zu ſeiner Zeit, zerzauſt wurde, z. B. von dem Luther wohl bekannten Laurentius Valla, von Rudolph Agricola, Franz Picus von Mirandola, Ludovicus Vives, uſw., der wird über Luthers Verachtung gegen Ariſtoteles kaum mehr erſtaunt ſein. Darob darf man indeß die entgegengeſetzte Richtung zur Zeit Luthers nicht vergeſſen, welche auf Ariſtoteles auch in der Theologie zu große Stücke hielt. Gegen dieſe Richtung wendeten ſich die Occamiſten, und mit ihnen Luther ſchon in ſeiner erſten Lehrzeit, wenn er zu Auguſtins De civ. Dei die Gloſſe ſchreibt: „Multo mirior error nostratium, qui Aristotelem non dissonare catholicae veritati impudentissime garriunt.“ Weim. IX, 27. Gegen derlei Übertreibungen ſchreibt auch Hadrian, als Kardinalprieſter von S. Chryſogonus, an Heinrich VIII. von England: „Cum ex inclyto tuo Angliae regno Henrice regum maxime Innocentio VIII. pontifice quaesturae munere functus, Romam rediissem, essetque tum mihi, et iuveni et studiorum cupido, cum doctissimis viris frequens congressus, admodum animo commovebar plerosque obstinate negare, sine Aristotelis doctrina, quod eam vel solam philosophiam dicerent, sacram scripturam intelligi posse, asseverarentque ipsum Aristotelem, et coeteros philosophos in coelo esse, eruditissimos quosque theologos, qui Aristoteli et humanis rationibus addicti non fuerint, sacras litteras ignorare, videremque Scholas ac religiosorum conventus omnes non tam sacrae scripturae, quam humanae philosophiae studio resonare: perquirere, et scrutari coepi quatuor Doctores Ecclesiae clarissima fidei nostrae lumina, quibus ipsi aut salva fide non credere, aut sine suo periculo detrahere non auderent, ex quorum libris ea colligi quae ad ipsam scripturam intelligendam, et eorum comprimendam opinionem visa sunt pertinere. (Widmung in ſeinem Buche: De vera philosophia ex quatuor doctoribus Ecclesiae, Romae 1514). Eine Lüge iſt es aber, daß dem Ariſtoteles überhaupt und von allen ein unbedingtes Vertrauen geſchenkt wurde. So ſagen die Postillae majores in festo Magdalene: „Tu supergressa es universas, quia s. scriptura multo plures varietates tradidit, quam alie scripture; et etiam puriores, quia in ea nulla falsitas admiscetur, cum immediate emanet a prima veritate. Scripture vero humanitus adinvente, etsi contineant multas veritates, tamen habent admixtas multas falsitates, sicut patet in scripturis Aristotelis et aliorum philosophorum, qui negant creationem mundi etc.“ (Postilla majores, recog. per J. Draconem. Venet. 1514, fol. 250 b.)

Verachtung vollgemacht, indem er überhaupt nichts mehr von den Philosophen und der Philosophie wissen wollte. Dies war ihm eigentümlich.[1] Er war zur völligen Verachtung der Philosophie von dem Augenblick an gezwungen, als er einsah, daß sein „System" dem gesunden Menschenverstand gänzlich widerstreitet. Die Protestanten mögen sich durch diese Äußerung nicht verletzt fühlen; denn abgesehen davon, daß sich diese Erscheinung allerorts in seinen Schriften in den zahllosen Widersprüchen aufdrängt, hat doch erst jüngst einer der ihrigen selbst es ausgesprochen: „ein Bettelmönch verkörpert die Absage an die Vernunft und an das Selbstdenken".[2] Es hilft nichts, der Vater der „evangelischen Reformation" ist ein Bettelmönch, und zwar ein tiefgesunkener, und er hat den Bettelmönch, wie ich bereits früher erwähnt habe, nie ausgezogen, ja alle seine Grundirrtümer hat er, als er noch tatsächlich Bettelmönch war, aufgestellt.

In der Tat zeigen sich die spekulativen Verirrungen auf dem Gebiete der Theologie bei niemand so stark, wie beim Mönch von Wittenberg. Es herrscht gerade in den Hauptpunkten bei ihm förmliche Begriffsverwirrung und Begriffslosigkeit; wir erhalten nur Worte, auf die Begriffe wird nicht geachtet.

E. Thomas von Aquin nach Luther auch Erfinder des Wortes und Begriffes Transsubstantiatio.

Noch einen Punkt zum Abschluß dieser Abhandlung über das Verhältnis Luthers zur Scholastik.

Bereits im Jahre 1520 schreibt Luther die Lehre von der „Transsubstantiatio", „Wesenswandlung", dem Thomas und den Thomisten zu. Mehr als 1200 Jahre, sagt er, habe die Kirche darüber den richtigen Glauben gehabt, nirgends und niemals hätten sich die hl. Väter des abenteuerlichen Ausdruckes „transsubstantiatio" bedient, bis — erst seit den letzten drei Jahrhunderten — die falsche aristotelische Philosophie in der Kirche ihren Unfug weitum zu treiben angefangen habe. Luther habe

---

[1] Allerdings fällt er auch hier wieder, wie sonst oft, aus seiner Rolle, indem er z. B. gerade den wichtigsten Prozeß, den der Rechtfertigung, ausgesprochener Weise nach Aristotelischen Prinzipien darlegt. So Römerbrief, fol. 245 b, wo die fünf Stufen im Natürlichen: non-esse, fieri, esse, actio, passio, auf den Rechtfertigungsprozeß angewendet werden. So findet er auch 1515 die Philosophie des Aristoteles recht dienlich für die Theologie! Weim. I, 28 f. S. unten §. 5, D. c. Immer prinzipienlos, wie er es eben brauchen kann.

[2] S. die Belegstelle angeführt in der Köln. Volkszeitung (1903), n° 210.

endlich eingesehen, welcher Art die Kirche sei, die darüber, daß auf dem Altare nicht mehr wahres Brot und wahrer Wein sei, sondern nur die Gestalten, eine Definition erlassen, nämlich die thomistische, d. i. die des Aristoteles.[1]

Knaake, der Herausgeber des VI. Bandes in der Weimarer Ausgabe von den Werken Luthers, fühlt sich nicht veranlaßt dazu eine Bemerkung zu machen. Soll also Luther wirklich das Richtige getroffen haben? Wann kommt indes der Ausdruck zuerst in einer Definition der Kirche vor? Im Jahre 1215 auf dem vierten Lateran-Konzil unter Innozenz III.[2] Wann wurde Thomas, nach dem die Thomisten benannt wurden, geboren? Gerade 10 Jahre *später*: im Jahre 1225. Also haben Thomas und seine Thomisten Wort und Begriff von Transsubstantiatio den Vätern des Lateran-Konzils inspiriert und eingegeben?

Der gesunde Menschenverstand sagt: nein; Luther sagt aber: ja. Er kannte nämlich den betreffenden Kanon nur aus der Dekretalensammlung Gregors IX., obwohl derselbe bereits in der vor 1226 entstandenen Compilatio IV. enthalten war. Kurz, Luther schreibt später im Jahre 1541 im Hinblick auf die betreffende Dekretale: „Obwohl die *Dreckетal* (sic — das soll witzig sein!) setzt: transsubstantiatis pane et vino in corpus Christi potestate divina, so sind sie (die Papisten) doch bald hernach von dem Worte transsubstantiatio gefallen, *welches ohne Zweifel von den groben Tölpeln Thomisten ist in die Kirche gekommen*".[3]

Doch dies interessiert uns hier nicht, sondern Luthers grasse Ignoranz, die sich um so augenfälliger breit macht, als die betreffende Dekretale (Firmiter credimus) zum Überfluß noch die Überschrift trägt: Innocentius tertius in Concilio generali. Aber flüchtig wie immer hat der

---

[1] De captivitate Babylonica, Weim. VI, S. 508 f. Wer beide Seiten aufmerksam und im Zusammenhange liest, dem ergibt sich von selbst, daß Luther nicht blos das Wort, sondern auch den Begriff der „transsubstantiatio" auf Thomas zurückführt.

[2] Der bekannte Kanon heißt: „cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina".

[3] Aus Luthers eigenhändiger Nachschrift bei De Wette, VI, 284. Vgl. Erl. 65, 129. Daß Luther vom vierten Lateran-Konzil diesbezüglich nichts wußte, das hat er auch am Reichstag zu Worms gezeigt. Cochläus warf ihm und seinen Anhängern daselbst vor: „Cur Thomistis eam opinionem tribuerent, cum sit ante scripta S. Thomae in illo Concilio et in decretalibus approbata? Neque hic dignum accepi responsum." Bei Enders III, 182.

Reformator die Überschrift gar nicht gelesen. Oder hat Luther geglaubt, das vierte Lateran-Konzil sei zu Lebzeiten des hl. Thomas gehalten worden?

Mir scheint, ein Theologe, welcher die Theologie, ja die Kirchenlehre zu reformieren im Sinne hatte (bei anderen ist ein solcher Irrtum verzeihlich), hätte vor allem anderen in der Theologie, in der Kirchenlehre wenigstens so weit zu Hause sein müssen, daß er wissen konnte, was er in ihr angreifen solle, was verbesserungsbedürftig sei, mit welchem Rechte er eine Lehre verwerfen oder statt derselben eine andere hinstellen könne. Aber nichts von alle dem war bei Luther der Fall. Er war zu sehr von blindem Eifer gegen die Kirche erfüllt, als daß er Zeit gehabt hätte, darüber nachzudenken. Was Wunder dann, daß er auch die Theologen zwischen dem Lateran-Konzil und Thomas nicht kennt! Daß, um nur die bekanntesten zu erwähnen, Albertus Magnus, Alexander von Hales, Wilhelm von Paris oder Auvergne, Wilhelm von Auxerre, auf deren Schultern Thomas von Aquin stand, sämtlich den Namen und Begriff von transsubstantiatio lehrten,[1] weiß der Reformator natürlich nicht. Thomas ist nach ihm der erste, welcher das Wort transsubstantiatio gebraucht hat, sie heißt bei ihm geradezu „Thomistica transsubstantiatio!“[2]

Angesichts derartiger Ignoranz staunt man nicht, wenn der Reformator keine Ahnung davon hatte, daß das Wort „transsubstantiatio“ mehr als ein Jahrhundert vor dem vierten Lateran-Konzil, mehr als anderthalb Jahrhundert, ehe Thomas über die Sentenzen und seine Summe geschrieben, in die Theologie Eingang gefunden hatte. Hildebert von Lavardin, Bischof von Le Mans, Zeitgenosse und einstiger Schüler Berengars von Tours, gebraucht es bereits,[3] gleichwie er anderemale nur den Begriff

---

[1] Albertus M. in 4. Sent., dist. 11, a. 1, wo er sich sogar auf „quidam antiquorum“ beruft, welche das Wort „transsubstantiatio“ dem von „transmutatio“ vorzogen. — Alexander v. Hales Summa, p. IV, qu. 10, m. 4, a. 2, a. 3. — Wilhelm v. Paris, De sacram. Eucharistiae, c. 1, erklärt weitläufig den Begriff von transsubstantiatio, welches Wort er wiederholt gebraucht (Opp. omn., Parisiis 1674, I, p. 434^{b}). — Wilhelm von Auxerre, Summa, lib. 4; der tr. de Eucharistia, qu. 2, hat sogar den Titel: De transsubstantiatione (ed. Parisiis 1500, fol. 257^{b}). Dieser Lehrer starb bereits fünf Jahre nach der Geburt des hl. Thomas.

[2] Contra reg. Henricum (1522), Opp. lat. var. arg., VI, 423, vgl. p. 421 f.

[3] „Cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis“ etc. Opp. studio Ant. Beaugendre (Parisiis 1708), sermo 93, p. 689; Migne, Patr. l. t. 171, p. 776. Hildebert wurde im Jahre 1097 Bischof von Le Mans und starb 1134.

desſelben erörtert, ohne das Wort ſelbſt anzuwenden.[1] Wir finden den Ausdruck bald darauf bei Stephan von Autun.[2] Um die Mitte des 12. Jahrhunderts erſcheint das dem lateiniſchen entſprechende griechiſche Wort μεταστοιχειοῦσθαι in der griechiſchen Kirche, und zwar angewendet, was nicht zu überſehen iſt, von dem großen Feinde der lateiniſchen Kirche, Nikolaus, Metropolit von Methone im Peloponnes.[3] Den Ausdruck kannte man in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch in den Klöſtern des Abendlandes;[4] ſelbſt die hl. Hildegard wendet ihn an.[5] Die Ausdrucksweiſe, deren ſie ſich hiebei bedient, kommt am nächſten der des Haymo von Halberſtadt im neunten Jahrhundert, der ſo deutlich über die Verwandlung der Subſtanzen des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Chriſti ſpricht, daß das Wort transsubstantiatio durchklingt.[6] Peter von Pavia, Kardinal,

[1] So z. B. bei Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin (Paris 1882), p. 97:

Panis in altari verbi virtute sacratus
Fit divina caro, nostri medicina reatus.

[2] „Oblatio panis et vini transsubstantiatur in corpus et sanguinem Jesu Christi". Stephani Augustodunen. Tract. de sacram. altaris, c. 13. Migne, t. 172, p. 1291. Ebenſo c. 16, p. 1293.

[3] So ſagt er um 1156 in ſeiner zweiten Verteidigungsrede (Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο, ed. Demetracopolus, Lipsiae 1865, p. 51) vom Brot und Wein: μεταστοιχειουμένων ἐνεργείᾳ τοῦ παντουργοῦ πνεύματος εἰς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ τὸ τίμιον αἷμα." Ganz in demſelben Sinne gebraucht er p. 60 μεταποιεῖσθαι, p. 61 μεταποίησις. Doch darüber unten S. 618.

[4] Vergl. Exordium magnum Cisterc., dist. 2, c. 6, bei Migne, t. 185, p. 419, S. ibid., p. 785.

[5] „In virtute altissimi dei oblatio panis cum vino et aqua in carnem et sanguinem Salvatoris . . . ad verba sacerdotis transsubstantialiter, quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis, mutatur." Ep. 47 ad prael. Mogunt., bei Migne, Patr. L., t. 197, p. 224.

[6] „ . . . . Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinae virtutis, ut iam dictum est, idest, natura panis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam, idest in carnem et sanguinem. Non enim impossibile est apud omnipotentiam divinae rationis in quidquid voluerit institutas mutare naturas, cum non fuit ei impossibile easdem naturas . . . ex nihilo quando voluit instituere. Nam si de nihilo aliquid facere potest, tunc aliquid facere ex aliquo non impossibile est. Commutat ergo invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis secreta potestate. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa; sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis . . . ". Migne, Patrol. L., t. 118, p. 816, genommen aus D'Achery, Spicil.,

vor dem letzten Jahrzehnt, Peter von Celle und Peter von Blois vor der Wende des 12. Jahrhunderts gebrauchen dasselbe Wort.[1] Alanus von Lille, welcher 1203 gestorben ist, wirft geradezu den Häretikern vor, daß sie Wort und Begriff nicht annehmen wollen.[2] Dem Peter von Poitiers, Kanzler von Paris, sind die Ausdrücke transsubstantiare und transsubstantiatio völlig geläufig.[3] Sie waren eben in der Zeit unmittelbar vor dem Lateran-Konzil gang und gäbe, wie unter anderen auch die Summa des Präpositinus,[4] des zweiten Nachfolgers von Peters aus Poitiers im Kanzleramt, der Tractatus contra Amaurianos,[5] Innozenz III.[6] usw. beweisen, so daß ein weiteres Eingehen darauf an diesem Orte geradezu überflüssig erscheint.

Darum möge dies einstweilen genügen zum Erweise dafür, wie unwissend der Reformator in theologischen Dingen war; eine Nachlese überlasse ich anderen. Er spricht im Jahre 1522 wiederholt von der „eselhaften Roheit der Thomisten", von den „thomistischen Säuen und Eseln", von der „dummen Dreistheit und Abstumpfung der Thomisten",

ed. 2ª. I, 42. Man sollte doch nicht AA. SS. O. S. B. ed. Mabillon, VI, 607, hiefür zitieren, wo nur ein ganz kleines Exzerpt vorkommt. Übrigens vgl. unten S. 619 die Stelle aus Ambrosius.

[1] Petrus cardin., ep. 3, bei Migne, t. 199, p. 1122: „Panis et vinum in corpus et sanguinem Christi vere transsubstantiantur". Peter v. Celle sermo 8. de coena Domini, Migne t. 202, p. 770; Peter v. Blois, ep. 140, bei Migne, t. 207, p. 420: „pano et vino transsubstantiatis".

[2] Alanus de Insulis, Contra haereticos, c. 57, bei Migne, t. 210, p. 359: „Dicunt haeretici panem non transsubstantiari in corpus Christi per sacra verba"; c. 58, p. 360: „...transsubstantiatio, quia nihil de substantia remanet".

[3] Petri Pictav. Sententiarum libri quinque, ed. Mathoud (Parisiis 1655). Er schreibt parte Vª. c. 11, p. 317; „Panis et vinum transsubstantiantur in carnem et sanguinem domini." „Verba autem, ad quorum prolationem transsubstantiatur panis in carnem, haec sunt . . . Ea vero ad quorum prolationem transsubstantiatur vinum in sanguinem, haec sunt . . ." P. 318 gebraucht er wiederholt „transsubstantiatio"; p. 320 sagt er bezeichnend: „nullum verbum adeo proprie hic ponitur, sicut transsubstantiari, quia substantia in substantiam transit manentibus eisdem proprietatibus". Auch bei Migne, t. 211, p. 1232, 1243, 1247. Dieser Lehrer starb 1205, nachdem er 38 Jahre lang die Theologie in Paris gelehrt hatte. S. Chartul. Univers. Paris., I, p. 61, not.

[4] Prevostin (fälschlich Praepositivus genannt) (Summa, Ms. Bibl. nat. Paris. 1452b, fol. 128ᵇ [Disputatio corporis et sanguinis Christi] und Cod. Vat. lat. 1174, von fol. 61ᵇ an) nimmt transmutatio, transmutare und transsubsantiatio oder transsubstantiare identisch; er gebraucht aber fortwährend letztere Ausdrücke. Es wäre ermüdend aus seiner Summe Belege dafür zu bringen.

[5] Ein Traktat gegen die Amalricianer, von Cl. Bäumker (1893), S. 63.

[6] In seiner Schrift De sacramento altaris, l. 4, c. 17, 199, gebraucht er in einem fort sowohl transsubstantiatio als transsubstantiare (Migne, t. 217, p. 868, 199).

die „in ihrem ganzen Körper keine Spur von Urteil, Beobachtung und Sorgfalt zeigten".[1] Diese Flut von Beschimpfungen ist jedenfalls kein Beweis für die Richtigkeit der von ihm vorgebrachten Behauptung, sondern eher für die Wahrheit des Wortes, das der ehrwürdige John Fisher ihnen entgegensetzt, indem er sagt, nur Sophisticissimi und selbstgefällige Leute, die alle andern verachten, vermöchten so zu sprechen.[2] Luther könnte sich nicht beklagen, wenn nunmehr selbst die protestantischen Theologen den Stiel umkehrten und diese Ausdrücke an ihre wahre Adresse gelangen ließen, nämlich an ihn selbst. Denn das muß doch jeder gestehen, daß die Erklärung Köhlers, Luther sei der Ausdruck „Thomist" Sammelname für jeden, der von der evangelischen Wahrheit (!) abweiche, gewesen,[3] nur ein unglückliches Auskunftsmittel ist, um dessen Blößen einigermaßen zu decken.

Ich enthalte mich hier der Erörterung darüber, daß zwar der Ausdruck „Transsubstantiatio" verhältnismäßig neu, der Begriff aber, die Sache selbst, alt ist. Diejenigen, welche seit Ende des 11. Jahrhunderts sich dieses Ausdruckes bedienten, meinten keineswegs, etwas Neues damit zu lehren, sondern sie gaben dem alten Lehrbegriff, das Wesen werde in ein anderes verwandelt oder verändert, es gehe in dasselbe über, harmlos einen bezeichnenden einfachen Ausdruck. Ein und derselbe Lehrer bringt deshalb ohne Unterschied bald den alten Begriff, bald das neue Wort. Wilhelm von Auxerre z. B. beginnt die Erörterung darüber mit der Nebeneinanderstellung der verschiedenen zu seiner Zeit gebräuchlichen Ausdrucksweisen.[4] Ebenso macht es Roland.[5]

---

[1] Contra Henr. reg. Angliae (1522), Opp. lat. var. arg., VI: „Asinina ruditas Thomistarum" (400); „insulsissimi asini et Thomistici porci" (397); „porcelli isti" 400); „porci et asini Thomistae" (421); „omnium Thomistarum stoliditas" (444); „Thomistas asinos delirare" (447); „stultitia et hebetudo Thomistica" (399); „Thomistas esse tam stupidum et plane lethargicum Sophistarum genus" (391); „nihil judicii, nihil observationis, nihil diligentiae esse in toto corpore Thomistico" (425), usw. Man käme an kein Ende mit dem Aufzählen ähnlicher Schimpfereien.

[2] Joannes Roffensis, Assertionis Lutheranae confutatio. Antv. 1523 f. 3, v.

[3] Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, I, 227, Anm. 2. Köhler wollte nicht verstehen, in welchem Zusammenhange, bei welcher Gelegenheit, nach welchen Vorkommnissen Luther den Ausdruck „Thomist" gebrauchte. Luther fühlte wohl, wo ihn der Schuh drücke, um mich seiner Sprache zu bedienen (Erl. 39, 137). Der Ausdruck hat bei ihm jenen Sinn, den ihm jeder unterlegt, nämlich „Anhänger der Lehre des hl. Thomas". S. auch Luther bei De Wette, II, 239.

[4] Summa, l. c.: „Secundo quaeritur de transsubstantiatione, sive de transitu, sive de mutatione panis in corpus Christi".

[5] „Panis transit in corpus, mutatur in corpus, fit corpus." Ed. Gietl, p. 226. Andere Schriftsteller derselben Periode sind ebenfalls zitiert.

Hugo von St. Viktor, Wilhelm von St. Thierry und vorher Rupert von Deutz liefern den klaren Begriff für den Ausdruck „transsubstantiatio“, obwohl ſie ſich desſelben nicht bedienen.[1] In der griechiſchen Kirche hielt Nikolaus von Methone dasſelbe Verfahren ein, und obwohl er, wie wir ſahen, den Ausdruck μεταστοιχειοῦσθαι anwendet, ſo begnügt er ſich anderemale mit der Darlegung des demſelben zu grunde liegenden Begriffes.[2] Dieſer iſt wie im Abendlande, daß Brot und Wein in Fleiſch und Blut verwandelt wird, oder die Veränderung der Subſtanz von Brot und Wein, welche beide in das Fleiſch und Blut des Herrn übergehen, wie Robert Pulleyn ſagt.[3]

Dieſen Begriff entwickelte Berengar bereits 1079 in ſeinem Glaubensbekenntnis,[4] Algerus und Petrus Lombardus (abgeſehen, daß ſie demſelben in ſtärkſter Weiſe Ausdruck geben),[5] verbinden dagegen ihre Zeit

---

[1] Hugo de S. Victore, De Sacramentis, l. 2, p. VIII, c. 9. (Migne, t. 176, p. 468): „. . . Vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur . . . substantia in substantiam transeunte“. Wie wir oben vernommen, findet Peter von Poitiers für dieſen Ausdruck in „transsubstantiatio“ die adäquate Bezeichnung. Hugo fährt fort: Conversio . . . secundum transitionem credenda est . . ., in ipsum corpus verum mutatam essentiam (panis dicimus), nec ipsam substantiam panis et vini in nihilum redactam . . . sed mutatam potius“. Guillelm. de S. Theodorico, De corpore et sanguine domini, c. 3 (Migne, t. 180, p. 349): „Contra omnem saecularis philosophiae rationem et intellectum mutata panis substantia in aliam substantiam“. Rupert. in Joann. (Migne, t. 169, p. 481): „Ipse panem terrenum . . . in carnem suam transmutat . . . in carnem suam transfert . . . quia corpus Christi est“. Und noch deutlicher p. 462: „panis in veram substantiam corporis eius divina virtute convertitur“.

[2] Migne, Patrol. gr. 135, p. 509: τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καθαγιαζόμενα εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. Und p. 513: τί ζητεῖς αἰτίαν . . . τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα;

[3] Sententiarum libri octo, ed. Mathoud (Parisiis 1655). In parte 7ª. c. 5, p. 258 gebraucht er verſchiedene Ausdrucksweiſen für dieſelbe Sache. „Panis in carnem, vinum vertitur in sanguinem, substantia utique vini et panis desinit esse quod fuerat, et fit quod prius non erat“; p. 257: „panis et vinum in alteram transeunt naturam“; darum (p. 258): „mutatio utriusque substantiae“. Es hat ihm, wie man erkennt, der hl. Ambroſius Traktat De mysteriis vorgelegen. S. S. 619, Anm. 2.

[4] „Credo . . . panem et vinum . . . per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem domini nostri Jesu Christi“. Martène-Durand, Thes. anecd., IV, 104. Vgl. dazu oben S. 615, Anm. 6, die Ausdrucksweiſe Haymos von Halberſtadt im 9. Jahrhundert.

[5] Algerus, De sacram. corporis et sanguinis, l. 1. c. 9 (Migne, t. 180, p. 766): „In sacramento mutata substantia, non forma, panis et vinum non fit nova caro

mit der alten, indem beide die schöne Stelle des hl. Ambrosius anführen,[1] in welcher der hl. Lehrer klar und deutlich ausspricht, daß bei der Konsekration die Naturen, d. i. die Substanzen, verändert, verwandelt werden.[2] Wenn ein Jahrhundert nach dem hl. Ambrosius der hl. Germanus, Bischof von Paris, den Ausdruck „transformatur" gebraucht,[3] so sind damit alle Elemente für das Wort „transsubstantiatur" gegeben, um den alten Begriff auszudrücken, denn transformare galt damals für transmutare.

Wie konnte sich Luther gegen das neue Wort ereifern? Wußte er nicht, daß der hl. Athanasius[4] zu seiner Zeit wegen der neuen Wörter

---

et novus sanguis, sed existens substantia panis et vini mutatur in coexistentem substantiam corporis Christi". Petrus Lombardus, 4. Sent., dist. 11 gibt zu, daß aus den von ihm in dist. 10 angeführten Väterstellen folgt: conversionem substantialem esse, d. h. sic substantiam converti in substantiam, ut haec essentialiter fiat illa. Und er erklärt dies: substantia panis vel vini, quae ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo coelesti fit corpus et sanguis.

[1] Algerus, l. c., p. 767; Petrus Lombardus, l. c., dist. 10.

[2] Ambrosius, De mysteriis, Opp. ed. Ballerini, Mediolani 1879, t. IV, p. 444, n° 52: „Advertimus igitur majoris esse virtutis gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis numeramus gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? . . . Sermo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt, in id mutare, quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas . . ." Zur Schrift s. Bardenhewer, Patrol., 2. Aufl., S. 384. Die Schrift De Sacramentis ist die de mysteriis selbst, d. h. die ihr zu grunde liegenden Predigten, durch Indiskretion eines Zuhörers in unfertiger Form an die Öffentlichkeit gelangt. Ibid. S. 384 f.

[3] De Missa bei Martène-Durand, Thes. nov. Anecd., V, p. 95 und Migne, Patr. L. t. 72, p. 93: „Panis in corpore et vinum transformatur in sanguine".

[4] De decretis Nicaenae Synodi epistola, bei Migne, Patr. gr., t. 25, p. 453. n. 21. Vgl. Theodoret, Hist. eccl., l. 1, c. 7, ibid. t. 82, p. 925. — Hier noch eine gelegentliche Bemerkung über die Weimarer kritische Gesamtausgabe. Im 23. Band ist Luthers Schrift: „Daß diese Worte Christi: das ist mein Leib, noch feststehen," aus dem J. 1527 ediert. S. 230, 3 schreibt Luther „transsubstation". Der Hauptredakteur P. Pietsch macht dazu, S. 313, die Bemerkung: „Transsubstation ist nicht ein aus der Hs. übernommener Schreibfehler, obgleich z. B. 144/5, 16/7 transsubstantiation, Hs. und Druck, steht. Vielmehr liegt eine Nebenform vor, die Luther auch sonst braucht, z. B. in einem Briefe von 1541 (Erl. 56, 229) und in einem anderen von 1541 (De Wette 6, 284) bespricht." Transsubstation ist niemals eine Nebenform, sondern entweder Abkürzung oder Schreibfehler für transsubstantiation. Im Mittelalter war die Abkürzung tñsb'atio, da substantia mit sb'a abgekürzt wurde, woran dann tio gehängt

und Ausdrücke ὁμοούσιος oder ἐκ τῆς οὐσίας den Arianern gegenüber erwiderte, man könne doch deren Begriff und Sinn aus der hl. Schrift ziehen, obwohl sie sich nicht buchstäblich in derselben fänden?[1]

Zum Schlusse nur noch die Frage: wie ist denn Luther auf den Irrtum gekommen, daß Thomas von Aquin Wort und Begriff von Transsubstantiatio zuerst aufgebracht habe? Er hat dies aus Scotus, in 4. Sent., dist. 10, qu. 1 herausgelesen. Die Sache ist um so interessanter, als wir hier einen Einblick in die Arbeitsweise Luthers erhalten. Scotus schreibt am a. O.: „Quomodo sit possibile corpus Christi incipere sine esse sui mutatione locali in altari? Dicitur communiter quod hoc est propter mutationem alterius in ipsum, puta propter conversionem panis in corpus Christi“ usw. Zu „communiter“ wird in den Ausgaben, die zur Zeit Luthers im Gebrauche waren, am Rande nur „Thomas“ zitiert, und so glaubte der Reformator, mit Thomas habe die communis sententia ihren Anfang genommen, und somit auch der adäquate Ausdruck Transsubstantiatio. Das ist meine Ansicht. Mögen die protestantischen Theologen ihren Luther retten.

5. Luthers trauriges Innere der Mittelpunkt seiner Theologie. Der Lutherische Heilsglaube und die Heilsgewißheit ein Unding.

A. Luthers Innere der Mittelpunkt seiner Theologie.

Luther wütete nach Willkür auf dem Glaubensgebiet wie niemand vor ihm. Logik ist daselbst nicht notwendig; diesen Gedanken hatte ihm bereits 1518 Carlstadt abgelauscht.[2] Dialektik erschien Luther und seinen Genossen als eine Fessel; ihr Denken mußte ungebunden sein, um sich ungeniert in ihrem Element, in Widersprüchen und Trugschlüssen bewegen zu können. Das hatten Luthers erste Gegner alsbald in Er-

---

wurde. Es mag sein, daß bei Luther transsubstatio auch nur Abkürzung ist. Ich vermute aber, es sei Schreibfehler, und zwar auf grund meiner Erfahrung; denn ich schrieb selbst öfters unbewußt transsubstantio (so auch Luther, Erl. 56, 229) oder transsubstatio, und erst beim Überlesen bemerkte ich den Fehler. Wenn Pietsch meint, Luther bespreche die Form „transsubstatio“, so täuscht er sich; Luther bespricht „transsubstantiatio“, obwohl er „transsubstatio“ schreibt.

[1] S. auch Mabillons Korrespondenz mit Schilter in Opera posthuma D. J. Mabillonii I (Paris. 1724), p. 509—514.

[2] „Logica in nullo locorum theologiae necessaria est, quia Christus non indiget figmentis humanis . . . exspolianda est anima philosophicis praestigiis, quae Christum videre vult . . . Existimo dialecticam non esse necessariam theologiae.“ Bei Enders, I, 147.

fahrung gebracht und ihm vorgehalten.[1] Luthers Philosophie und Logik wurde ersetzt durch seinen Grundsatz: die unüberwindliche Begierlichkeit ist die bleibende Erbsünde in uns. Darnach richtete er alles ein, die hl. Schrift und die Väter, und fälschte sie, wenn es sein Inneres erheischte. Während die gesunde Scholastik gesagt hatte, die Philosophie sei nur Dienerin des Glaubens, wurde jene neue Philosophie Luthers die völlige Herrscherin, der er alles zum Opfer brachte. *Luther hat ebenso wohl in den Glaubenswahrheiten und in der Theologie das Maß der niedergehenden Strömung vollgemacht, wie er einige Jahre später das Maß der Schlechtigkeit des niedergehenden Welt- und Ordensklerus vollgemacht hat*, worüber wir bereits wiederholt gesprochen haben.[2]

Beide Endpunkte haben ihren gemeinschaftlichen Ausgangspunkt: die Begierlichkeit ist unüberwindlich. Dieses *eine* Prinzip führte in seiner Entwicklung da und dort zu denselben Erscheinungen: auf dem *sittlichen* Gebiete zum *Sich gehen lassen*, auf dem *Glaubens*gebiete zur völligen *Willkür*. Das *Nachgeben* auf sittlichem Gebiete hatte das *Nachgeben* auf dogmatischem zur Folge. Und wie er mit ersterem an die niedergehende Strömung des verkommenen Welt- und Ordensklerus anknüpfte und sie vollends in den sittlichen Sumpf leitete, so knüpfte er hier an die niedergehende Scholastik, insonderheit an den Occamismus, an und endete mit einer Theologie, von deren Vertretern diejenigen die konsequentesten sind, die jedes Dogma leugnen.

Aus demselben Prinzip, aus derselben Wurzel entwickelte sich nämlich eine doppelte „Not": die *sittliche Not*, welche Luther dahin führte, den Dekalog und überhaupt das Sittengesetz, die Gelübde und alles damit Zusammenhängende abzuschütteln; die *dogmatische und*

---

[1] So z. B. Joh. *Fisher* in Assertionis Luther. confutatio (Antverpiae 1523), fol. 28: „Recte tuis opinionibus consuluisti, quum et illorum (scholasticorum) et Aristotelis item autoritatem elevare studueris. Nam tolle Dialecticam, sublata protinus erit facultas aut subruendi quod falsum est, aut statuendi veri. Tolle Dialecticam, et omnes andabatarum more gladios in tenebris ventilabimus. Si Dialecticam sustuleris, nihil mirabor, quibusdam haec argumenta tua videri solida. Caeterum si Dialecticam admiseris, nemo non ea censebit esse talia, qualia vere sunt, hoc est mera sophismata." So auch Barthol. Usingen: „Certe, si tu philosophiam, quae theologiae famulatur, non sprevisses, sed in suo honore relinquisses, non in tot errorum syrtes impegisses." Bei *Paulus*, Der Augustiner Barthol. Usingen, S. 24.

[2] S. den 1. Abschnitt, besonders den 14. Paragraphen. (I^1 309 ff., I^2 298 ff.)

Glaubensnot, welche ihn drängte, Reue, Beicht, Buße, die Mehrzahl der Sakramente, im Grunde jede Gnade, usw. über Bord zu werfen. Dasselbe Prinzip hatte die Aufhebung jeder Tätigkeit von Seite des Menschen im Heilswerke zur Folge: auf dem Glaubensgebiete wird dem sich rein passiv verhaltenden Sünder die Gerechtigkeit Christi zugerechnet; auf dem sittlichen Gebiete erfüllt Christus die Gebote statt unser. Auf beiden Gebieten ist der Mensch völlig unvermögend, weil unfrei; und wie jenes Prinzip Luther zu dieser Annahme brachte, so auch zur Annahme der völligen Verwüstung im Innern, so daß auch das göttliche Ebenbild in uns völlig verloren gegangen ist. Eine innere Heiligung ist ebenso wenig möglich, als eine Erhebung. Jenes eine Prinzip wurde zugleich unterstützt von seinem Steiffinn, und brachte ihn zum Ungehorsam gegen Gott, Kirche und Papst; jenes eine Prinzip zeigte sich nach außen in seinem Toben, Lästern und Schelten gegen den Nächsten und in seinen Zoten als die Offenbarung seines Seelenlebens.

Das war nebst seinem Charakter die Philosophie, welche er für seine Theologie nötig hatte. Jenes Prinzip erklärt es, weshalb es sich bei Luthers „Umgestaltung der Theologie" oder „Reform", eigentlich nur um soteriologische Fragen und solche, die damit zusammenhängen, handelt; den Himmel mit der hl. Dreifaltigkeit und den Engeln, ja selbst Christus als Gottmensch, Gott in der Menschwerdung und in seinen Geheimnissen ließ er zwar nicht unberührt, aber doch mehr oder weniger dahingestellt.[1] Ganz natürlich. Der Ausgangspunkt auf der abschüssigen Bahn war der Mensch, und zwar Luther selber unter dem Gesichtspunkte der unüberwindlichen Begierlichkeit und der bleibenden Erbsünde. Es konnte sich mithin bloß um Soteriologisches handeln, und zwar so, daß der Mensch dabei der Mittelpunkt bleibt. Die heutigen protestantischen Theologen gefallen sich in dem Gedanken, in Luthers „System" sei Christus der Mittelpunkt. Nichts ist irriger als dies, und nichts widerspricht mehr dem Resultate einer psychologischen Untersuchung über seinen Entwickelungsgang.

Luthers Theologie ist trotz alles Redens von Christus nicht „christozentrisch", sondern „anthropozentrisch".

Der Mittelpunkt in Luthers „Theologie" ist nicht Christus, oder die Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern der

[1] Daraus aber die Folgerung ziehen, es sei das große Verdienst Luthers, daß er wenigstens noch auf Jahrhunderte hinaus unter den Seinigen den Glauben an die Gottheit Christi erhalten habe, (wie ihm heute selbst Katholiken nachrühmen) geht sicher zu weit. D. H.

Mensch, und zwar ein spezieller Mensch: es ist Luther mit seinem individuellen traurigen Innern, das er auf alle anderen übertrug. Der Mittelpunkt in Luthers „System" ist dasjenige, was auch den Ausgangspunkt bildet: die unüberwindliche Begierlichkeit, welche die bleibende Erbsünde ist. Alles Übrige: Christus, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Imputation, Glaube, Liebe, Taufe, Ablaß und was man immer vorbringen mag, dreht sich nur um diesen einen Punkt. Dieser eine Punkt blieb unbeweglich, während ihm zu lieb alles Übrige, selbst Christi und des hl. Geistes Tätigkeit, kurz, Erlösung und Rechtfertigung von Luther zurechtgelegt oder geopfert wurde, aber nicht umgekehrt. Seinem Innern brachte er auch die Vernunft, den gesunden Menschenverstand zum Opfer. Mögen die protestantischen Theologen vorurteilsfrei forschen, sie werden dann dieses Resultat einer langwierigen Untersuchung anzunehmen sich gezwungen sehen, so bitter und unwürdig es ihnen auch erscheinen mag, einen solchen Mittelpunkt ihrer Theologie zu erhalten. Es mag sie einigermaßen trösten, daß ihre Theologie nicht erst heute, sondern bereits seit fast 400 Jahren diesen Mittelpunkt besitzt.

Allerdings spricht Luther von Christus in einer Weise, als wüßte man erst seit ihm etwas von Christus, als hätte Luther ihn entdeckt oder wieder ausgegraben, obwohl Christus in seiner „Theologie" bloß anfangender Erlöser ist und vielfach nur als Agitationsmittel gegen die Kirche gebraucht wird. Aber so macht es Luther in allem. Auf sittlichem Gebiete sollten nur er und die Seinen trotz ihrer Laster als gut erscheinen, und er machte nach Art der von ihm beschriebenen Häretiker[1], um dies zu erreichen, durch Hervorziehung wirklicher und erdichteter Mißbräuche und Schäden die Kirche so schwarz und so schlecht wie möglich. Auf dogmatischem oder besser gesagt dem Glaubensgebiete wollten nur er und die Seinen als die wahren gläubigen Christen gelten, und er bot nach Art der von ihm beschriebenen Häretiker[2] alles auf, um seine Irrlehren zu beschönigen, indem er

---

[1] S. I^1 13, Anm. 4, (Dictata in Psalterium, Weim. III, 445, vgl. IV, 363) und dazu I^1 327 ff., 344 ff., 348 ff., I^2 310 ff., 326 ff.

[2] Opp. exeg. lat., I, 214: „Haeretici nullo modo agnoscunt errorem, sed pertinacissime defendunt et volunt videri catholici; id, ut obtineant, folia ficus satis lata consuunt, hoc est, tentant omnia, quae ad colorandum et palliandum errorem apta sunt." Wir wissen, daß nach Luther das Gesetz, die Gebote Gottes für den Christen nichts gelten, und daß wir sie nicht erfüllen können; wir wissen, wie er gegen jene Theologen ist, welche lehrten, man könne Gott aus rein natürlichen Kräften über

der Kirche den Glauben gerade an jene Artikel absprach, in denen sich bei ihm ein Steinchen nach dem andern abbröckelte, bis, wie heute, nichts mehr übrig bleibt, als nur der Haß gegen die Kirche.

In einer Theologie, in welcher der wankelmütige Mensch, das verderbte Innere desselben, der Mittelpunkt ist, da kann nur Willkür und Veränderung herrschen. Was der hl. Athanasius von den Arianern seiner Zeit sagt, sie seien in ihren Sentenzen veränderlich wie das Chamäleon[1], das gilt vollends von Luther.[2]

B. Der rechtfertigende Glaube als guter Wahn.

Ziehen wir in Folgendem nur den Hauptpunkt von Luthers „System", den Heilsglauben, in Erwägung, und zwar zunächst aus jener Epoche, in welcher Luther in der „Fixierung" seines Lehrbegriffes bereits vorgeschritten war.

Nachdem er 1519 gegen die unverständigen Theologen gepoltert, welche keinen wahren Begriff vom Glauben besäßen, definiert er den Glauben als „die richtige und gute Meinung von Gott; jede Meinung aber treibt durch und aus sich auf die Werke. Mithin unterliegt es keinem Zweifel, daß, wer den Glauben besitzt, auch alle Werke verrichtet."[3]

Was Luther hier und sonst öfters schreibt, ist leeres Gerede. Er spricht vom Glauben ohne die Liebe. Es ist aber eine Willkür, zu be-

alles lieben. Als Agitator sprach er jedoch in ganz anderer Weise. So z. B. schreibt er im J. 1522: „Der Papst hat Gottes Gebot allesamt abgetan, und seine hinzugesetzt; denn die Papisten lehren, es sei nicht Not, Gott zu lieben aus ganzem Herzen. Damit ist abgetan das erste Gebot." Und so geht es weiter. Erl. 28, 160. Ähnlich widersprechend drückt er sich auch anderwärts aus. So machte es Luther mit Christus, so mit der Taufe, mit der Gnade usw. (s. oben S. 520 f.), obwohl oder weil eben er all das reduzierte und entwertete. Luthers „evangelische Reformation" bildet gerade hierin die Hauptetappe in der Weiterentwickelung des Unglaubens.

[1] Athanas. De decretis Nicaen. n. 1. (Migne, Patr. gr. 25, 416[b]). Ambros. (De fide ad Gratian. l. 1, c. 6, n. 46, Migne, P. lat. 16, 561[b]) vergleicht sie mit der Hydra, der immer neue Köpfe nachwachsen. Vgl. Augustin. Epist. 55, c. 6, n. 29: „animositas haereticorum semper inquieta est".

[2] Zwei harte Worte! Aber seitdem sich die Schüler Luthers über Bossuet lustig machen, der glaubte, den Protestantismus durch den Nachweis über dessen ewige Wetterwendigkeit widerlegen zu können, seitdem sie Beharrlichkeit in der Lehre als Verknöcherung ausgeben, seitdem sie als ihren größten Vorzug rühmen, daß sie an keine Formel und kein Dogma gebunden, sondern immer frei seien, „zu anderen Lehrauffassungen überzugehen", haben sie sich des Rechtes begeben, sich über diese Vorwürfe zu beschweren. D. H.

[3] Weim., II, 425: „Cum fides sit recta et bona opinio de deo, opinio autem quaelibet per se solam hominem trahat in opera, non est dubitandum, quin omnia opera faciat, qui fidem habuerit." Das wurde eine Hauptthese Luthers.

haupten, daß dem toten Glauben, ja der Meinung die Werke von selbst folgen. Ebenso unerwiesen, nur willkürlich vorausgesetzt und behauptet ist es, wenn er sagt: „Die Welt werde nur von Meinungen regiert", und daran die Folgerung knüpft: „nun soll der Christ nicht bloß vom Glauben regiert werden können?"[1] Ja wohl, der Christ kann und soll bloß vom wahren Glauben regiert werden, das leugnet niemand, es ist Lehre der Kirche. Aber wie beweist Luther, daß die Welt nur von Meinungen regiert werde? Welchen Zusammenhang hat dieser Satz mit seiner Folgerung? Und was die Hauptfrage ist: Wer hat je den Glauben als eine bloße Meinung angesehen? Der Glaube ist nicht Meinung, denn die Meinung ist immer mit der Furcht des Gegenteiles verbunden.

Der Glaube, sagt derselbe Luther zwei Jahre später, ist eine „feste, sichere Meinung",[2] „ein guter Wahn, eine tröstliche Zuversicht, Wahn und festigliches Vermuten".[3] Das sind zwei Erklärungen, die sich gegenseitig ausschließen. Ist der Glaube wesentlich Wahn, Meinung, Vermuten, wie kann man von Gewißheit, Sicherheit sprechen? Luther selbst leugnet dies ein Jahr nachher wieder, denn er stellt den Wahn der gewissen Wahrheit entgegen,[4] und im Jahre 1527 erwidert er dem Ökolampad: „Darum macht St. Augustin des Ökolampad Lehre noch nicht gewiß, sondern bewegt ihn wohl zum Wahn und Dunkel; aber sie rühmen sich der gewissen Wahrheit und nicht des Dunkels".[5] Luther setzt hier die Gewißheit dem Wahne

---

[1] Ebds.: „Mundus regitur solis opinionibus, et sola fide non possit regi christianus"?

[2] Weim. VIII, 323: „Firma opinio". Im Römerbrief, fol. 284b, läßt er opinio nicht für fides Christi gelten. — [3] Ebd. S. 356.

[4] Weim. VII, 344. S. die Stelle weiter unten.

[5] Weim. XXIII, 210, Anm., Zeile 5. Was Kawerau in der Anmerkung zu VIII, 323 („firma opinio") als Erklärung beibringt, um Luthers „heilkräftigen Glauben" als opinio, Wahn 2c. zu retten, ist ebenso unpassend als willkürlich. Luther habe beim Gebrauch des Wortes opinio nicht an die Nebenbedeutung des Unsicheren gedacht, sondern er habe den Ausdruck gewählt, weil er das persönliche, subjektive Moment, den Entschluß des Herzens hervorheben wolle! Kawerau erklärt hiemit dasselbe durch dasselbe. Das persönliche, subjektive Moment ist eben die opinio, die Meinung, der Wahn. Wenn er aber die opinio einen Entschluß des Herzens nennt, so möchte man fragen, ob er auch wisse, was opinio und was Entschluß ist. Übrigens macht Kawerau durch seine Erklärung den „heilkräftigen Glauben" Luthers zu einer fides acquisita, zu einem rein menschlichen, willkürlichen Glauben, den Luther sonst mit Recht als einen Traum (nur fälschlich als Traum der prostibula papae) verwirft, hier aber annimmt. [Die Gegenreden von Otto Scheel (Ergänz. B. II, 524 f.) wiederholen nur Kawerauas Behauptungen. D. H.]

entgegen; darum weiß er recht gut, daß das Vermuten, der Wahn, die opinio, keine Gewißheit geben. Er wirft, wenn es ihm beliebt, den Papisten vor, sie hätten nur einen Traum, einen Wahn, nicht Glauben.[1] Aber ein Widerspruch, eine contradictio in adiecto mehr oder weniger, kümmerte ihn, der jede Dialektik, jede Logik abgeworfen hatte, nicht mehr. Luther mußte wissen, daß man nicht durch opinio, durch Wahn oder Vermuten ein festigliches Anhangen an dasjenige gewinnt, was man glaubt. Und doch ist das für den Glauben notwendig. Darum ist Luther mit sich im Widerspruch, wenn er, von der Wahrheit gezwungen, in der fides einen firmus assensus erblickt.[2] Wie viel logischer denken die Scholastiker, die mit dem hl. Thomas (Hebr. 11, 1, auslegend) lehren, daß der Glaube von der Meinung, vom Zweifel und Vermuten verschieden sei, denn durch diese erhalte man nicht ein festigliches Anhangen des Verstandes an Etwas.[3]

Wie stimmt aber zur Definition, der Glaube sei eine Meinung, ein Wahn, ein Vermuten, die Sentenz desselben Luther, daß der Glaube als das herrlichste Werk nur von Gott stammen kann?[4] Ein Wahn, eine Meinung ist das herrlichste Werk Gottes? Gibt Gott einen Wahn, nur eine Meinung? Der Wahn, die Meinung gehen ihrem Begriffe nach nur von uns aus. Aber dann liegt in Luthers „Theologie" der Anfang des Heils bei uns, nicht bei Gott; Luther denkt pelagianischer als einer der von ihm bekämpften Scholastiker, was sich auch weiter unten ergeben wird.[5]

C. Luthers zeitweiliger Begriff vom Glauben und von der Autorität Gottes und der Kirche.

Mit diesem eben erörterten Begriff des Glaubens bei Luther ist es noch nicht abgetan; seit früher Zeit laufen noch andere Begriffe mit unter,

---

[1] In Gal., I, 135: „Quod habent, somnium, opinio et ratio naturalis, non fides est."

[2] In Gal., I, 191: „firmus assensus, quo Christus apprehenditur".

[3] In Hebr. 11, 1, lect. 1°: „Per hoc quod dicitur ‚argumentum' distinguitur fides ab opinione, dubitatione et suspicione, quia per ista non habetur firma adhaesio intellectus ad aliquid: per hoc autem quod dicitur ‚non apparentium', distinguitur ab habitu principiorum et scienta. Et per hoc quod dicitur ‚rerum sperandarum' distinguitur a fide communiter sumpta, quae non ordinatur ad beatitudinem." Vgl. dazu 2. 2., qu. 2, a. 1, über den assensus und die firma adhaesio beim credere.

[4] S. weiter unten.

[5] Dies erhellt auch aus den S. 625, A. 5 zitierten Worten Kaweraus.

und seine ganze Lehre vom Glauben ist ein fortgesetzter Widerspruch: wir erhalten nur Worte mit widersprechenden Begriffen.

Allerdings entwickelt Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief manchmal einen richtigen Begriff des Glaubens für sich betrachtet: das Anhängen am Worte Gottes, die gläubige Annahme desselben, nicht infolge wissenschaftlicher Einsicht, sondern wegen der unfehlbaren Autorität Gottes, der das Wort gesprochen hat.[1] Der Glaube erscheint so ganz richtig als ein Fürwahrhalten des Offenbarungsinhaltes auf die Autorität Gottes hin.[2] Wir haben bereits früher gesehen, daß man nach Luther im genannten Kommentar auch dem Worte Gottes, insofern es die Kirche durch ihre Mitglieder vorlegt, glauben müsse, ja daß er hierin sogar zu weit geht.[3] Er führt den Grund dieses Glaubens ebendaselbst im Jahre 1516 mit denkwürdigen Worten aus. Sie sind eben von Gott gesandt. Denn darauf, sagt er, kommt es an, „daß derjenige, welcher lehrt, von Gott gesandt sei, wie Johann der Täufer. Dies wird aber erkannt, wenn er entweder seine Sendung, wie die Apostel, durch Wunder und das Zeugnis vom Himmel erweist, oder wenn er durch eine auf solche Weise bestätigte Autorität gesandt ist, und in demütiger Unterwerfung unter dieselbe predigt, immer bereit, ihrem Urteile zu unterstehen, und das, was ihm aufgetragen ist, zu sprechen, nicht was ihm gefällt oder von ihm erfunden ist. Das ist das stärkste Geschütz, womit die Häretiker durchbohrt werden. Denn ohne Zeugnis Gottes oder einer von Gott bestätigten Autorität, sondern aus eigenem Antrieb, unter dem Scheine der Gottseligkeit, predigen sie . . .

[1] Kurz sagt er fol. 251: „Fides nihil aliud est quam obedientia spiritus". Daß man dem Worte glauben müsse, wiederholt er oft, besonders von fol. 225 b ab: „Fides verbi Dei"; fol. 231 b. oder „credere verbo Dei" usw. Dieses Wort ist geoffenbart: „antequam hoc verbum fidei . . . revelaretur, erant omnia in figura et umbra". Fol. 225 b. Dieses Wort hat Christus geoffenbart, es ist Christus selbst; darum fol. 230: „universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspiciatur, licet facie tenus aliud sonet in figura et umbra. Unde et dicit: finis legis Christus, quod dicit: omnia in Christum sonant". Luther wiederholt damit nur die alte Lehre der Kirche, die sie auch in der Tat befolgte (davon anderwärts). Deshalb heißt es auch bloß „credere in Christum". Fol. 227 b; 229. Luther bringt auch manchmal den Inhalt dieses Wortes, z. B. fol. 230 b: „Verbum credendum est nihil aliud, quam: Christus est mortuus et resurrexit." Fol. 231 lehrt er: „tota iustitia hominis ad salutem pendet ex Verbo per fidem, et non ex opere per scientiam". Er ist ebds. gegen jene, welche, „ubi credere debent, demonstrari sibi volunt".

[2] So auch vereinzelt später, z. B. Erl. 22, 15; Gal. II, 314.

[3] S. oben I[1] 444 f. I[2] 467 f.

Sie können nicht sagen: ‚Wir predigen, weil wir gesandt sind'. Hier, hier liegen sie, (hieran liegt alles?) und hier ist die ganze Kraft und das Heil, ohne das alles übrige falsch ist, sollten sie auch nicht daran denken, ob es falsch sei."

Das Evangelium, fährt er weiter, ehe es in die Welt kam, mußte längst vorher verheißen, nicht neu erfunden sein; es mußte angekündigt sein durch viele, auch durch die Propheten Gottes, und zwar nicht bloß mündlich, sondern auch in den hl. Schriften. „Ein solches Zeugnis von seiner Lehre und seiner Häresie muß auch der Häretiker vorzeigen. Zeige er, wo er vorher verheißen und angekündigt sei, und von wem, durch welche, endlich in welchen Schriften, damit sie so auch die Schriften als Zeugen vorbringen. Aber um all das sind sie nicht besorgt und sagen töricht: ‚Wir haben die Wahrheit, wir glauben, wir rufen (den Namen Gottes) an', gleich als wäre es genug, daß etwas aus Gott sei, weil es ihnen scheint, daß es aus Gott sei, und als sei es nicht notwendig, daß Gott ihr Wort bestätige und mitwirke durch nachfolgende Zeichen und vorhergehende Verheißungen und Propheten. So wurde die Autorität der Kirche, wie sie noch die Römische Kirche inne hat, gegründet, so daß kraft derselben diejenigen sicher predigen, die ohne andere Defekte das Evangelium predigen." [1]

---

[1] Kommentar zum Römerbrief, fol. 235°: „Ideo ante omnia oportet advertere, ut is qui docet, sit a Deo missus sicut Johannes. Quod cognoscitur, si per miracula et testimonium de coelo sese probaverit missum, ut Apostoli, vel authoritate eiusmodi coelitus confirmata ulterius missum, et sub humili subiectione eiusdem authoritatis praedicet, semper stare iudicio illius paratus, ac quae mandata ei sunt, loqui, non quae placita sunt sibi ac inventa. Hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur Haeretici. Quia sine testimonio Dei vel authoritatis a Deo confirmatae, sed proprio motu, specie pietatis erecti praedicant. Ut Jere. 23: ‚Ipsi currebant et ego non mittebam eos'. Et tamen audent dicere; nos salvabimur, quia invocamus nomen Domini. Nos invocamus, quia credimus. Nos credimus, quia audimus. Nos audimus, quia praedicamus. Sed hoc dicere non possunt. Nos praedicamus, quia missi sumus. Hic, hic iacent. (iacet?) Et hic est tota vis et salus, sine quo caetera falsa sunt, licet an falsa sint non cogitent. Ideo Apostolus, Rom 1, ne Evangelium per hominem intrasse mundum putaretur, magnifice illud commendat: immo, quod sit promissum antea diu, quam veniret, non noviter inventum; deinde non per unum, sed per multos et Prophetas Dei; non tantum in voce, sed et in scripturis etiam sanctis. Tale testimonium debet et haereticus proferre suae doctrinae et haeresis. Monstret, ubi sit ante promissum, et a quo; deinde per quos; tandem in quibus scriptis, ut sic etiam literas velut testes exhibeant. Sed horum illi nihil solliciti, stulte dicunt: Nos veritatem habemus, Nos credimus, Nos audi-

Es bedarf nicht der Bemerkung, daß Luther mit diesen Worten seinem ganzen späteren Auftreten gegen die Kirche das Verdikt gesprochen hat. Dasjenige, was er von den Häretikern sagt, stimmt völlig zu seinem nachmaligen Gebahren: er behauptete dann ebenfalls, sein Wort sei Gottes Wort. Es schien ihm so; wer hat ihn aber gesandt? Luther kennt im Jahre 1516 nur eine zweifache Sendung: entweder die unmittelbare von Gott, die aber dann erwiesen werden müsse durch Zeichen und Wunder und vorhergesagt sei in der hl. Schrift; oder die von einer Autorität, welche auf diese Weise von Gott gegründet wurde. Als letztere kennt er nur eine: die Römische Kirche. Aber gegen diese lehnte er sich auf. Die erstere, auf die er sich berief, ließ ihn im Stiche, da keine Zeichen und Wunder folgten und die hl. Schriften nicht von ihm sprachen. Womit konnte also Luther seine Sendung begründen? Alles, was er später darauf als Antwort gibt, ist nur eine petitio principii, ein circulus vitiosus; denn nach allem, was er vorbringt, besonders, daß man gewiß sein solle, man lehre und predige Gottes Wort, nicht Menschenlehre oder Teufelslehre, und daß man dazu auch das Amt habe,[1] kehrt immer die eine Frage wieder: „Wie beweisest du es? Wer hat dich gesandt? Es genügt nicht, lieber Bruder Martin, wie du selbst ausgesprochen, daß es dir so scheint, als predigtest du das Wort Gottes, magst du auch dessen gewiß sein; es ist notwendig, daß Gott dein Wort bestätige, denn bis dahin sind andere viel gewisser, daß dasselbe Teufelslehre ist.“ [2]

Doch Luther hat schon gleichzeitig seinen Ausspruch nicht befolgt, daß der Prediger, der Lehrer in demütiger Unterwerfung unter jener Autorität, von der er gesandt ist, stehen müsse, und nichts spreche, was ihm von ihr nicht aufgetragen ist, nicht das, was ihm gefällt, oder von ihm erfunden ist. Luther verlangt bereits im Kommentar zum Römerbrief

---

mus, Nos invocamus, quasi hoc satis sit, ex Deo esse, quia ipsis ita ex Deo videatur esse, et non necesse sit, Deum sermonem suum confirmare, et cooperari sequentibus signis, ac praecedentibus promissis ac prophetiis. Sic ergo authoritate (Hs. authoritas) Ecclesiae instituta, ut nunc adhuc Romana tenet Ecclesia, secure praedicant, qui sine aliis vitiis Evangelium praedicant“. Die Kirche selbst ist zudem, wie Luther ein paar Jahre früher schrieb: „captiva in autoritatem scripturae non docens nisi verbum Dei“. Weim. III, 261.

[1] W. Walther, der seine Schrift: Luthers Beruf (Halle 1890), S. 4 mit jenen Worten Luthers beginnt, hat die petitio principii nicht einmal bemerkt. Dieser Autor kommt in seiner ganzen Schrift aus dem circulus vitiosus nicht heraus.

[2] S. dazu weiter unten.

für die Rechtfertigung nichts anderes, als den Glauben allein.[1] Sein individuelles Innere ließ nicht die durch aufrichtige Reue bewirkte Abkehr von der Sünde und die liebende Hinkehr zu Gott zu.

D. „Passivität" in der Rechtfertigung. Ausschluß der vitalen Akte. Herrschaft des Unverstandes.

Während der Christ, bewegt und angeregt von der Gnade Gottes, seine Sünden bereut und sich im gläubigen Vertrauen zu Gott hinwendet und Verzeihung seiner Sünden erfleht, schließt Luther von der Rechtfertigung alle inneren und äußeren Akte vonseite des Sünders aus; denn Gott könne nicht in unseren Besitz kommen oder erreicht werden, außer nach Aufhebung alles dessen, was in uns positiv ist. Unsere Werke müßten ruhen, wir selbst uns rein passiv verhalten Gott gegenüber.[2] Muß doch der Mensch selbst bezüglich jeder nächstfolgenden Gnade sich rein passiv „ohne Verstandes- und Willensakt" verhalten (d. h. zum unvernünftigen Tier werden), was allerdings hart sei und die Seele äußerst beläftige.[3] Ihm zufolge nehmen wir nur uns passiv verhaltend auch die Gerechtigkeit auf; denn „da arbeiten wir nichts, wir geben Gott nichts, wir empfangen nur, wir leiden einen in uns Wirkenden, nämlich

---

[1] Fol. 230[b]: „Iustitia fidei stat in Verbo credito . . . Dicas constantissime ‚Christum ascendisse in coelum' et salvus eris". Ähnliche Worte und Ausdrücke kommen sehr häufig vor.

[2] Römerbrief, fol. 217[b]: „Nec potest (Deus) possideri aut attingi, nisi negatis omnibus affirmativis nostris". Ebdf. fol. 206[b]: „Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt, et efficimur pure passivi respectu Dei, tam quoad interiores quam exteriores actus."

[3] Fol. 208: „Ad primam gratiam, sicut et ad gloriam, semper nos habemus passive, sicut mulier ad conceptum, quia et nos sumus sponsa Christi. Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit, et anima impregnanda est spiritu, oportet quod neque oret neque operetur, sed solum patiatur. Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse, est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod vehementer ipsa infugit. (?) Ideo saepe nobilissimis sese privat gratiis. Primam gratiam eam voco, non quae in principio conversionis infunditur, sicut in baptismo, contritione, compunctione; sed omnem aliam sequentem et novam, quam nos gradum et augmentum gratiae dicimus. Quia gratiam (Deus) dat primo operantem, qua sinit uti et cooperari, usquedum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam esse cooperantem, quae tum in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit secunda."

Gott. Darum heißt die Gerechtigkeit des Glaubens oder die christliche Gerechtigkeit die leidende Gerechtigkeit."[1]

Das ist Luthers Lehre seit 1516 und er hat sie bewußter Weise nie aufgegeben.

Ganz natürlich! Sie ist in völliger Übereinstimmung mit seinem Innern, das unter der Botmäßigkeit einer unbesiegbaren Begierlichkeit stehend selbst unter der Gnade, d. h. unter der zugerechneten Gerechtigkeit sich auflehnte und rebellisch war, wie wir früher gesehen haben,[2] das sich eben deshalb vor und während der Rechtfertigung nicht regt, nicht regen kann und darf. Jede Regung wäre seinem „Systeme" gemäß eine Sünde.

a. Widerspruch und Unverstand in der von Luther verlangten Passivität.

Ist aber die bei Luther eine so große Rolle spielende „Passivität" von unserer Seite in seinem „System" auch nur möglich? Daß jemand sich des Vertrauens auf seine eigene Gerechtigkeit und was darum und daran hängt, begibt, genügt nicht zur Passivität gegenüber Glauben und Rechtfertigung. Luther fordert deshalb auch noch die Verleugnung aller Verstandes- und Willensakte. Luther besteht auf dieser Forderung und muß darauf bestehen, weil er den freien Willen leugnet. Damit nimmt er jedoch dem Menschen die Fähigkeit, dem Rufe seines Schöpfers und Seligmachers Folge zu leisten.[3]

---

[1] In Gal. I, 14: „Ibi nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus, et patimur alium operantem in nobis, scil. Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam iustitiam appellare passivam iustitiam." II, 199: „Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum."

[2] S. oben I[1] 490; I[2] 512.

[3] Man nannte das die potentia obedientialis. So lehrt der hl. Thomas 3. qu. 11, a. 1: „In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu, in quem reducitur per agens naturale; et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura." [Es ist hier nicht der Ort, auf diese schwierige Lehre näher einzugehen. Nur einige Worte zu ihrer Erklärung. Die Theologie versteht unter potentia obedientialis die Fähigkeit der Natur, eine höhere, die übernatürliche Seinsweise zu empfangen. Es ist klar, gemäß der richtigen Lehre vom Übernatürlichen, daß der Mensch seiner natürlichen Anlage zufolge die Übernatur nicht hervorbringen kann. Noch mehr, er kann sie nicht einmal verdienen im eigentlichen Sinne des Wortes. Er kann — wenigstens nach der herkömmlichen Ansicht — nicht einmal durch eigene positive Tätigkeit sich selber so zubereiten, daß er für sie empfänglich wird. (S. z. B. Philipp. a. SS. Trinitate, Summa philosoph. 2. 2, q. 46, Colon. Agripp.

In demselben Maße, als die Willensfreiheit zu einem bloßen Namen herabsinkt, wird somit selbst die Passivität ein leeres Wort ohne Inhalt und Begriff. Der Wille ist dann gar nicht mehr fähig, den Glauben (der nach Luther im Willen sein Subjekt hat) oder die Gerechtigkeit auch nur anzunehmen. Wie soll aber dann der Mensch glauben oder gerecht werden?

Allerdings sah Luther ein, daß der Wille die Fähigkeit besitzen müsse, die Gnade Gottes aufzunehmen; er approbiert sogar die diesbezügliche Lehre der „Sophisten", soweit er sie kannte und verstand. Der Himmel sei doch nicht für die Gänse erschaffen.[1] Aber was hilft das Luther? Trotzdem ist sein „System" nicht imstande, auch nur eine Empfänglichkeit für die Rechtfertigung von Seite des Menschen festzuhalten.

Das übrigens noch aus einem weiteren Grund. Der hl. Augustin (und die Scholastik mit ihm) erblickte den Hauptgrund, weshalb nur das vernünftige Geschöpf und nicht auch das unvernünftige für die Gnade empfänglich ist, darin, daß der Mensch das Ebenbild Gottes ist.[2] Dasselbe jedoch, dessen Besitz nach Luther eins ist mit dem Besitze der Urgerechtigkeit, ging ihm zufolge durch den Sündenfall verloren, der Mensch wurde wie der Teufel,[3] er erhielt eine teuflische Schwärze.[4] Tatsächlich sei das Geistliche (im Unterschiede vom Natürlichen) „im Menschen und im Teufel durch die Sünde völlig getötet"[5] (exstincta).

Luther mag sagen, was er will, in seinem „System" hat der Mensch auch die Empfänglichkeit zur Gnade verloren. Der Mensch hat zu göttlichen Sachen nicht bloß keine Empfänglichkeit, sondern vielmehr

---

1655, II, 661 sq. Gonet, Clypeus, Colon. Agripp. 1671. I, 148 sq.) Das bezieht sich aber nur auf die Existenz und die Hervorbringung des übernatürlichen Seins, nicht auf die Annahme und die Aneignung. Das erste steht Gott allein zu, das zweite liegt an der göttlichen Tätigkeit und der menschlichen Mitwirkung. Luther leugnet aber nicht bloß die menschliche Tätigkeit bei der Annahme, sondern selbst die Empfänglichkeit der Menschen zur Aufnahme. D. H.]

[1] De servo arbitrio (1525), Opp. var. arg. VII, 158: „Si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur. Hanc enim vim, hoc est aptitudinem, seu, ut Sophiste loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem, et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse, quis est qui nesciat? Neque enim pro anseribus, ut dicitur, coelum creavit."

[2] Cont. Jul. VI, c. 3, n. 15. Vgl. dazu Thomas, 1. Sent. dist. 3, parte 2 (in expositione textus); dist. 37 (ebenfalls expositio textus).

[3] S. I^1 492; I^2 514.

[4] Opp. exeg. lat. XIX, 95. S. die Stelle später.

[5] In Gal. I, 255.

„nichts anderes als eitel Finsternis, Irrtum, Bosheit, Verkehrtheit des Willens und des Verstandes"; denn „was immer in unserem Willen ist, ist böse; was immer in unserem Verstande ist, ist Irrtum".[1] Der ganze Mensch ist nach Luther völlig verwüstet, alles, was er tut, ist nur Sünde, eitel Sünde, selbst das gute Werk!

Dem Menschen im „Systeme" Luthers eine Empfänglichkeit, Passivität für die Gnade zuschreiben, heißt so viel, als: die Sünde ist empfänglich für die Gnade! Dies die Konsequenzen seiner Lehrsätze.

Aber kehren wir zurück zu Luthers Leugnung der Wahlfreiheit. „Wie kann", sagt er 1516, „von Freiheit die Rede sein, wo das Gesetz des Fleisches unter der Herrschaft des Teufels dich hinleitet zur Sünde und zu unerträglichen Gewissensplagen?"[2] Da stünden wir also unter einem unerbittlichen Zwang, Sünde zu tun, so daß Luther infolge dessen daselbst von nostrae vitae tragoedia spricht.

Mit dem Zwang wäre jedoch noch nicht die Empfänglichkeit aufgehoben. Allein, Luther geht noch weiter, denn nach ihm ist der Wille förmlich tot; da hat es sogar mit der Passivität für die Gnade sein Ende.

Schon im Jahre 1518 sagt Luther, der freie Wille sei nach der Sünde förmlich tot und zwar gerade so tot, wie jene Toten, welche Christus erweckt habe. Das sei die Lehre der Heiligen.[3] Wenn er mit letzterem Satz einfach trügt, so behauptet er mit dem ersteren eine krasse Sinnlosigkeit. Luther mußte wohl wissen, daß die heiligen Lehrer unter jenen Toten, die Christus erweckt hat, nicht mit ihm die ertötete Willensfreiheit, sondern die geistlich Toten, die Sünder, verstanden haben,

---

[1] Ibid. (s. oben S. 514, Anm. 3) „ ... Quidquid est in voluntate nostra, est malum; quidquid est in intellectu nostro, est error."

[2] Weim. I, 93. Im Jahre 1525: „Wir sind Gefangene des Teufels als unseres Fürsten und Gottes, daß wir tun müssen, was er will und uns eingibt." Erl. 24, 311. Später: „Accendit autem Satan voluntatem contra Deum, et tamquam equo sua natura indomito subiicit calcaria. Haec tot ac tam multiplicia mala, ex peccato per Satanam enata, isti non vident, qui liberum arbitrium defendunt." Opp. exeg. lat. XXIV, 464.

[3] Weim. I, 359 f.: „Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo ... Liberum arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti." Diese These gehört zu Luthers Fundamentalartikeln. Er schreibt 1531: „Unsere Lehre, daß der freie Wille tot und nichts sei, stehet gewaltiglich in der Schrift gegründet. Ich rede vom freien Willen gegenüber Gott und in der Seelen Sachen. Denn was sollt ich viel disputieren von dem freien Willen, der über Kühe und Pferde, über Geld und Gut regiert"? Erl. 25, 73. Vgl. auch 44, 180, 183.

deren Seele durch die Todsünde dem geistlichen Tode anheimfällt, da sie getrennt wird von Gott, ihrem wahren Leben,[1] und den ewigen Tod verdient.

Aber geht deshalb die Wahlfreiheit verloren? Das gliche einer förmlichen Auflösung des Seins; denn das Wahlvermögen gehört zum natürlichen Wesen des Willens, ja ist wesentlich dieser selbst.[2] Doch nur ein materielles Wesen, nur ein compositum wie der Mensch, kann sich auflösen, wobei der geistige Teil übrig bleibt. Der freie Wille könnte nur als ein materielles Vermögen, nicht als ein geistiges tot werden. Luther hat wieder nur mit Worten, nicht mit Begriffen gerechnet, und „Sklave der Sünde sein" mit „tot sein", den natürlichen Tod mit dem Tod für das Übernatürliche verwechselt.

Mit dieser Lehre erscheint aber neuerdings die Empfänglichkeit für Gottes Einwirkung und seine Gnade aufgehoben. Wer wird behaupten, ein Kadaver sei empfänglich? Wer wird sagen, daß der Wille, der „gegenüber Gott und der Seelen Sachen" tot ist, empfänglich sei für die Einwirkung Gottes oder für die Aufnahme von etwas Höherem? Die Gerechtigkeit Christi, die Gnade wird eben deshalb im „Systeme" Luthers eigentlich nicht aufgenommen, was der Empfänglichkeit entsprechen würde, sondern sie deckt nur zu.

Dieses Resultat ergibt sich ebenfalls aus dem andern, der Zeit nach etwas späteren, obwohl frühen Gedankenkreis Luthers, in welchem die Freiheit ausschließlich Gott zukommt. „Der freie Wille ist ein göttlicher Name, und ihn dem Menschen beilegen, heißt ebensoviel, als ihm die Gottheit beilegen," schreibt er 1525.[3] Aber dann ist der Mensch absolut unfähig, im Heilswerk zu etwas zuzustimmen oder nicht zuzustimmen; denn das wären Äußerungen der Freiheit, die ihm soeben abgestritten wurden. Der Wille ist mithin im Heilswerk für nichts empfänglich, alles kann und muß nur Gott wirken; er muß statt unser das Gesetz erfüllen, nur er kann im Heilswerk tätig sein, so daß selbst das cooperari, mitwirken, von unserer Seite völlig illusorisch wird.

---

[1] S. oben I[1] 424; I[2] 413.

[2] So sagt z. B. Matthäus von Aquasparta, der den hl. Augustin wie kaum einer innehatte: „liberum arbitrium est essentialiter ipsa voluntas . . . ista enim est universalis motrix in anima, movens se et omnes alias vires." Quaestiones disputatae selectae, t. 1. Quaracchi 1903, p. 210.

[3] De servo arbitr., Opp. var. arg. VII, 158 f.: „. . . liberum arbitrium esse plane divinum nomen . . . Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse maius possit."

Allerdings sagt Luther, daß Gott nicht ohne uns wirke und daß wir mit ihm mitwirken müssen usw.[1] Aber wie versteht er dies? In jenem völlig mechanischen Sinn, wie Staupitz es auffaßte[2]: ich muß zugegen sein. Es ist ein durchaus lutherischer Gedanke: „Wer des Menschen freien Willen verteidigen will, daß er etwas in geistlichen Dingen vermöge und mitwirken könne, auch nur im Geringsten, der hat Christum verleugnet. Dabei bleibe ich und weiß, daß es die gewisse Wahrheit ist.“[3]

Ganz natürlich! Luther betrachtete den menschlichen Willen und überhaupt den Menschen in geistlichen und göttlichen Dingen als einen Klotz und Stein; da kann von keinem Aufnehmen der Gnade, von keinem Einwilligen in die Regungen der Gnade mehr eine Rede sein und folgerichtig noch viel weniger von einem Mitwirken mit der Gnade, wofür die ganze Scholastik eintritt.[4] Was mithin nach Luther anscheinend vom Menschen hinsichtlich des Seelenheils gewirkt wird, das ist von Anfang bis zum Ende lediglich und ausschließlich göttliche Wirkung; eine Tätigkeit von Seite des Menschen in der Richtung auf das Heil hin, sogar das Annehmen des Heils ist unmöglich.[5]

---

[1] Ibid., p. 318.

[2] S. oben I[1] 558; I[2] 580. S. dazu I[1] 562; I[2] 584.

[3] Tischr. II, 53 f.

[4] Alexander von Hales, 3 p., qu. 61, m. 3, a. 2 ad 2: „Liberum arbitrium secundum duplicem rationem comparatur ad gratiam: scil. in ratione recipientis, et in ratione operantis; et tamen utrumque est voluntatis seu liberi arbitrii, scil. recipere gratiam et cum gratia operari“; er erklärt dann die actio gratiae und den consensus des Willens und die cooperatio. Hierin wichen die Scholastiker nicht von einander ab. S. auch oben I[1] 489; I[2] 511.

[5] De servo arbit., l. c., p. 317: „Homo, antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum; deinde renovatus nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus s. in nobis, nos sine nobis recreans et conservans creatos. . . . Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur.“ Aber wie? „Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? Imo quid ei relinquitur nisi nihil? Et vere nihil.“ Wir wären also im Heilswerke reine Blasröhrchen, völlig tote Werkzeuge in der Hand Gottes, die selbst gar nichts tun können, kaum eine Eigentümlichkeit besitzen. Das ist die gänzlich schrift- und vernunftwidrige Lehre Luthers.

b. Glauben ist im „System" Luthers eine Unmöglichkeit.

Ein Widerspruch führt einen anderen mit im Gefolge. Wenn der freie Wille unmöglich und ein Widerspruch gegen die Wahrheit, also tot ist, dann ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß ich je glaube. Ist auch der Glaube ein Geschenk Gottes, so muß doch ich glauben: ich muß den Glauben annehmen. Die Tatsache, daß ich glaube, setzt die freie Tat meines Willens, einen Zustimmungsakt voraus. „Glauben oder nicht glauben hängt vom freien Willen ab," schreibt der hl. Augustin.[1] Du kannst unfreiwillig in die Kirche gehen und das Sakrament empfangen, aber „glauben kannst du nur freiwillig", „der Glaube, mit dem wir Gott oder in Gott glauben, liegt in unserer Macht".[2] Damit nun aber der Wille den Verstand dazu neige, daß er dem gehörten Worte zustimme, wird er allerdings von Gottes Gnade bewegt; aber er kann nur deshalb von Gott berührt und bewegt werden, weil er die Fähigkeit, die potentia passiva, für Gottes Einwirkung besitzt und somit die Möglichkeit, ihr Folge zu leisten. Das Folgeleisten ist in unserem Falle eben der Akt der Zustimmung; er ist ein Freiheitsakt, denn der Wille kann auch nicht zustimmen.[3] Das alles ist im Lutherschen System ausgeschlossen.

Ist aber dem also, wie soll es dann möglich sein, daß Glauben je ein wahrhaft menschlicher Akt werde?

Luther spricht offen aus, daß der Glaube in uns von Gott allein gewirkt werde: „Der Glaube ist das allerhöchste der Werke Gottes. Während er alle übrigen mit und durch uns wirkt, wirkt er dieses einzige Werk, das des Glaubens, in uns und ohne uns."[4] Ähnlich äußert er sich auch sonst noch öfters.

---

[1] De praedest. Sanct., c. 5, n. 10: „Credere vel non credere in libero arbitrio est voluntatis humanae." S. Thomas, 2. 2., qu. 10, a. 8.

[2] Tr. 26 in Joann. Evang., n. 2: „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens." Ja selbst in der von Luther so hochgeschätzten Schrift De spiritu et lit., c. 32, n. 55, schreibt er: „Fides qua credimus Deo vel credimus in Deum, in nostra potestate est, quoniam, cum vult quisque, credit, et cum credit, volens credit." S. dazu oben I[1] 480; I[2] 511.

[3] Thomas 1. 2., qu. 21, a. 4, ad 2: „Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum."

[4] De capt. Babyl. (1520): „Fides opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum . . Est opus Dei, non hominis, sicut dicit Paulus; caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur." Weim. VI, 530.

Spricht Luther mit dem letzten Absatz einen originellen Gedanken aus? Es könnte so scheinen; denn weder er, noch irgend ein protestantischer Theologe bringen, so weit ich sehe, für ihn einen Beleg aus früherer Zeit. Trotzdem liegt demselben die mißverstandene scholastische Definition der Tugend zu grunde; nach den Scholastikern unterscheidet gerade die Partikel: „die Tugend werde von Gott in uns ohne uns gewirkt", die eingegossene Tugend von der erworbenen natürlichen.[1]

Die Scholastiker aller Schattierungen gebrauchen diese Definition mit der genannten Partikel von jeder der drei theologischen Tugenden,[2] mithin auch von der des Glaubens. Luther sagt demnach mit jenem Absatz gar nichts neues. Neu ist bloß, daß er denselben nur vom Glauben gelten läßt; neu ist der Sinn, den er ihm unterlegen muß.

Nach den Scholastikern wird die [übernatürliche] Tugend uns zwar von Gott eingegossen, ohne daß wir handeln,[3] aber sie kann uns nur dadurch eigen werden, daß wir zustimmen.[4] Sie ist ferner wirklich etwas, nämlich eine Qualität, ein Habitus, der von einem der Vermögen der Seele aufgenommen wird und demselben inhäriert, damit es dann entsprechend wirken könne.

Ist jedoch ein Zustimmungs- und Freiheitsakt, eine freie Unterwerfung unseres Verstandes unter die ewige Wahrheit, in Luthers „System" möglich? Nein! Ist aber dem wirklich so, dann ist in demselben glauben unsererseits eine Unmöglichkeit.

[1] Schon Lombardus sagt 2. Sent., dist. 27: „Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute iustitiae Augustinus docet super illum locum Psalmi (118, 121): ‚Feci iudicium et iustitiam', ita dicens: ‚Iustitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus . . . quam non facit homo, sed opus eius intelligi voluit'." Die alten Scholastiker gaben infolge davon folgende Definition der Tugend: „Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur." Der hl. Thomas, 1. 2., qu. 55, a. 4, arg. 1, nennt diese Definition schon zu seiner Zeit gewöhnlich („quae solet assignari"). Wenn von einzelnen, wie von Lombardus, „sine nobis" ausgelassen wird, dann erscheint statt Deus: „solus Deus." S. nächste Anmerkung.

[2] Bis Luther hin wurde diese Definition der virtus von den Scholastikern angenommen. Ich erwähne hier nur Vorlion (in 2. Sent., dist. 27). Viel zitiert in 3. Sent., dist. 33, qu. un., aus den Sentenzen: quam solus Deus in nobis operatur, und er setzt hinzu: quod tantum de infusa est verum.

[3] D. h. ursächlich handeln.

[4] So sagt der hl. Thomas l. c., ad 6: „virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur: ‚quam Deus in nobis sine nobis operatur'. Quae vero per nos

Wer nämlich annimmt, der Glaube sei gegen die Natur, gegen die Vernunft, Glaube und Vernunft seien also Gegensätze, der verzichtet von vornherein auf die Zustimmung zum Glaubensinhalt und den Glaubensakt. Es wäre eine Zersetzung, nicht bloß eine Entehrung der Vernunft, sollte und müßte sie etwas annehmen, was gegen sie, mit ihr im Widerspruch, kurz unvernünftig ist. Sie könnte eben deßhalb auch das Geschenk des Glaubens gar nicht aufnehmen, es fehlte ihr die potentia obedientialis, die Empfänglichkeit hiefür.

Andererseits wäre es eine Unmöglichkeit für Gott, würde er von der Vernunft einen Zustimmungsakt zu etwas Widervernünftigem verlangen. Er kann nicht etwas Wider- und Unvernünftiges als Geschenk mitteilen, ein solches Geschenk wäre ärger als ein Danaergeschenk: Gott zerstörte mit demselben nicht bloß sein Werk, sein Geschöpf, nämlich die Vernunft, sondern er verleugnete sich selbst als die ewige Wahrheit.

Lehrt also jemand, der Glaube sei gegen die Vernunft, Glaube und Vernunft könnten nicht übereinstimmen, so wäre alles, was er über den Glauben schriebe, de subiecto non supponente; es wären Worte, denen er ganz widersprechende Begriffe zu grunde legte.

Nun, wie sieht es dann mit Luther aus? Wohl hat selten ein Mensch so oft vom Glauben gesprochen, als er; aber keiner hat auch sein Gerede so zunichte gemacht, als Luther das seine über den Glauben. Er sagt im Jahre 1536: „Die Vernunft ist dem Glauben entgegen. Nur Gottes Sache allein ist es, den Glauben zu geben gegen die Natur, gegen die Vernunft, überhaupt ‚glauben' mitzuteilen".[1] Und höchstens ein Jahr später äußert er sich, wie wir bereits wissen: „Es ist unmöglich, daß Glaube und Vernunft sollten mit einander übereinstimmen".[2] „Die Sorbonne, die Mutter der Irrtümer", erörtert er im Jahre 1539, „hat äußerst schlecht definiert, dasselbe sei wahr in der Philosophie und Theologie; sie verdammte deshalb gottlos diejenigen, welche das Gegenteil behaupteten".[3] „Denn, wenn es auch seine Richtig-

aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus, ipse enim operatur in omni voluntate et natura." S. dazu oben I[1] 487; I[2] 509., und die betreffende Lehre des hl. Augustin, I[1] 488; I[2] 510.

[1] Disputationen Martin Luthers, ed. Drews S. 42: „ratio adversatur fidem. Solius Dei est, dare fidem contra naturam, contra rationem et credere."

[2] Erl. 44, 158. S. Schluß des vorigen Paragraphen, I[1] 587; I[2] 609, wo diese Lehre im Zusammenhange mit Occam erörtert wurde.

[3] Disputationen, S. 487, die 4. und 5. These: „Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia; impieque damnavit eos, qui contrarium disputaverunt" Weiter ausgeführt ebds., S. 491 ff. Nicht die Sor-

keit hat mit dem Satze: ‚alles Wahre müßte mit dem Wahren übereinstimmen‘,[1] so gilt dies doch nicht für die verschiedenen Wissenszweige. So z. B. ist in der Theologie wahr, ‚das Wort sei Fleisch geworden‘; in der Philosophie ist es schlechthin unmöglich und absurd. Ebenso ist die Aussage: ‚Gott ist Mensch‘ nicht minder, ja noch mehr widersprechend, als wenn du sagtest: ‚der Mensch ist ein Esel‘“.[2] „Das ist in der Philosophie wahr, in der Theologie dagegen ist es falsch,“ so lautet ein vorausgesetztes Prinzip Luthers.[3]

Glaube und Vernunft sind also nach Luther zwei unvereinbare Gegensätze. Die Vernunft hat Gott nur gegeben, „daß sie herrschen solle auf Erden, d. i., daß sie Macht hat, Gesetz und Ordnung zu machen von allem, so dieses zeitliche Leben angeht mit Essen, Trinken und Kleidern; item äußerliche Zucht halten und ehrlich leben“.[4] Aber in geistlichen und göttlichen Dingen ist sie nicht bloß blind und Finsternis,[5] sondern geradezu „des Teufels H..., und sie kann nichts als lästern und schänden alles, was Gott redet und tut“.[6] „Sie ist die höchste H..., die der Teufel hat“, „sie ist von Art und Natur eine schädliche H...“, „eine schäbichte, aussätzige H...“.[7] Darum „muß man die Vernunft daheim lassen, denn sie ist eine Erzfeindin des Glaubens ... Es ist kein Ding, das dem Glauben mehr entgegen ist, als Gesetz und Vernunft ... Man muß sie überwinden, soll man selig werden“.[8] Aber wie? Man muß sie ausziehen; „wirf ihr einen Dreck

bonne, sondern Leo X. definierte am 19. Dezember 1513 gegen Pomponatius im 5. Laterankonzil: „Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus“, und er verbot anders zu lehren, er verdammte jene, welche dagegen sich äußerten. S. Labbei-Coleti Concil., XIX, 842.

[1] S. diesen Aristotelischen Satz oben I[1] 498; I[2] 520.

[2] Disputationen, a. a. O., Thesen 1—3: „Etsi tenendum est, quod dicitur: Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus. In theologia verum est, verbum esse carnem factum; in philosophia simpliciter impossibile et absurdum. Nec minus, imo magis disparata est praedicatio: Deus est homo, quam si dicas: Homo est asinus.“ Gilt ihm doch schon der Satz, daß der nach dem Ebenbild Gottes erschaffene Mensch seinem animalen Leben nach sich nicht vom Tiere unterscheide, als widersprechende Aussage, als contradictio in adiecto. Opp. exeg. lat., I, 109.

[3] Ebds., S. 596, zum J. 1540.

[4] Erl. 49, 229. S. dazu Anfang der nächsten Unterabteilung, S. 642.

[5] Ebds. 45, 336; 47, 128 ff.; 51, 400 f.

[6] Ebds. 29, 241.

[7] Ebds. 16, 142. 144.

[8] Tischr., II, 135.

ins Angesicht, auf daß sie häßlich werde . . . Sie ist und soll in der Taufe ersäuft sein . . . So dich H. . . rei ansicht, so schlage sie tot, und tue solches weit mehr in der geistlichen H. . . rei", d. h. gegenüber der Vernunft. Luther schickt sie (damit er sich nicht verleugne) „auf das heimliche Gemach".[1] Daran, daß wir hienieden nur unvollkommenen Glauben haben, liegt die Schuld nur daran, „daß nicht die ganze Vernunft in diesem Leben getötet wird".[2]

Wäre also die Vernunft ganz getötet, so besäßen wir einen vollkommenen Glauben! Deshalb Luthers Mahnung: „Du mußt die Vernunft fahren lassen, von ihr nichts wissen, und sie ganz töten, sonst wird man nicht ins Himmelreich kommen". „Die Vernunft ist stracks wider den Glauben; darum muß man sie fahren lassen, sie muß in den Gläubigen getötet und begraben werden . . . Wie in den Kindern alle Vernunft und aller Verstand noch gar verschorren ist, also soll in allen Christgläubigen die Vernunft auch getötet werden, sonst hat der Glaube keine Statt bei ihnen, denn die Vernunft ficht wider den Glauben".[3]

Diese wahnsinnige Forderung, die Vernunft müsse in Glaubenssachen ertötet werden, war die richtige Folgerung aus dem Satze, daß Glaube und Vernunft miteinander im Widerspruche seien. Wozu dann noch die Vernunft, wenn es sich um den Glauben handelt? Nur in der christlichen, d. i. katholischen Lehre, nach welcher Glaube und Glaubensinhalt zwar über der Vernunft, aber nicht gegen sie ist, bewahrt die Vernunft den ihr gebührenden Platz. Wie bereits oben bemerkt wurde, kann Gott nicht verlangen, daß etwas Widervernünftiges geglaubt werde; aber zu dem, was über der Natur ist, ist die Vernunft von Natur aus wie zu ihrer Ergänzung hingeordnet, sie kann es deshalb suchen, demselben beistimmen und es glauben, obgleich nicht aus eigener Kraft, sondern mit dem Beistande und der Gnade Gottes.[4] Eben weil der Glaubensinhalt nicht gegen die Vernunft, sondern bloß

---

[1] Erl. 16, 145. 148. — [2] In Gal., I, 331. — [3] Erl. 44, 156 f.

[4] So sagt Matthaus von Aquasparta, um nur einen Scholastiker zu nennen: „credere contra rationem est vituperabile . . . Aliquid est supra rationem, ad quod ratio non potest pertingere nec ad illud ordinatur, et illud praecipitur non quaeri. Aliud est, quod est supra rationem, quia ratio in illud virtute sua non potest, tamen naturaliter ordinatur ad illud tamquam ad suum complementum: et illud praecipitur appetere, quaerere et credere, non propria virtute, quia supra, sed cum auxilio et gratia Dei, et illud est humilis confidentiae" (Quaestiones disputatae, p. 73, ad 6 et 9.).

über derselben ist, da ja derselbe Gott, welcher die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, der menschlichen Seele das Licht der Vernunft gegeben hat, kann sie alle Einwände, welche gegen denselben aus der Vernunft beigebracht werden, lösen oder zurückweisen, und ihn selbst verteidigen.[1]

All das ist im „Systeme" Luthers unmöglich. Ihm ist über und gegen die Vernunft dasselbe.[2] Die Vernunft hebt sich aber selbst auf, wenn sie dem Unvernünftigen zustimmt. Aber auch Gott hebt sich auf, wenn er vom Vernünftigen die Zustimmung zum Unvernünftigen verlangt. Wenn jedoch die Vernunft dem Glaubensinhalte, weil mit ihr im Widerspruche, nicht zustimmen kann, ja wenn sie auf dem Glaubensgebiete geradezu getötet werden muß, wer stimmt dann dem Worte oder dem Glaubensinhalte zu? Der Wille? Aber nach Luther ist der Wille ebenfalls tot. Somit ist glauben im „Systeme" Luthers ein Unding, eine Unmöglichkeit.

Zwar sagt Luther öfters, daß Gott den Glauben auch contra-reluctanti gebe[3] und die Vernunft bezwinge; allein das steht im Widerspruch mit seiner Grundauffassung. Nach dieser ist nur eine Folgerung möglich: Gleichwie im „Systeme" Luther's Gott durch das Gebot der Erfüllung des Gesetzes etwas Unmögliches infolge der Unfreiheit des Willens verlangt, so daß Christus das Gesetz statt unser erfüllen mußte: ebenso fordert Gott von uns mit dem Geheiß des Glaubens, weil der Glaube mit unserer Vernunft im Widerspruche ist, etwas Unmögliches; Gott muß also für uns in uns glauben. Letzteres ist gewiß kein größerer Unsinn als ersteres; aber der beiderseitige Unverstand ergibt sich aus Luthers Prämissen.

Wann werden einmal die protestantischen Theologen dies einsehen? Luther sagt von den Schwarmgeistern, die aus seinem Anhange hervor-

---

[1] Dies bestätigt der hl. Bonaventura mit den Worten: „Non est peioris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis (veritas), quae potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi: ergo pari ratione et veritas fidei nostrae." Prooemium in Sent., qu. 2, sed contra 3.

[2] Erl. 1, 244: „ist ein Zeichen . . ., daß Gottes Wort über und wider alle Vernunft sei." [Leider hat Luther in dieser Verdrehung mehr Nachahmer gefunden als gut ist. Noch heute kämpft der Unglaube mit diesem Sophisma der mutatio elenchi gegen die Lehre von der Trinität, vom Übernatürlichen, vom Wunder u. s. f. Als ob das Leben, das Wesen des Lichtes, der Elektrizität gegen die Vernunft wäre, weil es sich unserem Verständnis und unserer Erklärung entzieht? D. H.]

[3] Disputationen, S. 43.

gegangen sind: „wenn sie einer in einem Mörser hätte und mit dem Stempel zerschlüge, so wiche doch die Torheit nicht von ihnen“.[1] Soll das auch von den protestantischen Theologen gelten? Es ist wenigstens staunenswert, daß sie ganze Bücher über Luthers Lehre vom rechtfertigenden Glauben, von der Triebkraft des Glaubens usw. schreiben, ohne daß sie auch nur an die allererste Frage dächten und sie beantworteten: ist denn überhaupt glauben unsererseits nach Luthers Voraussetzungen möglich? Allerdings dient zur Entschuldigung der protestantischen Theologen, daß deren Vater die Theologie, von der er die Vernunft verbannt hat, vom Reiche der Wissenschaft ausgeschlossen hat: die protestantische Theologie, die, um echt lutherisch zu bleiben, auf die Einwände der Vernunft nichts geben darf, kann eben deswegen nur ein Tummelplatz sein, auf dem sich unerwiesene Behauptungen, Phrasen und kühne Hypothesen gegenseitig ablösen.[2]

c. Fortsetzung. Der Glaube allein sei die formale Gerechtigkeit.

Wie sich aus den weiter oben erörterten Prämissen ergibt, findet der von Gott in uns und ohne uns gewirkte Glaube kein Subjekt, was immer Luther in seiner Inkonsequenz dagegen aufbringen mag. Es bleibt sich gleich, mag er den Verstand, oder, wie er es tatsächlich tut, den *Willen als Subjekt* annehmen.[3] Denn in seinem „System“ sind diese zwei Vermögen bezüglich des *Heilswerkes* zwei Kadaver. „Gott will, daß wir uns des Lichtes der Vernunft und des freien Willens hinsichtlich der *weltlichen* Dinge bedienen und um unseren *äußeren* Anstand

[1] Erl. 16, 145.

[2] Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl., II, 51, hat nicht einmal den wesentlichen Unterschied zwischen „*wider*vernünftig“ und „*über*vernünftig“ verstanden, wenn er den „Gegenstand der (Luther'schen) Theologie das *Übervernünftige*“ sein läßt. Daß Luther, wie in anderen Punkten, so auch in diesem, zu Zeiten ins Katholische, d. h. in christliche Gedanken zurückfällt, verschlägt nichts und nimmt die Grundauffassung Luthers nicht weg. Thieme ist in seiner Schrift: Die sittliche Triebkraft des Glaubens, nicht methodischer oder wissenschaftlicher, und es hilft ihm über diesen Vorwurf auch das günstige Urteil Seebergs nicht hinweg.

[3] Ganz im Sinn jener Modernen, die, um den christlichen Glauben zu retten, einen Herzensglauben, einen Gefühlsglauben annehmen (foi), indeß sie den Verstandesglauben (croyance) als eine intellektuelle Annahme einer geschichtlichen Tatsache oder einer mitgeteilten Lehre und somit als ausschließlich natürliche und menschliche Tätigkeit dem Belieben des Menschen anheimstellen. Der Grund für diese sinnreiche Entdeckung war die *Gewissensnot*, die einen Ausweg zu suchen zwang, vermöge dessen man sich damit tröstete, man könne durch die foi vor Gott gerechtfertigt dastehen, auch wenn man sich von ihm durch die incroyance losgesagt hat. D. H.

zu bewahren. Vernunft und Wille dienen nur dazu."[1] Was geschieht also mit dem Glauben, den er zwar ens positivum nennt,[2] der tatsächlich aber bei ihm ein unbekanntes X ist, dem er alle möglichen und unmöglichen Prädikate beilegt, nur nicht Triebkraft zur Tätigkeit, nicht einmal die Empfänglichkeit? Wo findet der Lutherſche Glaube ſein Subjekt im Menſchen? Wer glaubt und was wirkt der Glaube?

Ein Ausweg wäre, daß der Glaube glaubt, und Luther ſchreibt wirklich in einem ſeiner Hauptwerke: „Der Glaube im Herzen, welcher ein göttliches Geſchenk iſt, glaubt formal an Chriſtus."[3] Alſo in dieſer neuen Philoſophie und Theologie wäre das Unperſönliche, das Abſtraktum, tätig an Stelle der beiden Kadaver Verſtand und Willen! Da wird aber dann der Glaube gerechtfertigt, nicht der Sünder. Wie kommt zudem der Glaube auf einmal ins Herz? Bezeichnet Luther damit den Willen?[4] Wahrſcheinlich meint er das. Allein der Wille iſt tot in ſeinem „Syſtem", er kann das Höhere in ſich weder aufnehmen, noch demſelben zuſtimmen, noch mit demſelben wirken. Er kann zudem auch nicht den Verſtand, oder, wenn man will, die Vernunft zur Annahme und zum Ergreifen desjenigen bewegen, was gegen ſie iſt.

Es gibt aber noch einen anderen Ausweg. Ich habe bereits erwähnt, daß aus demſelben Grunde, aus welchem nach ihm Chriſtus für uns das Geſetz erfüllen mußte, Gott auch in uns glauben müſſe. Der Satz, Gott wirke den Glauben in uns und ohne uns, hätte alſo den Sinn: Gott ſelbſt glaubt in uns. Der Glaube hängt auf dieſe

---

[1] Opp. exeg. lat. XVIII, 80. Ja, Luther ſchreibt p. 81 geradezu: „abolenda omnia, quae per rationem et voluntatem hominis possunt perfici, quod ad salutem et vitam aeternam nihil valeant."

[2] Disputationen, S. 42.

[3] In Gal., I, 334: „Fides in corde, quae est donum divinitus datum, formaliter credit in Christum." Ähnliche Behauptungen kehren bei ihm oft wieder.

[4] Luther macht in der Regel den Willen zu einer Art Subjekt des Glaubens; er muß es, wenn Glaube gleich Vertrauen iſt. In Gal., II, 314: „Quando igitur fide in verbum Dei edoctus apprehendo Christum, et tota fiducia cordis — quod tamen sine voluntate fieri non potest — credo in eum, hac notitia justus sum". Und Opp. exeg. lat., XIX, 199, ſchreibt er: „Fidei natura (ad hunc modum) discenda est, quod sit voluntas, seu notitia, seu exspectatio pendens in verbo Dei." In den Tiſchr., II, 179, ſagt er: „Des Glaubens Materia iſt unſer Wille; die Forma iſt, daß man das Wort Chriſti ergreift von Gott eingegeben; die endliche Urſache (causa finalis) aber und die Frucht iſt, daß er das Herz reinigt, macht uns zu Gottes Kindern, und bringt mit ſich Vergebung der Sünde." Die heilloſe Verwirrung in ſeinem Denken zeigt ſich, wenn er die Natur des Glaubens in einem Atemzug als voluntas, notitia, exspectatio bezeichnet!

Weiſe nicht in der Luft, und er bedarf trotzdem keines aufnehmenden Vermögens, keiner Zuſtimmung unſererſeits. Aber allerdings iſt damit unſere Rechtfertigung ebenſo ausgeſchloſſen, wie wenn der Glaube glaubt. Denn unſere Rechtfertigung iſt an unſeren Glauben gebunden; aber unſer Glaube iſt im „Syſtem" Luthers ein Unding, was er immer auch ſagen mag.

Trotzdem iſt durch die Annahme, daß Gott in uns glaubt, Luthers Satz, daß im Heilswerk nur Gott tätig iſt, am beſten bewahrt. Wenn ferner Gott in uns glaubt, ſteht der Glaube auch viel näher der Gerechtigkeit Chriſti, und es wäre kein Wunder, würde Luther den Glauben mit der Gerechtigkeit förmlich identifizieren. Das tut er auch wirklich und zwar ſchon ſehr frühe;[1] er weicht davon nicht ab, wenn er in ſeinem ſpäteren Hauptwerke ſchreibt: „Die chriſtliche Gerechtigkeit iſt das Vertrauen auf den Sohn Gottes, welches Vertrauen zur Gerechtigkeit angerechnet wird wegen Chriſtus",[2] und zwar, wie wir aus dem Kommentar zum Römerbrief wiſſen, in dem Sinne, daß das Vertrauen, der Glaube als Gerechtigkeit angeſehen wird.[3]" Luther faßt hier das Pauliniſche Wort (Röm. 4, 3) ſo auf, als werde der Glaube zur Gerechtigkeit, während der Apoſtel nur ſagen will, der Glaube werde von Gott in der Weiſe angenommen, daß Gott die Gerechtigkeit mitteilt. Um dieſelbe Zeit gibt Luther folgende Definition der chriſtlichen Gerechtigkeit: „Chriſtus erkennen", „Erkenntnis Gottes".[4] Unter dieſer Erkenntnis verſteht er keine andere, als jene, die wir durch den Glauben haben.

---

[1] Römerbrief, fol. 116: „Justificatio illa Dei passiva, qua (Deus) a nobis iustificatur, est ipsa iustificatio nostri active a Deo, quia illam fidem, quae suos sermones iustificat, reputat iustitiam." Ähnlich wird die incredulitas als iniustitia angeſehen. Wenn der hl. Auguſtin Enarrat. in Ps. 32, Enarr. 2, n. 4 ebenfalls ſchreibt: „Fides tua, iustitia tua", ſo ergibt ſich aus dem Zuſammenhange, daß er darunter nichts anderes verſteht, als „ex fide vivere": Deine Gerechtigkeit iſt das Leben aus dem Glauben. Dies ſagt er auch Enarr. in Ps. 93, n. 29: „Non est alia iustitia hominis in hac vita nisi ex fide vivere"; aber ex fide vivere iſt nicht möglich ohne die Liebe.

[2] Im J. 1517: „Fides est iustitia, boni mores sunt opera." Weim., I, 118. In Gal., I, 334: „Justitia christiana est fiducia in Filium Dei . . . quae fiducia imputatur ad justitiam propter Christum". Wegen fiducia ſiehe Abſatz F.

[3] S. die vorletzte Anmerkung.

[4] In Isaiam, Opp. exeg. XXIII, 154: „Est brevis iustitia Christianae definitio, quae nihil est quam cognoscere Christum"; p. 156: Est autem mirabilis iustitiae definitio, quod sit notitia Dei, ut cor tantum nitatur in notitia Christi crucifixi."

Darum sagt er schließlich, unsere Gerechtigkeit sei „glauben in Christus", wie wir sagen an Christus.[1]

Aber meint er das wirklich von der formalen Gerechtigkeit? Gewiß! Schon frühzeitig erklärt er, der Glaube sei die rechtfertigende Gnade,[2] und später spricht er es offen aus: der Glaube sei die formale Gerechtigkeit, wegen welcher wir gerechtfertigt werden.[3] Also der Glaube, der gegen die Vernunft ist, wird auf einmal unsere formale Gerechtigkeit, die Rechtfertigung selber! Wie dies zugeht, wie es möglich ist, erfahren wir natürlich nicht.[4]

Luther kommt von einem Widerspruch in den andern, ohne daß weder er es merkt, noch die heutigen protestantischen Theologen. Er und sie rechnen bloß mit Worten, nicht mit Begriffen. Sehen wir nur, wie Luther sich in seinem circulus vitiosus verirrt. Was versteht er denn unter formaler Gerechtigkeit? Etwas Ähnliches wie die Scholastiker? Er meint es. Er schreibt in demselben Buche, in dem die eben zitierte Stelle vorkommt, also im Jahre 1535: „Auch wir machen und nehmen an eine Qualität und eine formale Gerechtigkeit im Herzen, nicht die Liebe, wie die Sophisten (Scholastiker), sondern den Glauben, so aber, daß das Herz nichts anderes betrachte und ergreife als Christus den Erlöser."[5] Also der Glaube wäre nun auf einmal eine Qualität? Er wäre demnach ebenso die formale Gerechtigkeit in uns, wie die Liebe nach scholastischer, speziell der Occamschen Lehre? Denn eine andere kannte er nicht. Nach den Occamisten ist die Liebe, die ihnen die heiligmachende Gnade selber ist, die formale Gerechtigkeit. Wenn nun der Lutherische Glaube in derselben Weise die formale Gerechtigkeit

---

[1] Ibid., p. 156: „Haec igitur gloria Christiani est, scire quod sua iustitia sit credere in hunc Christum."

[2] Hebräerbrief, fol. 109[b]: „Fides iam est gratia iustificans."

[3] In Gal., I, 331: „Fides est formalis iustitia, propter quam iustificamur."

[4] Die notwenige Folge dieses Widerspruches war, daß Luther und die Seinigen den Glauben überhaupt nicht mehr von der freien Unterwerfung des Verstandes unter eine objektive, von Gott gegebene Wahrheit verstanden, sondern nur von der dumpfen Anhänglichkeit an Gott oder an das Heil im „Gefühl", jene Lehre, die Schleiermacher, Ritschl, Ménégoz und Sabatier auf protestantischer, Hermes auf katholischer Seite, alle in ihrer Art, bis zum Exzeß fortgebildet haben. D. H.

[5] Ibid., p. 194: „Nos quoque facimus qualitatem et formalem iustitiam in corde, non caritatem, ut sophistae, sed fidem, sic tamen, ut cor nihil aliud spectet et apprehendat quam Christum salvatorem." Allerdings leugnet Luther wie anderwärts, daß die iustitia eine Qualität sei. Aber das beweist nur, daß bei ihm ein System haben, gleichbedeutend ist mit kein System haben.

ist, was wird dann aus der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, die er doch sonst an Stelle der heiligmachenden Gnade oder der Liebe setzt?

Setzt Luther also in diesem ganzen Gedankenkreise den Glauben an Stelle der zugerechneten Gerechtigkeit Christi? Nein! Luther sucht den Satz zu beschränken mit den Worten: „so, daß das Herz nichts anderes sehe und ergreife als Christus". Aber diese Worte heben den Satz, dem sie angehängt sind, auf; denn der Glaube ist dann nicht formal die Gerechtigkeit, diese liegt außer uns, in der Gerechtigkeit Christi; eine innere, eine formale ist in Luthers „System" ausgeschlossen.

Wie begrifflos Luther spricht, das beweist, daß er in einem Atemzug sagt: „der Glaube ist die formale Gerechtigkeit", und dann: „die Gerechtigkeit beginne durch den Glauben und wir haben durch ihn nur die Erstlinge des Geistes".[1] Das sagt Luther, ohne daß er uns je einmal erklärt hätte, wie wir dazu kommen, die Erstlinge des Geistes zu besitzen, oder wie wir zu glauben beginnen.[2]

Zwei Seiten vor der oben zitierten Stelle, wo Luther sagt, daß der Glaube eine Qualität und die formale Gerechtigkeit sei, wie die Liebe nach den Sophisten, schreibt er: „Wie die Sophisten sagen, daß die Liebe den Glauben gestalte und erfülle, ebenso sagen wir, Christus gestalte und erfülle den Glauben, d. h. er sei die Form des Glaubens."[3] Aber da wird ja Christus zur Qualität! Denn die Liebe bezeichnen die „Sophisten" als Qualität, als Habitus; als solcher informiert sie den Glauben. Gewiß! Luther sagt es ausdrücklich: „Wir sagen, der Glaube ergreife Christum, welcher die Form ist, die den Glauben schmückt und informiert, wie die Farbe die Wand."[4] Daß hier die Farbe als Form der Wand genommen wird, muß man demjenigen nachsehen, der die Philosophie von der Theologie ausgeschlossen hat. Aber wenn Christus den Glauben informiert, wie die Farbe die Wand, informiert er dann als Qualität? Gewiß! Luther spricht es sogar offen aus und zwar vier Jahre vorher (1531): „Ich pflege mir die Sache, um sie besser zu verstehen, so vorzustellen, als sei in meinem Herzen keine Qualität, welche Glaube oder Liebe heiße,

---

[1] In Gal, I, 331: „ ... justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus."

[2] S. nächste Unterabteilung.

[3] Ibid., I, 192: „Sicut sophistae dicunt, caritatem formare et imbuere fidem, sic nos dicimus, Christum formare et imbuere fidem, vel formam fidei esse."

[4] Ibid., p. 191: „Nos econtra dicimus, fidem apprehendere Christum, qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem." Ähnlich I, 244.

sondern an ihre Stelle setze ich Christus selbst und sage: ‚das ist meine Gerechtigkeit; er ist die Qualität und meine formale Gerechtigkeit', damit ich mich so vom Anblick des Gesetzes und der Werke befreie, ja selbst vom Anblicke Christi als des Lehrers und Gebers; denn ich will ihn als Gabe und Lehre an sich haben, um alles in ihm zu besitzen."[1] Er bezeichnet Christus als dem Einzelnen inhärierend, mit ihm zusammengesetzt, so daß so zu sagen „er und ich ein Körper im Geiste werden".[2]

Da ist zunächst klar, daß Luther nicht wußte, was mit dem Glauben anzufangen sei; er geht auf seine erste ursprüngliche Idee im Jahre 1515 und 1516 zurück, wo er sich nach einem Stoßseufzer über sein Inneres unmittelbar auf Christus warf, der seine Gerechtigkeit sei. Doch darüber später.[3] Eines interessiert uns jedoch hier, daß Luther Christus zu unserer formalen Gerechtigkeit macht, während die Gerechtigkeit Christi in seinem „System" uns nur äußerlich ist. So unnatürlich ist eben letztere Ansicht, daß Luther selbst von Zeit zu Zeit von ihr abfiel. Aber wie kann er statt Glaube und Liebe Christus zur Qualität machen? Er war dazu gezwungen; denn sobald er Christus selbst zur formalen Gerechtigkeit macht, wurde er zur Qualität!

Wie tief ist Luther nach seiner eigenen einstigen Anschauung gesunken! In seinem Kommentar zum Römerbrief poltert er noch gegen die Scholastiker, die es gewagt hätten, die göttliche Sprache in menschliche Form zu verändern. „Es sei ein Beweis ihrer nichtigen und schädlichen Phantasie, wenn sie, Aristoteles folgend, mit den allertötlichsten und metaphorischen Worten lehren, die Tugenden und Laster inhärierten der Seele wie das Weiße an der Wand, die Schrift an der Tafel, wie die Form im Subjekt. Auf diese Weise habe die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Geist und Fleisch völlig aufgehört."[4]

---

[1] Corp. Ref., II, 503: „Ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est iustitia mea; ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum esse mihi donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam." Ähnlich schon 1521. S. Weim. V, 608, worüber später.

[2] In Gal., I, 244: „Christus ergo sic inhaerens et conglutinatus mihi." P. 245: Das, was Christo angehört, ist mein „per conglutinationem et inhaesionem, quae est per fidem, per quam efficimur Christus et ego quasi unum corpus in spiritu".

[3] S. unten, §. 5, F.

[4] Römerbrief, fol. 192b: „Scholastici, dum subtilius vel facilius de ea re loqui

Von welch ungesunder, nichtiger und schädlicher Phantasie zeugt es aber dann, mit demselben Luther den gegenwärtigen Christus in so vielen Millionen zur Form des Glaubens, dieses unbekannten X, wie die Farbe an der Wand, zu machen, oder wie die Qualität im Subjekte, im Herzen? Das Köstlichste ist, daß er, der geschworene Feind des Aristoteles, doch immer wieder sich der Aristotelischen Terminologie bedient, in der Anwendung derselben aber beweist, daß er sie nicht versteht. Wahrhaftig, wenn irgend Einem, so hätten ihm einige Lektionen beim „Buben Aristoteles im Saustall oder Eselstall", um mich seines eigenen Ausdruckes zu bedienen,[1] not getan.

Aber wie ist denn Christus gegenwärtig? Doch nur als Objekt des Glaubens? Nein! Christus wird zwar durch das Vertrauen erfaßt, so daß er das Objekt des Glaubens ist; aber er ist doch wieder nicht Objekt allein, sondern „im Glauben selbst ist Christus da".[2] Aber vielleicht heißt dies so viel, als seine Wirkung, seine Gerechtigkeit? Allein abgesehen davon, daß Luther mit dieser Annahme sein „System" über den Haufen werfen würde, leugnet er ausdrücklich, Christus sei nur geistlich in uns und in Wirklichkeit im Himmel, und lehrt, Christus sei wirklich und wesenhaft auch in uns gegenwärtig.[3] Wir haben hier die förmliche Ubiquitätslehre vor uns. Darum sagt Luther: „Der Glaube ist eine gewisse Erkenntnis oder Finsternis (tenebra), die nichts sieht: und doch sitzt in dieser Finsternis der durch den

presumpserint, scrupulosius et obscurius locuti sunt, in humanam formam locutionem divinam transferentes. Quocirca futilis et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotelis (!) virtutes et vitia velut albedinem in pariete, scripturam in assere, et formam in subiecto, occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima haerere. Sic enim spiritus et carnis differentia penitus cessavit intelligi."

[1] S. I[1] 214, Anm. 3. Dieser Großsprecher war aber dreist genug, schon 1518 zu schreiben: „Prope est ut jurem, nullum esse theologum scholasticum, qui unum capitulum Evangelii vel Bibliae intelligat, . . . immo ne philosophi Aristotelis unum capitulum, quod cum gloria spero me probaturum, si examinandi daretur facultas." Enders I, 173 f.

[2] In Gal., I, 191: „Vera fides est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut sic dicam, in ipsa fide Christus adest."

[3] Ibid., II, 133: „Non enim sedet otiosus in coelo, sed praesentissimus est nobis, operans et vivens in nobis." P. 134: „Impia et fanaticorum hominum speculatio de fide, qui somniant Christum spiritualiter, hoc est speculative, in nobis esse, realiter vero in coelis. Oportet Christum et fidem coniungi . . . Vivit autem et operatur in nobis non speculative, sed realiter, praesentissime et efficacissime."

Glauben ergriffene Christus." Aber wie? Wirklich, wie einstens Gott auf dem Berge Sinai, wie im Tempel? Ja wohl! Luther sagt es ausdrücklich, indem er fortfährt: „Wie Gott auf Sinai und im Tempel mitten in der Finsternis saß!"[1] Aber da saß Gott wirklich, wesenhaft.

Nachdem nun Luther unmittelbar vorher sich geäußert hat, daß Christus die Form sei, welche den Glauben wie die Farbe die Wand informiere,[2] so erwartet man den Schluß: „also ist Christus unsere formale Gerechtigkeit". Allerdings ein logisch gebildeter Kopf würde so schließen. Was schließt aber Luther? „Es ist also nicht die Liebe, sondern der Glaube unsere formale Gerechtigkeit!"[3] Logisches Denken ist eben bei Luther ausgeschlossen.

Was ist nun die Folge von all dem? Keine andere, als daß es nach Luther eine doppelte formale Gerechtigkeit in uns gibt: den Glauben, und er wird in dieser Eigenschaft als Qualität aufgefaßt; dann Christus; er wird dann Qualität, der Glaube hört auf sie zu sein. Außerdem gibt es eine Gerechtigkeit, jene Christi, außer uns, die uns nur zugerechnet wird und keine Gerechtigkeit in uns leidet! Und all das lehrt Luther nicht zu verschiedenen Zeiten, sondern in demselben Jahre, in demselben Buch, ja oft in einem Atemzuge!

Und einen solchen Unverstand nimmt man an statt der katholischen Lehre!

Die unsinnigste Annahme ist gewiß die zweite: Christus, der wahrhaft gegenwärtige als Form, als Qualität. Eine Person als Qualität aufgefaßt, um jene Person zur Form eines unbekannten X, des Luther'schen Glaubens zu machen! Ja wohl, eines unbekannten X; denn wir hörten bereits einen unverdächtigen Zeugen bekennen: „Was positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist (unter den protestantischen Theologen) immer noch Streit".[4] Aber warum? Weil eben ihr Vater es nicht gewußt und alle Begriffe verwirrt hat. Seinen Glauben bezeichnete er ganz richtig als Nebel (nebula cordis), und ebenso nebelhaft ist sein Christus. Kein Wunder, daß Luther endlich bekennen muß: „Wie Christus gegenwärtig ist, ist undenkbar, denn es ist Finsternis".[5]

[1] Ibid., I, 191: „ . . . sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum." Das Wort tenebra ist Lutherische Latinität.

[2] S. oben I[1] 615; I[2] 646.

[3] Nach den eben zitierten Worten: „Est ergo formalis nostra iustitia non caritas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis."

[4] S. oben I[1] 446; I[2] 469.

[5] In Gal., I, 191: „Quomodo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae."

d. Rechtfertigung im „System" Luthers unmöglich.

Wie wir soeben gesehen haben, werden wir von Luther zugleich mit drei Gerechtigkeiten beschert, mit zwei formalen und einer äußeren. Aber wäre doch wenigstens eine von ihnen möglich! Wäre doch, wenn nicht eine dieser drei, von denen jede einen Widerspruch in sich trägt, eine andere, die wahre, im Bereiche der Möglichkeit! Allein im „Systeme" Luthers müssen wir auf jede Rechtfertigung verzichten. Gegen irgend eine formale Gerechtigkeit in uns ist ja Luther selbst, sobald er sich seines „Systems" erinnert, was allerdings nicht immer geschieht. Hörten wir ihn, der seines traurigen Innern wegen nur eine äußere zugerechnete Gerechtigkeit Christi kennt, nicht wiederholt aussprechen, daß wir nur zu Rechtfertigende, nicht Gerechtfertigte, nur in der Hoffnung Gerechte sind, d. h. erst nach dem Tode?[1] Wie ist eine formale Gerechtigkeit in uns möglich, nachdem die Erbsünde nach ihm immerdar in uns als inhärierendes Böse wie ein eingeborener Habitus existiert?[2] Gerade diese Anschauung hatte ihn zur Leugnung jeder formalen Gerechtigkeit und zur Annahme einer zugerechneten äußeren Gerechtigkeit geführt.[3] Die Sünde wird nie vollends nachgelassen.[4] Nimmt man nun Christus als Form des Glaubens oder des Herzens, so wird er immer mittelbar oder unmittelbar Form eines durch und durch sündhaften Subjektes!

Dieses Subjekt besitzt oder behält eine teuflische Schwärze: „Wenn du einen Christenmenschen außer der Reinheit und Gerechtigkeit des Herrn Jesu Christi, der uns mit derselben schmückt und bekleidet, wie er an sich selber ist, ansehen willst, sei er auch noch so heilig: so wirst du an ihm nicht bloß keine Reinheit finden, sondern eine teuflische Schwärze."[5] Nun denke man sich Christus als Form eines solchen Subjektes, wie nach der Scholastik die Liebe Form des Glaubens ist, und zwar im Sinne, wie Luther den genannten scholastischen Satz auffaßt, daß nämlich die Liebe eine Ergänzung des ohne sie unvollständigen Glaubens ist. Was ergibt sich, wenn wir nicht bloß mit Worten, sondern mit den ihnen unterliegenden Begriffen rechnen? Nichts Geringeres, als daß

---

[1] S. I[1] 412. 451. 454; I[2] 473. 477 und Paragraph 4, Absatz B.

[2] Disputationen Martin Luthers, ed. Drews, S. 46: „Peccatum originale est ingenitum et perpetuo haerens malum in nobis, faciens nos reos aeternae mortis, quod durat, donec hic vixerimus, et posset dici habitus ingenitus." S. I[1] 404 ff. 449. 453. 458; I[3] 472. 475.

[3] S. I[1] 476; I[2] 498 f.

[4] Ebda. Dies spricht er übrigens oft aus.

[5] Opp. exeg. lat., XIX, 95.

Christus als Form und Qualität die teuflische Schwärze, das schwarze teuflische Herz ergänzt! Das heißt: dasselbe gelangt erst durch den Zutritt der Form, nämlich Jesu Christi, zur vollkommenen Schwärze!

Man wird mir allerdings einwenden, Luther habe dies unmöglich so verstanden. Gewiß nicht! Aber ein Mann, der sich anmaßt, über eine mehr als tausendjährige Vergangenheit den Stab zu brechen, sollte doch seine Theorien in einer Weise abwägen, daß sie gegen unerbittlich gezogene, unheilvolle Konsequenzen gesichert sind.

Luther hatte dies, wie sonst oft, so auch hier nicht getan. Er wollte die Katholiken belehren, daß es keiner Liebe in der Rechtfertigung bedürfe, daß der Glaube an Christus allein genüge. Um die Katholiken abzutrumpfen, äffte er, wie er es in anderen Fällen ebenfalls machte, in der Erörterung die scholastische Formel: fides caritate formata nach, indem er Christus statt caritas, zeitweilig auch cor für fides setzte, ohne zu beachten, daß infolge veränderter Begriffe das Resultat nur Unverstand sein könne.

Wenn die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, dieser Artikel der stehenden und fallenden Kirche, auf solchen Widersprüchen beruht, dann steht es schlecht um sie, sie ist ebenso ein Unding, wie Luthers Lehre vom Gegensatz des Glaubens zur Vernunft. Dies stimmt überhaupt völlig zu Luthers Lehre über die Rechtfertigung durch den Glauben. Wir haben schon wiederholt ausgesprochen, daß es ja nicht eine Rechtfertigung sei. Was wir ihn bis zum Überdruß behaupten hörten, wird er nicht müde, immer wieder zu wiederholen: „Die Sünde wird tatsächlich nicht weggenommen, sondern nur als weggenommen erachtet."[1] Im gewöhnlichen Leben, unter der Herrschaft der

[1] Disputationen, S. 49: „Deo gratias, quod . . . peccatum, quod revera non tollitur, sublatum reputetur." Der Herausgeber Drews war so wenig lutherfest, daß er in den Text unter Verwerfung der obigen richtigen Lesart die falsche aufnahm: „peccatum, quod revera cum tollitur, sublatum non imputetur." Abgesehen davon, daß diese Variante im zweiten Teil sinnlos ist, beweist das Verfahren des Herausgebers immerhin, wie unverständig und sinnlos Luthers Lehre in diesem Punkte auch protestantischen Theologen erscheint. Geben sie aber diese Lehre auf, dann müssen sie auf Luthers ganzes System verzichten. Übrigens muß ich schon gestehen, daß Drews sich als schlechten Herausgeber erweist; er ist unglücklich in Herstellung der Texte. Nur noch einige Beispiele. A. a. O. bietet er im Text die Lesart: „et accipit Deus peccatum realiter." Was soll das heißen? Einen Sinn gibt nur die in die Anmerkung verwiesene Variante: „etiam incipit Deus peccatum realiter tollere", nämlich „sic, ut non maneat peccatum" etc. Unmittelbar darauf nimmt er die falsche Lesart: „quotidie iustificamur immerita remissione peccatorum", statt „quotidie iustificamur concurrente remissione peccatorum". S. 48 setzt er in den Text die schlechte Variante: „Alii habitus in anima vel in corpore sunt peccata", statt „Alia pec-

gesunden Vernunft, heißt z. B. ein Zimmer vom Unrat reinigen: denselben wegnehmen; es wäre gegen allen vernünftigen Sprachgebrauch, das Zimmer als rein und gereinigt anzusehen, wenn die Magd den Schmutz darin gelassen oder nur angefangen hätte, einen kleinen Teil desselben wegzunehmen.

In der Lutherschen Theologie ist es ganz anders; denn dort ist das Gesetz des Widerspruches aufgehoben. Das Wort des hl. Petrus, Gott reinige die Herzen durch den Glauben,[1] heißt nicht, der Unrat werde vom Herzen weggenommen, sondern dieses werde, obwohl den alten Unflat enthaltend, von Gott als rein angesehen, und dieses „als rein ansehen", was nach der gesunden Vernunft einen Widerspruch enthält, heißt in der Lutherschen Theologie Sündenvergebung.[2] Protestiert man mit der gesunden Vernunft gegen diese Erzeugnisse einer krankhaften Vernunft, so antwortet Luther seinen Gegnern alsbald mit seinem Schlagwort: „Diese Menschen hören nicht auf, mit ihren menschlichen Hirngespinsten das Wort Gottes zu verfinstern und zu verdecken."[3]

Doch gehen wir noch einen Schritt weiter. Der Glaube wird, wie wir von Luther hörten, in uns und ohne uns gewirkt. Als Werk Gottes muß der Glaube vollkommen sein, denn die Werke Gottes sind vollkommen.[4] Wir können ihn nicht unvollkommen machen, da, wollen wir in Luthers „System" logisch denken, der Glaube in uns kein Subjekt findet. Zudem rechtfertigt der Lutherische Glaube nicht als unser

---

cata (gegenüber peccatum originale) sunt habitus in anima vel in corpore, sed per synecdochen." Doch genug mit Aufzählung einiger Verstöße auf nur zwei Seiten; auf andere werde ich sofort hinweisen. Drews steht als Herausgeber nicht viel höher als Knaake und Buchwald, von denen ich I[1], 30 ff. und 37 ff. gesprochen habe.

[1] Apostelgesch. 15, 9.

[2] In Disputationen, S. 50, erklärt Luther: „Fides purgat per remissionem peccatorem." In derselben Disputation (S. 49) erklärt er: „Non enim igitur est ludus neque fallacia quod dicimus: fidi remitti peccata, et tamen (Drews „tantum"!) haerere in nobis, quia initialiter (Drews „mirabiliter"!) incepit illa novatio vitae." S. 50: „Incipit (Deus) realiter purgare; primum enim purificat imputative, deinde dat Spiritum sanctum, per quem etiam substantialiter purgamur." Also ist wenigstens nach und nach in diesem Leben eine Reinigung, eine Rechtfertigung möglich? Aber schon auf der Seite vorher nimmt uns Luther diese Hoffnung: „Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii, et tunc demum perfecte justificamur", d. h. wenn Luther und seine Anhänger in den Himmel eingehen!

[3] Disputationen S. 48: „Non cessant homines humanis inventis verbum Dei obruere."

[4] Deut. 32, 4: „Dei perfecta sunt opera."

Werk, sondern als Gottes Werk.[1] Ein vitaler Akt ist ausgeschlossen, dieser ist schon ein „opus nostrum“. Was hören wir aber nun trotzdem Luther aussprechen?

„Gott rechnet wegen Christus, an den ich zu glauben angefangen habe, den unvollkommenen Glauben zur vollkommenen Gerechtigkeit an.“[2] Was höre ich? Der unvollkommene Glaube? Und dieser wird sogar zur vollkommenen Gerechtigkeit wegen Christus, an den ich angefangen habe zu glauben, angerechnet! Alles Widersprüche im „Systeme“ Luthers. Der Glaube wird unvollkommen, nicht weil Gott, sondern weil ich glaube oder angefangen habe zu glauben. Aber da drängt sich wieder die im „Systeme“ Luthers ungelöste Frage auf: wie komme denn ich auf einmal dazu, zu glauben? Wenn Gott ferner meinen unvollkommenen Glauben zur vollkommenen Gerechtigkeit anrechnet, d. h. mich rechtfertigt, wie konnte Luther, wie wir soeben hörten, nur ein Jahr später (1536) behaupten, der Glaube rechtfertige nicht als unser Werk, sondern als Gottes Werk? Sollte man antworten, diese „Anrechnung“ komme von Gott, und daher rechtfertige der Glaube „als Gottes Werk“, so frage ich: warum läßt dies Luther um dieselbe Zeit nicht auch von der unvollkommenen Liebe gelten?[3]

Wie kann Luther ferner von der vollkommenen Gerechtigkeit sprechen, die ja nach ihm, wie wir ebenfalls wissen, in diesem Leben nicht möglich ist? Und was heißt das: zur vollkommenen Gerechtigkeit wegen Christus anrechnen? Wir erhalten hiemit wieder eine doppelte Gerechtigkeit; eine in uns, die andere außer uns, nämlich die Christi. Es wäre doch ein (bei Luther allerdings möglicher) Unsinn, zu sagen: der unvollkommene Glaube wird zur Gerechtigkeit Christi angerechnet. Nein! Luther will vielmehr behaupten: der unvollkommene Glaube wird zur formalen vollkommenen Gerechtigkeit um der Gerechtigkeit Christi willen, an den ich angefangen habe zu glauben, d. h. der Glaube wird zur formalen, vollkommenen Gerechtigkeit;

[1] Opp. exeg. lat., III, 302: „fides iustificat, non tamquam opus nostrum, sed tamquam opus Dei.“

[2] „Justitia christiana est fiducia in filium Dei, seu fiducia cordis per Christum in Deum. Deinde addant hanc particulam tamquam differentiam: Quae fiducia imputatur ad justitiam propter Christum. Nam ista duo perficiunt justitiam christianam, scil. fides in corde, quae est donum divinitus datum et formaliter credit in Christum, deinde quod Deus reputat istam imperfectam fidem ad justitiam perfectam propter Christum, in quem coepi credere.“ In Gal. I, 334.

[3] S. darüber nächsten Absatz.

die formale ist aber im „Systeme" Luthers durch die zugerechnete Gerechtigkeit Christi, welche allerdings an sich vollkommen, uns aber äußerlich ist, ausgeschlossen.

Indes, etwas Gutes bringen uns dennoch diese Auslassungen Luthers, sie bekunden nämlich, daß sich selbst ihm, dem Erfinder der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, die Überzeugung aufdrängte, beim Gerechtfertigten müsse man eine formale innere, nicht bloß eine äußere, ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi annehmen. Für diesen katholischen Gedanken legte er auch sonst unbewußt Zeugnis ab. Als man ihm einmal berichtete, jemand werde schwer versucht, weil er in sich nicht die formale Gerechtigkeit finde, ließ ihm Luther antworten: „er glaube gerne, daß er wünsche, formal gerecht zu sein, und daß er erfahren möchte, er sei heilig"; das wäre aber ein englisches Leben, welches nur in der anderen Welt zu erwarten sei. „Ich selbst", fährt Luther weiter, „pflege mit mir zu zürnen, denn ich finde in mir Unreinigkeit. Aber was soll ich tun? Ich kann doch nicht die Natur ausziehen. Unterdessen sieht uns Christus um seines Blutes willen als gerecht an, und er erachtet als Gerechtigkeit, daß wir gerecht zu sein wünschen und unsere Unreinigkeit verabscheuen und das Wort lieben und bekennen."[1]

In diesen Worten ist zugleich das uns bekannte Geständnis Luthers ausgedrückt, daß eine wahrhaft innere Gerechtigkeit und Heiligkeit dem Menschen gar nicht möglich sei. Wir wissen seit dem ersten Paragraphen dieses Abschnittes, wie er zu diesem Geständnis gekommen, und daß die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi nur eine Ausflucht war. Doch kehren wir zu Luthers Erörterungen über die Rechtfertigung zurück.

Wir hören aus seinem Mund über den rechtfertigenden Glauben noch weit auffallendere Äußerungen: „Der Glaube gibt Gott formell nicht genug." Was, nicht genug? Der Glaube, also vom vitalen Akt unsererseits abgesehen, ist doch ein Werk Gottes in uns und ohne uns! Luther fährt fort: „Der Glaube ist unvollkommen, ja kaum ein Funke des Glaubens ist in uns, welcher anfängt, Gott die Gottheit zu geben".[2] Wie? Er stammt doch von Gott, er ist das Werk Gottes, er wird von Gott in uns und ohne uns gewirkt, und er gibt Gott kaum die Gottheit? Damit im Widerspruch, sagt Luther drei Seiten vorher, der Glaube vollende die Gottheit und sei deren Schöpfer

---

[1] Löfche, Analecta Lutherana et Melanthoniana, S. 95, n. 92.
[2] In Gal. I, 331.

in uns, denn ohne Glaube verliere Gott in uns seine Glorie,[1] d. h. der Glaube gebe Gott seine Ehre, der Gottheit ihr Recht!

„Wir haben nur die Erstlinge des Geistes empfangen, noch nicht den Zehnten. Und dann wird die Vernunft in diesem Leben (leider!) nicht ganz getötet!"[2] Wir kennen bereits diesen herrlichen Satz. Das unvernünftige Tier wäre das geeignetste Subjekt für die Aufnahme des Glaubens, weil es eben kein Subjekt sein kann; der Glaube Luthers würde auch so von seiner Vollkommenheit nichts verlieren! Zudem brächte das unvernünftige Tier noch einen anderen Vorteil, dasselbe bedürfte keiner Rechtfertigung. Warum? Luther sagt es uns. Nachdem er in seinen letzten Lebensjahren die Sau als Typus des seligen Lebens dargestellt,[3] schreibt er am Schlusse: „Die Sau hat von dem Apfel nicht gegessen, welcher uns elende Menschen im Paradiese Unterschied des Guten und Bösen gelehrt hat."[4] Die Sau fiel nicht und blieb unverdorben; der Unterschied zwischen ihr und dem Lutherschen Vollmenschen fällt also zu ihren Gunsten aus!

Es wäre ein Wunder, wenn Luther bei dieser Gelegenheit die Begierlichkeit aus dem Spiele ließe, die doch nach unserer Forschung für seine Theologie den Ausgangs- und Mittelpunkt gebildet hat. In der Tat führt er als Beweis dafür, daß die Vernunft in diesem Leben nicht ganz getötet wird, an: „weil in uns noch die überbleibende Begierlichkeit, Zorn, Ungeduld und andere Früchte des Fleisches und des Unglaubens sind".[5]

Was schließt Luther aus all dem? Daß die Gerechtigkeit zwar durch den Glauben beginne, seiner Schwäche wegen aber die Gerechtigkeit nicht vollendet werde ohne Imputation Gottes, was erst am Tage Christi geschehe, nämlich nach dem Tode. Also ohne Imputation Gottes kämen wir mit dem schwachen Glauben wenigstens

---

[1] Ibid., p. 328: „Fides consummat divinitatem et ut ita dicam creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam". S. Gottschick in Zeitschr. f. Kirchengesch., XXIV, 36, der aber blindlings unterschreibt, was Luther entstellend über Verdienst und Werk der Katholiken sagt. Wir hören auch bei dieser Gelegenheit, daß der Glaube sich bewußt sei! O du arme Philosophie!

[2] In Gal. I, 331.

[3] S. unten Paragraph 6, Absatz A.

[4] Erl. 32, 261, zum J. 1543.

[5] In Gal. I, 331 f.: „Fides est quidem justitia formalis, et tamen non est satis, quia post fidem haerent adhuc reliquiae peccati in carne . . . Fides non dat Deo formaliter satis, quia est imperfecta, imo vix scintilla fidei est in nobis, quae

während des Lebens aus; nach dem Tode hört der Glaube auf. Wozu alſo die Imputation Gottes in dieſem Leben? Faſt jeder Satz, den Luther ausſpricht, birgt entweder in ſich einen Widerſpruch oder einen mit ſeiner ſonſtigen Lehre. Wie er auf dem ſittlichen Gebiete ſagte: Ärgernis hin, Ärgernis her,[1] ſo auf dem dogmatiſchen: Widerſpruch hin, Widerſpruch her. Er machte ſich ſogar über jene luſtig, welche ihm ſeine Widerſprüche vorhielten, und ſchimpft ſie Eſel![2] Eines ſeiner ſtärkſten Argumente!

Vergegenwärtigt man ſich, wie Luther meiſt zu ſeinen Aufſtellungen kam, ſo wundert man ſich nicht mehr über ſeine Widerſprüche. Es genügte nicht ſelten ein augenblicklicher Ingrimm dieſes Mannes, dieſes „auserwählten Rüſtzeugs Gottes", um ihn zu einer der kirchlichen Lehre widerſprechenden Behauptung zu treiben. So z. B. hatte Luther noch 1518—1520 den Satz: „Der Zunder der Erbſünde hindert, obwohl ſonſt keine wirkliche Sünde vorliegt, den Eingang ins Himmelreich",[3] als bloße Meinung, keineswegs als gewiß hingeſtellt. Und in der Tat ſagt er noch anfangs November 1520 in bezug auf dieſen nunmehr

---

incipit Deo tribuere diuinitatem. Primitias Spiritus accepimus, nondum decimas. Deinde ratio tota non occiditur in hac vita, quod hinc apparet, quia in nobis reliqua est adhuc concupiscentia, ira, impatientia et alii fructus carnis ac infidelitatis. Item perfectiores etiam sancti non habent plenum et perpetuum gaudium in Deo, sed varie affecti sunt, jam tristes, jam laeti, ut de prophetis, et apostolis scriptura testatur; sed talia errata non imputantur eis propter fidem in Christum, alioqui nemo salvus fieret. Concludimus ergo ex his verbis: ‚et imputatum est illi ad justitiam', justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus, sed quia fides infirma est, eam non perfici sine imputatione Dei. Quare fides iustitiam incipit, imputatio perficit usque ad diem Christi." Und ebendaſelbſt: „Sacrificium illud fidei coepit in Abraham, sed in morte tandem consummatur; ideoque necesse est accedere alteram partem justitiae, quae eam perficit, scilicet imputationem divinam."

[1] S. I[1] 6, I[2] 6.

[2] So am 27. Juli 1530 an Melanchthon: „Quod adversarii colligunt contradictiones ex meis libris, etiam faciunt pro gloria sapientiae suae ostendenda. Quomodo isti asini contradictiones nostrae doctrinae judicent, qui neutram partem contradictoriorum intelligunt? Quid enim nostra doctrina aliud esse potest in oculis impiorum, quam mera contradictoria, cum simul exigat et damnet opera, simul tollat et restituat ritus, simul magistratum colat et arguat, simul peccatum asserat et neget? Sed quid aquas in mare?" Enders, VIII, 137. Ganz richtig!

[3] Weim. I, 572: „. . . . Haec omnia ita loquuntur, quasi non sint peccata nisi actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moretur ingressum regni, cum, nisi ipse sanetur, impossibile sit intrare coelum, etiamsi nullum assit actuale."

vom Papste verworfenen Satz, er habe darüber bisher nichts definiert; er sei auch jetzt noch nicht in Gewißheit darüber, was mit einer solchen Seele geschehe; er halte den Artikel auch jetzt noch für „probabiliter verum".[1] Doch noch in demselben Monat stellt er den Satz schon als selbstverständlich hin;[2] und als sich vor Abschluß des Jahres 1520 sein Ingrimm gegen die Kirche immer mehr gesteigert hatte, da schrieb er bezüglich desselben Satzes die seiner würdigen Worte: „Nun ist dieser Artikel bisher von mir noch nie anders gehalten worden, denn als ein Wahn und Gutdünken, nicht für eine beständige gewisse Wahrheit zur Lehre, so daß keine Not gewesen ist, ihn zu verdammen. Aber weil mein Widerpart (der Papst) nichts gegen ihn aufbringen kann als das alleinige Wort: ‚er gefällt uns nicht', und mir nichts daran gelegen ist, was ihm gefällt oder nicht gefällt, dazu ich mich in der Zwischenzeit besser bedacht habe (?), (deshalb) setze ich ihn als eine beständige Lehre der Wahrheit, bekenne ihn und will ihn auch erhalten. Trotz sei ihnen geboten, daß sie ihn mit Schrift und Vernunft umstoßen."[3]

Von diesem Standpunkt aus, auf grund seines Trotzes gegen die Kirche, hat Luther viele Behauptungen aufgestellt, so daß er als Glaubensartikel aussprach, was ihm kurz vorher als Meinung galt. So entstanden auch seine Aussprüche über Christus als Form des Glaubens,[4] als Qualität, als Form des Herzens wie die Farbe an der Wand, obwohl er viel öfter leugnet, daß Glaube und Gerechtigkeit auch nur eine Qualität seien. Was für ein ens positivum aber der Glaube dann sei, darauf antwortete er nie, und wenn er irgendwie den Versuch machte, etwas zu sagen, so war es im Widerspruche mit seinen sonstigen Aussagen. Man wird in einem fort aus einer Aufstellung (die protestantischen Theologen nennen es „Gedankenkreis") in eine ihr entgegengesetzte hineingeworfen.

---

[1] Adversus execrabilem antichristi bullam, Weim. VI, 609: „De hac quidem re nihil hactenus definivi, sed copiose satis et probabiliter disputavi, nec hodie certus sum, quid cum tali anima agatur" etc.

[2] Ebds., S. 623, in der deutschen Bearbeitung: „Die vorgenannte noch bleibende Sünde nach der Taufe . . . muß auch rein aus- und erstorben sein, ehe wir gegen Himmel kommen: denn es muß alles ausgefegt werden, was uns angeboren ist von Adam. Aber meine Bullisten sagen: nein! vermessen sich in den Himmel zu kommen mit dem bösen Zunder und alten Adam, daß sie ja auch etwas Unflates im Himmel haben, davon sie stinken mögen. Darum muß ich verdammt sein", d. h. vom Papst verurteilt.

[3] Weim. VII, 110; 344.

[4] Oder seit 1520 über die Art der Gegenwart Christi im Sakrament.

Kein Wunder also, daß der schon im Jahre 1520 zu Luther abgefallene, gewiß gelehrte Brenz noch im Jahre 1531 darüber, was der rechtfertigende Glaube im „Systeme" Luthers sei, im Unklaren war,[1] obwohl man seit 1520 kein Wort öfters gehört hatte als „Glaube". Wie Brenz, so erging es vielen anderen seiner Kollegen, vom Volke gar nicht zu sprechen. Melanchthon machte im Jahre 1530 in Augsburg hierin seine Erfahrungen.[2] Welche Metamorphosen machten aber nicht er selbst und Luther diesbezüglich durch? Der Begriff des Glaubens war bei ihnen immer in Fluß; eben deshalb brachten es auch ihre Anhänger nie zu einem festen Begriff. Wir können dies erst am Schlusse des Paragraphen, wenn wir von fiducia und Heilsgewißheit sprechen, vollends verstehen.

E. Luthers Polemik gegen den durch die Liebe gestalteten Glauben.

a) Die Liebe als Form der Tugenden und des Glaubens nach Schrift und Tradition.

Es wäre wohl kaum nötig, noch seine Zeit zu verlieren mit einer Erörterung über diese Polemik. Glaube ist nach Luther doch nur ein Wort, dem man je nach Bedürfnis verschiedene Begriffe unterlegen darf, ja soll und muß. Es ist deshalb einerlei, ob man dieses Wort mit Liebe gestaltet annimmt oder nicht. Was ist auch die Liebe im „Systeme" Luthers? Noch weniger als sein Glaube mit seiner wächsernen Nase, die man nach Belieben drehen kann.

Und doch legt er seinem Glauben Wirkungen bei, die in das Reich der Liebe gehören, und von der hl. Schrift und Tradition ihr zugeschrieben werden. So, wenn er an den Glauben, statt an die Liebe, das gegenseitige Ineinanderwohnen Gottes und der Seele, das Verhältnis Christi zur Seele als das des Bräutigams zur Braut knüpft.[3] Schon der Begriff der Gerechtigkeit, als des durch den Glauben ergriffenen und im Herzen wohnenden Christus,[4] überschreitet das Gebiet des Glaubens, und geht in das Gebiet der Liebe über. Luther ist viel zu wenig philosophisch und theologisch gebildet, als daß er hierin klare Einsicht hätte besitzen können. Zudem mußte er, wie wir sehen werden, die Liebe ausschließen; um aber den Vorwürfen der Gegner die Spitze abzubrechen, stattete er seinen Glauben mit Eigenschaften aus, die ihn

---

[1] S. Corp. Ref., II, 501 f., nº 935.
[2] Ibid., III, 344.
[3] In Gal., II. 202.
[4] Ibid., I, 192.

ebenso wirksam erscheinen ließen, wie der von den Christen, d. h. den Katholiken, gepriesene Glaube vereint mit der Liebe. Es waren nur Worte. Aber schlau genug berief er sich seinem Publikum gegenüber auf die Erfahrung, die ja niemand kontrollieren konnte.

Der Glaube ist ihm nicht bloß zum Heile notwendig, so daß wir, wie die Kirche lehrt, ohne ihn Gott nicht gefallen können, sondern er gehört als Gerechtigkeit nach ihm auch zum Wesen des Heiles. Luther war gezwungen zu behaupten, der bloße Glaube ohne die Liebe sei das hochzeitliche Kleid (Matth. 22, 11. 12), mit welchem man in die himmlische Hochzeit eingehe.[1] Es ist ja nicht das erstemal, daß er infolge seiner Prämissen zu einer völlig kopflosen Behauptung gedrängt wird.

Wenn der Glaube im Sinne Luthers die christliche Gerechtigkeit, wenn er das hochzeitliche Kleid ist, mit dem man zur ewigen Hochzeit eingeht, dann kommt man ohne Gerechtigkeit in den Himmel, denn der Glaube hört dort auf, wie der Apostel sagt.[2] Unsere Gerechtigkeit, das hochzeitliche Kleid, kann nur in etwas bestehen, was hienieden bereits anfängt, aber niemals mehr aufhört,[3] und bloß vollkommen wird: das ist weder der Glaube, noch die Hoffnung, es ist allein die Liebe. Unter der Voraussetzung, daß der Glaube das hochzeitliche Kleid ist, müßte man dasselbe ablegen, sobald man mit demselben erscheinen soll, d. h. zur Hochzeit eingeht. Unsere Gerechtigkeit kann nur in demjenigen bestehen, was den Inhalt unseres Lebensideals ausmacht, und das ist, wie ich im zweiten Abschnitte nachgewiesen,[4] die Liebe Gottes über alles und des Nächsten wie sich selbst, die im Himmel ihre Vollendung erreicht, wo Gott alles in allem ist.

Um wie viel vernünftiger lautet die katholische Tradition bis Luther, welche in der Liebe das hochzeitliche Kleid entdeckt? Taufe und

[1] S. z. B. in der Randglosse zu Matth. 22, 11 (Erl. 64, 195); dann Erl. 61, 136 f., besonders aber in den Conciunculae quaedam D. M. L. amico cuidam praescriptae 1537, in Opp. var. arg., VII, 431 f.: „Quaestio est de veste nuptiali, quid sit. Nos dicimus esse indumentum Christi, de quo Paulus: ‚quotquot baptizati estis, Christum induistis‘, i. e. fides est haec vestis, qua induimus iusticiam Christi coram Deo. Alii dicunt, esse charitatem, non fidem. Hos sinimus ambulare suo sensu, et dicimus: ‚si possunt hanc vestem (charitatem) afferre, bene concordabimus nos. Sed ipsi nesciunt, hoc esse impossibile; ideo nunquam afferent. In nuptiis enim oportet vestem sponsi afferre, non propriam et communem vestem. Wir müssen in seiner Farbe erscheinen. Justitia Christi nos ornat, non nostra opera.“

[2] 1. Kor. 13, 10—13.

[3] 1. Kor. 13, 8.

[4] S. I^1 141 ff., 143 ff.; I^2 133 ff., 138 ff.

Glaube sind ihr die unumgängliche Vorbedingung, um zum Heile, zur Hochzeit zu gelangen; zu dieser selbst tritt man jedoch nur ein mit der Liebe, die auch das Kleid Christi war.[1] Darum sagt der hl. Augustin (über die Worte des Apostels: Größer als Glaube und Hoffnung ist die Liebe): „wenn jemand in die Ewigkeit kommt, wird die Liebe, obwohl vermehrter, gewisser und sicherer, bleiben, während Glaube und Hoffnung aufhören".[2] Dem Glauben und der Hoffnung folgt die Sache selbst, die geglaubt und gehofft wurde; die Liebe aber, welche größer als jene beide ist, wird nicht weggenommen, sondern vermehrt und erfüllt, nachdem geschaut wird, was sie glaubte, und erlangt ist, was sie hoffte.[3] Um wie viel vernünftiger als Luther lehrt der hl. Thomas, daß der Glaube gleichsam der erste Teil der Gerechtigkeit ist, weil nämlich in der Rechtfertigung die erste Bewegung des Geistes zu Gott hin durch den Glauben ist![4] Der Glaube ist der Anfang alles dessen, was vom Heil ist und zum Heil führt, die Grundlage und die Wurzel alles vollkommenen, alles übernatürlichen Guten.[5]

Wann aber soll denn die Liebe hienieden beginnen? Mit dem Glauben, der uns zur Gerechtigkeit führt? Also in der Rechtfertigung? So meint der hl. Augustin; denn wenn gleich, wie er sagt, ohne den gesunden Glauben es keine Gerechtigkeit gibt, so ist hinwiederum diese nicht möglich ohne die Liebe.[6] Ja die Liebe ist geradezu die Gerechtigkeit: „die angefangene Liebe ist die angefangene Gerechtigkeit; die fortgeschrittene und große Liebe ist die fortgeschrittene und große Gerechtig-

---

[1] S. Gregor der Große, Homil. 38 in Evangel., 4 n. 9: „Cum nuptiali veste non intrat, qui in sancta ecclesia assistens fidem habet, sed caritatem non habet. Recte enim caritas nuptialis vestis vocatur, quia hanc in se conditor noster habuit, dum ad sociandae sibi ecclesiae nuptias venit" etc.

[2] De doctrina christ., I, c. 39, n. 43: „Cum quisque ad aeterna pervenerit, duobus istis decedentibus, caritas auctior et certior permanebit."

[3] De perfectione iustitiae hominis, n. 19.

[4] In Rom., c. 3, lect. 3: „In ipsa iustificatione . . . primus motus mentis in Deum est per fidem . . . Unde et ipsa fides quasi prima pars iustitiae est nobis a Deo." Ebenso Matthäus von Aquasparta: „fides est pars iustitiae" (Quaestiones disputatae, p. 81, und p. 105): „Fides enim, certum est, non est de salutis sive beatitudinis essentia, nam in patria evacuatur; sed necessaria est ad salutem, quia sine ipsa ad salutem perveniri non potest per viam meriti."

[5] S. die Belege bei Weiß, Apologie des Christentums, III, 1 (3. Aufl.) S. 265, Anm. 1, und H. Lämmer, Die vortridentinisch-kathol. Theologie (1858), S. 138 f., 151 ff.

[6] De serm. Dom. in monte, I, n. 13: „Ubi sana fides non est, non potest esse iustitia, quia iustus ex fide vivit . . . Similiter ubi caritas non est, non potest esse iustitia."

keit; die vollkommene Liebe ist die vollkommene Gerechtigkeit."[1] Wer nicht die Liebe hat, „sage ja nicht, daß er aus Gott geboren sei".[2] *Wann* wird man aber aus Gott geboren? Wann tritt die Wiedergeburt ein? *In der Rechtfertigung.* Darum ist der Glaube nur der *Anfang* der Gerechtigkeit; das Wesen, der Inbegriff und *Schlußstein* der letzteren ist die Liebe.

Daraus folgt, daß „die Söhne Gottes von den Söhnen des Teufels nur durch die Liebe unterschieden werden".[3] Hat nicht der göttliche Heiland selbst gesagt: „Wenn jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen"?[4] Das spezielle Innewohnen Gottes, das uns in der Rechtfertigung zu teil wird, wird also durch die Liebe, nicht durch den Glauben allein bewirkt. Dasselbe drückt der hl. Johannes ein anderesmal mit den Worten aus: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm".[5]

Der von Luther über alle Scholastiker erhobene *Tauler* bewegt sich naturgemäß in keinem anderen Gedankenkreis, als in dem hier von der hl. Schrift und dem hl. Augustin bezeichneten.[6]

---

[1] Mit dieser Erörterung schließt der hl. Augustin seine Schrift De natura et gratia contra Pelagium (c. 70, n. 84): „Caritas ergo inchoata inchoata justitia est" usw. S. dazu Lämmer, S. 147 ff.

[2] In ep. Joh., tr. 5, n. 6.

[3] Ibid., n. 7: „non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate." Ähnlich De Trin., l. 15, c. 18, n. 33. S. weiter unten.

[4] Joh. 14, 23. Diesen Text hörte Luther alle Jahre am Gründonnerstag Nachmittag (In Mandato) nach der Fußwaschung vorlesen. S. Ordinarium für Luthers Orden (Venetiis 1508), c. 28.

[5] 1. Joh. 4, 16. Diese Worte bilden das Kapitel zur Terz an allen Sonntagen des Kirchenjahres (ausgenommen in der Fastenzeit und an den Feiertagen mit ihren Oktaven und Zeiten); Luther las sie also so oft während des Jahres in seinem Brevier, fol. 215 b.

[6] Predigt am 22. Sonntag nach Pfingsten, korrigiert nach der verbrannten Straßburgerhs. (Frankf. Ausg. II, 292): „Das edelste und das wonniglichste davon man sprechen mag, das ist Minne; man kann nichts Nützeres lehren. Gott heischet nicht große Vernunft, noch tiefe Sinne, noch große Übung, obwohl man gute Übung niemals unterlassen soll; doch *allen Übungen gibt Minne ihre Würdigkeit.* Gott heischet allein Minne, denn sie ist ein Band der Vollkommenheit nach St. Paulus Lehre. Große Vernunft und Behendigkeit ist gemein den Heiden, den Juden; große Werke sind gemein den Gerechten und Ungerechten; *die Minne ist allein teilend den Falschen von dem Guten;* denn Gott ist die Minne, und die in der Minne wohnen, die wohnen in Gott und Gott wohnt in ihnen. Und darum vor allen Künsten lernet die wahre Minne; denn uns Gott unsprechlich zuvor geminnt hat, so minnen wir ihn doch wieder, als St. Augustinus sprach."

Letzterer erläutert seine oben zitierten Aussprüche, indem er schreibt: „Nur die Gabe der Liebe trennt die Söhne des ewigen Reiches von den Söhnen der ewigen Verdammnis; es werden zwar auch andere Gaben durch den hl. Geist gegeben: aber ohne die Liebe nützen sie nichts. Sollte also der hl. Geist einem nicht so viel mitteilen, daß er ihn zu einem Liebhaber Gottes und des Nächsten macht, so wird er nicht von der linken auf die rechte Seite versetzt."[1] Wann werden wir aber von der linken auf die rechte Seite versetzt? Wann werden wir Söhne des ewigen Reiches und hören auf, Söhne des ewigen Verderbens zu sein? In der Rechtfertigung. Darum nützt auch der Glaube allein nichts.

„Der Glaube kann zwar ohne die Liebe sein; aber er kann ohne sie nichts nützen."[2] „Nur die Liebe führt zu Gott; ohne sie führt keine andere Gabe zu Gott."[3] „Es ist eine große Sache um den Glauben; aber er nützt nichts, wenn er nicht die Liebe hat"; „nicht einmal die Taufe nützt etwas ohne die Liebe."[4] „Wer die Liebe nicht hat, der leugnet, daß Christus Fleisch geworden; denn dessentwegen ist er aus Liebe gekommen."[5] Kein Wunder! Denn man kann ohne die Liebe nicht einmal an Gott (in Deum) glauben; „an ihn glauben heißt ja ihn glaubend lieben, glaubend zu ihm hingehen und seinen Gliedern eingereiht werden."[6] „An Christus glauben heißt geradezu ihn lieben."[7] Die Liebe gibt eben allen Tugenden ihre Richtung auf

---

[1] De Trinit., l. 15, c. 18, n. 33: „Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera; sed sine charitate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram."

[2] Ibid.: „Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse."

[3] Ibid.: „ . . . sine caritate quodlibet aliud donum non perducit ad Deum."

[4] Enarr. in Joh. Evang., tr. 6, n. 21: „Magna est fides; sed nihil prodest, si non habeat caritatem" (das ist, was die Scholastiker fides caritate formata nannten, worüber alsbald); n. 14: „Baptismus sine caritate nihil tibi prodest." Vgl. dazu De baptismo cont. Donat., I, c. 9; III, c 16.

[5] In ep. Joh., tr. 6, n. 13: „Caritas illum adduxit ad carnem. Quisquis ergo non habet caritatem, negat Christum in carne venisse."

[6] Enarr. in Joh. Evang., tr. 29, n. 6.

[7] Enarr. in Ps. 130, n. 1: „Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum; non quomodo daemones credebant, sed non diligebant. Et ideo quamvis crederent, dicebant: Quid nobis et tibi est, fili Dei? Nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus diligentes eum, et non dicamus: quid

Gott, die Verbindung mit Gott als ihrem Ziele, denn sie ist das Band der Vollkommenheit.[1]

Dem hl. Augustin zufolge, dessen „größter Sohn" nach Seebergs Wort Luther gewesen sein soll, rechtfertigt also der Glaube allein, ohne die Liebe, nicht, und Augustin spricht diese seine Lehre in völliger Übereinstimmung mit der hl. Schrift aus, so daß diese gleichmäßig wie er gegen Luther zeugt.

Wir haben letzteren erörtern hören, daß die Erkenntnis Gottes unsere Gerechtigkeit sei. Allein der hl. Johannes schreibt: „Wer nicht liebt, der kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe".[2] Die Gerechtigkeit, selbst im Sinne Luthers genommen, ist also nicht möglich ohne die Liebe. Ja noch mehr. Nach demselben Apostel bleibt im Tode, wer nicht liebt.[3] Wäre also in der Rechtfertigung der Glaube ohne die Liebe, so wäre jener, welcher bereits gerechtfertigt ist, noch im Tode, und derselbe Apostel hätte Unrecht gehabt, zu sagen, daß alle, die an Christus glauben, das ewige Leben haben.[4] Ohne die Liebe ist also der Glaube ein toter Glaube, mit dem man Christus nicht ergreifen kann. Mit diesem toten Glauben bleibt man zugleich in der Finsternis,[5] obwohl man durch den Glauben an Christus nicht in der Finsternis sein soll.[6]

In der Rechtfertigung können also Glaube und Liebe nicht geschieden sein; der hl. Geist, der uns in der Taufe den Habitus des Glaubens eingießt, macht auch den Glauben durch die Liebe lebendig. Denn wenn Keiner, der an Christus glaubt, im Tode und in der Finsternis ist, dagegen jeder, der die Liebe nicht hat, im Tode und in der

---

nobis et tibi est? sed dicamus potius: ad te pertinemus, tu nos redemisti." Auch De Trinit., VIII, n. 8, spricht er vom credendo diligere."

[1] Col. 3, 14.

[2] 1. Joh. 4, 8.

[3] 1. Joh. 3, 14: „Wir sind aus dem Tode ins Leben versetzt, weil wir einander lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode." Dies gilt von der Gottes- und Nächstenliebe, denn (4, 20) „wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?" Die Liebe Gottes ist der Grund der Nächstenliebe; letztere ist nur eine Folge. S. dazu die schöne Erklärung Augustins in ep. ad Gal., c. 5, n. 45.

[4] Joh. 3, 16.

[5] 1. Joh. 2, 10. 11: „Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Lichte . . . Wer einen Bruder haßt, der ist in Finsternis."

[6] Joh. 12, 36: „Glaubet an das Licht, dieweil ihr es habet, auf daß ihr Kinder des Lichtes seid", und (35) „nicht in Finsternis wandelt".

Finsternis bleibt, so können in der Rechtfertigung Glaube und Liebe nicht geschieden sein."[1]

Keine andere Lehre trug der Apostel Paulus vor. Nach ihm ist jeglicher Glaube, der Wunderglaube und der rechtfertigende, ohne die Liebe wertlos; und darum ist diese größer als Glaube und Hoffnung.[2] Der Glaube ist nach ihm ohne die Liebe unwirksam, und gilt nichts vor Gott.[3] Er kann also ohne die Liebe nicht eine Gerechtigkeit bewirken, die vor Gott gilt. Die Liebe ist „der vortrefflichere, köstlichere Weg,"[4] weil eben alles andere außerhalb dieses Weges keinen Wert hat. Darum verlangt der Apostel nicht bloß, daß man im Glauben gegründet und fest sei,[5] sondern daß man auch durch die Liebe eingewurzelt und gegründet werde.[6] Kein Wunder, wenn er die Mahnung erteilt: „Über alles aber habet die Liebe, denn sie ist das Band der Vollkommenheit."[7]

Die hl. Schrift steht so stark für den durch die Liebe wirksamen Glauben ein, daß selbst Ritschl gestehen muß: „Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht, wenn in jenem Begriff der Gedanke ausgedrückt ist, daß der Wille auf Gott als auf seinen höchsten Zweck gerichtet sei."[8] Daß die Liebe das Wesen des Glaubens ausmache, sagen die katholischen Theologen nicht, sondern daß der Glaube mit der Liebe gepaart sein müsse. Ritschl hätte ferner nicht den Bedingungssatz geschrieben, wäre er sich je über das katholische Lebensideal ebenso klar gewesen, wie er, was wir bereits wissen,[9] es nicht war.

Die hl. Schrift und die gesunde Vernunft stehen so stark für den durch die Liebe wirksamen Glauben ein, daß sich Luther in seiner besseren Zeit dieser Erkenntnis nicht verschließen konnte. Auch noch in seinem Kommentar zum Römerbrief läßt er den hl. Geist mit seiner Liebe nach

---

[1] S. dazu J. Pistorius, Drey hundert Theses von der Justifikation oder Gerechtmachung vor Gott. 1592. S. die Thesen 34—36.

[2] 1. Kor. 13, 3. 13.

[3] Gal. 5, 6. Zu dem vorhergehenden s. B. Bartmann, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung (1897), besonders S. 49 ff. Zur Stelle Gal. 5, 6 s. weiter unten.

[4] 1. Kor. 12, 31.

[5] Kol. 1, 23.

[6] Epheſ. 3, 17.

[7] Kol. 3, 14.

[8] Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III (1889), 102. Von mir unterstrichen. Dazu Bartmann, S. 53 f.

[9] S. oben I[1] 188 f.; I[2] 204 f.

der Schriftlehre in den Seelen der Einzelnen wirken. Er schreibt daselbst der Liebe noch vieles zu, gibt ihr einen großen Spielraum und hält sie für notwendig, um ein gottgefälliges Werk zu verrichten, was er auch noch später ausspricht.[1] Wurde er doch fortwährend durch die Kirche selbst daran erinnert, besonders durch ihr Gebetbuch für die Priester, in welchem er das Jahr hindurch die apostolische Lehre las und diese zugleich in den Gebeten und Hymnen dargelegt fand.[2]

Nichtsdestoweniger griff Luther schon in seinem Kommentar zum Römerbrief die Scholastiker an wegen ihrer „dunklen und völlig unverständlichen" Lehre, „kein Pflichtakt habe Wert, wenn er nicht durch die Liebe formiert sei. Dieses verdammte Wort ‚formiert!', welches zur Annahme zwingt, als sei die Seele vor und nach der Liebe dieselbe, und

---

[1] In seinen Glossen zu den Sentenzen sagt er noch (Weim. IX, 90): „Charitas facit totam personam gratam, omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quae sola est virtus et omnes alias facit virtutes." Im Römerbrief, fol. 163: „Charitas sola facit rectos corde, sola aufert iniquitatem, sola extinguit fruitionem propriae iustitiae." Fol. 193: daß man nur Gott suche, „sola fides in charitate facit." Fol. 193 b: „Nisi fides illucescat et charitas liberat, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bonum operatur", usw. In den praktischen Schriften derselben Zeit, 1515 und besonders 1516, d. i. in den Predigten, spricht Luther wiederholt von der Liebe, und Weim. I, 115, sagt er: „Gratia infundit amorem, quo fit fidentior", was allerdings höchst undogmatisch ausgedrückt ist. Über Furcht und Liebe ebds., 115 f.; über Liebe und Gnade, in den Thesen vom J. 1517 (ebds. S. 227 f.). Ja, noch 1519, (Weim. II, 578): „Theologos istos recte quidem dicere, qui nullum opus sine charitate bonum esse asserunt." Vgl. noch p. 566, 567. In der Praxis hat er allerdings von der Liebe nie etwas verspürt; schon deshalb hat er sie dann später in der Theorie aufgegeben, obwohl er hierin, wie anderwärts, doch wieder zu Zeiten in die katholische Lehre zurückfällt.

[2] Ich zitiere Kürze halber nur zwei Strophen; die erste findet sich im Hymnus am Montag der Ferial-Laudes im Brevier der Augustiner, fol. 224 b:

Christusque nobis sit cibus,
Potusque noster sit fides,
Leti bibamus sobriam
Ebrietatem Spiritus.

In der nächstfolgenden Strophe, die im Hymnus am Freitag der Ferial-Laudes steht (Brevier, fol. 251), wird der Glaube als die Wurzel, das Fundament, die Hoffnung als die Folge, die Liebe aber, nach den Worten des Apostels, als größer denn die beiden anderen Tugenden gepriesen:

Quaesita iam primum fides
Radicet altis sensibus,
Secundo spes congaudeat,
Quo maior extat caritas.

sie werde gleichsam durch die hinzutretende Form in Wirklichkeit tätig, während doch notwendig ist, daß sie, ehe sie die Liebe anziehe und wirke, ganz getötet und eine andere werde." [1]

Luther hat mit diesem Vorwurfe wieder seine Halbwisserei in der Scholastik erwiesen. Diese „verfluchte" Halbwisserei! Denn nur diese ist schuld daran, daß er sich über das „verfluchte" Wort „formiert" ärgert. Er glaubte, nach den Scholastikern werde die Liebe Form von etwas genannt, wie im Physischen die Seele Form des Körpers genannt wird. Daß dies eine völlig falsche Auffassung ist,[2] wird sich sofort gelegenheitlich von Luthers Gepolter gegen die fides caritate formata ergeben. Sehen wir vorerst die andere Behauptung an, daß die Seele ganz getötet werden müsse, ehe sie die Liebe empfange.

Es ist dieselbe unverständige Behauptung, welche er, wie wir wissen, hinsichtlich der Passivität gegenüber dem Empfange des Glaubens und der Gerechtigkeit aufstellt, wonach jeder vitale Akt unsererseits ausgeschlossen wird. Es ist dieselbe unsinnige Voraussetzung, wonach der Wille tot sein, die Vernunft getötet werden solle; hier ist es die Seele. Ob der gesunde Menschenverstand dagegen ist, konnte denjenigen nicht kümmern, der denselben aus seiner Theologie verbannt hat. Daß aber die Seele nach katholischer Auffassung vor der Liebe eine andere ist als nach der Liebe, hätte Luther, dieser angeblich „scholastisch gründlich gebildete" Theologe, aus der Scholastik wissen sollen, wonach die Kräfte oder Vermögen in der Rechtfertigung eine andere Richtung erhalten, und die Seele selbst durch die Gnade und Liebe aus dem Stande der Feindschaft Gottes und der Sünde in den der Freundschaft Gottes gelangt.[3]

---

[1] Römerbrief, fol. 182: „Hoc est, quod scholastici doctores obscurissime planeque non intelligibiliter dicunt, nullum actum praecepti, nisi formatum charitate, valere. Maledictum vocabulum illud ‚formatum', quod cogit intelligere, animam esse velut eandem post et ante charitatem, ac velut accedent forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat, et operetur."

[2] Schon der hl. Bonaventura sagt hinsichtlich dieses Vorwurfes in 3. Sent., dist. 36, qu. 6, ad 3: „Cum dicimus, caeteras virtutes formari a caritate, hoc non est, quia caritas sit forma constitutiva ipsarum virtutum, dans eis complementum in essendo, sed quia est forma directiva, dans eis complementum in regendo et ordinando . . . caritas animam elevat sursum et caeteras virtutes movet et dirigit ad finem suum."

[3] S. dazu oben I[1] 507; I[2] 529 die Lehre des hl. Thomas. Luther zeigt sich fortwährend als Ignorant in der gesunden Lehre.

Hätte Luther das verstanden, dann hätte er den diesbezüglichen Vorwurf nicht erhoben: denn er trifft nur sein „System", wonach der Sünder vor und nach der Rechtfertigung als Sünder bleibt.

Doch kehren wir zum ersten Vorwurf, zum „verfluchten" Wort „formiert" zurück. Wie er es an obiger Stelle falsch aufgefaßt hat, so hat er es in der Folge auch völlig mißverstanden im Satze der Scholastiker, die fides caritate formata rechtfertige. Der Glaube, sagt Luther,[1] sei nach den Scholastikern der Körper, die Hülse; die Liebe aber das Leben, der Kern, die Form. Das seien „Träume der Scholastiker". Tatsächlich sind es seine Träume. Denn nach den Scholastikern[2] informiert die Liebe nicht den Glauben, wie die Seele den Körper; sie wird durchaus nicht als Form des Glaubens aufgefaßt, wie die Form, welche ein Teil der Wesenheit und wesentliche innere Form ist, so daß die Liebe die Ergänzung des ohne sie unvollständigen Glaubens wäre: sondern insoferne die Liebe dem Glauben eine höhere Vollkommenheit gibt und ihn mit dem letzten Ziele verbindet. Da demzufolge die Liebe nicht zur Wesenheit des Glaubens gehört, so ändert sie auch durch ihren Hinzutritt oder Weggang nicht die Wesenheit desselben, sie macht ihn nur zur Tugend.[3] Das ist die Lehre der gesamten Scholastik, die nicht bloß der spätere Luther, sondern auch Ritschl nicht gekannt hat.[4]

[1] In Gal., I, 191: „Sic fides est corpus, siliqua, color (?); caritas vero est vita, nucleus, forma. Haec sunt scholasticorum somnia."

[2] So sagt, um nur einige Scholastiker zu zitieren, der hl. Thomas De verit. qu. 14, a. 5, ad 1: „Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiae, sic enim contra fidem dividi non posset, sed inquantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in Universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum." Nicht weniger deutlich spricht sich darüber Matthäus von Aquasparta aus: „Caritas non est forma fidei essentialis; habet enim fides suum esse specificum a caritate distinctum et in suo genere sine caritate perfectum. Sed est forma eius sicut ceterarum virtutum in esse meritorio, eo quod nullus actus est meritorius nisi aut a caritate elicitus aut imperatus, pro eo quod ipsa respicit finem sub ratione finis: et ideo omnes alios movet et ordinat in finem." Quaestiones disputatae, p. 217. Schon der Lombarde sagt 3. Sent., dist. 23: „Caritas, ut ait Ambrosius, est mater omnium virtutum, quia omnes informat, sine qua nulla est virtus."

[3] Thomas in Rom. 1, lect. 6[a]: „Tertio considerandum est, quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus, quia, cum charitas sit extra essentiam fidei, per eius adventum vel recessum non mutatur substantia eius." Dies hätte Luther auch aus Gabriel Biel, seinem Hauptscholastiker, lernen können; dieser trägt in 3. Sent., dist 23, qu. 2 (fol. 234[b] sq.) hierin die völlig richtige Lehre vor.

[4] „Der Fehler der thomistischen Theologie besteht nun darin, daß dessenungeachtet

Ein moderner Theologe sollte doch etwas gründlicher und methodischer arbeiten, als Luther. Ritschl hätte erkennen sollen, daß die von den Scholastikern für fides caritate formata gebrauchten synonymen Ausdrücke, z. B. „der Glaube verbunden mit der Liebe", den Sinn ausschließen, den er und Luther in „formata" hineinlegen,[1] und nur den Sinn zulassen, daß Glaube und Liebe zwei an sich vollständige Begriffe sind.

b. Luthers Polemik gegen die Liebe als etwas Unmögliches; die Liebe sei ein Gesetzeswerk.

Luther irrte weniger bei dem Wort formata als bei dem Wort caritas. Die Liebe zu Gott ist nämlich im „Systeme" Luthers schlechthin unmöglich, Luther mußte sie von demselben ausschließen, wollte er sich treu bleiben. Wie wir früher gesehen haben, bleibt ihm zufolge auch nach der Rechtfertigung die Sünde; denn die Begierlichkeit ist die bleibende Erbsünde. Nun ist der Sünde weder Glaube noch Hoffnung, sondern nur die Liebe direkt entgegengesetzt, sie schließt die Sünde geradezu aus. Mit der Annahme der Liebe als eines rechtfertigenden Faktors hätte Luther also sein ganzes „System" über den Haufen werfen müssen; das konnte er aber nicht infolge seines Erfahrungssatzes: die Begierlichkeit ist unbesiegbar. Sein Seelenzustand hinderte ihn an der Annahme der Liebe.[2]

Trotz Luther wirkt jedoch die Liebe in der Rechtfertigung mit, soviel er auch behaupten mag, daß in der hl. Schrift davon nichts stehe.

---

die fides informis als eine wirkliche Stufe in der Art des Glaubens behandelt, und daß die Bestimmung der formatio per charitatem als eine Ergänzung des nur unvollständigen Glaubens eingeführt wird." A. a. O., S. 102. Von mir unterstrichen. S. dazu Bartmann, S. 54. Der Widerspruch existierte nur in Ritschls höchst mangelhaftem Denken, und in seiner Unkenntnis der Scholastik.

[1] So z. B. gebraucht Bonaventura 3. Sent., dist. 27, a. 2, qu. 1 (n. 6) in einem Atemzug fides formata und fides ratione caritatis adiunctae, oder wie dist. 23, dub. 3: „fides non perfecte tendit in Deum tanquam in finem, nisi prout est iuncta caritati." Damit ist ausgeschlossen, daß die Liebe nach Art der aristotelisch-scholastischen ἐντελέχεια „Form" des Glaubens sei, so daß der Glaube als das Unvollständige erst durch die informierende Liebe den vollen Begriff des Glaubens erhalte.

[2] „Es regiert", sagt der hl. Augustin, „die fleischliche Begierlichkeit, wo nicht die Liebe Gottes ist"; Enchirid., c. 117. „Je mehr das Reich der Begierlichkeit zerstört wird, desto mehr wird das der Liebe vermehrt". De doctr. christ. III, c. 10, n. 16. So viel des Einen, so wenig des Anderen. Wer bekennt, daß er von der Begierlichkeit völlig überwunden ist, bekennt, daß er keine Liebe besitze.

Jesus Christus selbst sagt von der Büßerin: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“[1] Der göttliche Heiland Jesus Christus knüpft also die Sündenvergebung an unsere Liebe, weil mit ihr die Reue verbunden ist. Mit ihm stimmt der hl. Petrus überein: „die Liebe bedeckt die Menge der Sünden“, ja „alle Sünden“, wie es anderswo in der hl. Schrift heißt.[2] In Übereinstimmung mit dieser hat auch das Altertum gelehrt.[3]

Aber wie legt Luther den so klaren Ausspruch Christi aus? „Die Liebe erweise, offenbare, daß die Sünden bereits vergeben seien!“[4] Die Gottesliebe widerstrebte dermaßen dem „Systeme“ und dem Innern Luthers, daß er lieber, als sie anzunehmen, den Sinn des Ausspruches Christi fälschte. Zudem zeigt sich in Luthers Auslegung eine neue List. Was versteht denn Luther unter der Liebe, welche die Rechtfertigung erweist, ihr folgt? Die Liebe des Nächsten; denn wie wir weiter unten erörtern werden, ist nach ihm der Christ Gott gegenüber nur den Glauben schuldig; die Liebe bezieht sich auf den Nächsten. Verstand aber Christus an obiger Stelle die Nächstenliebe? Nein, sondern die Liebe der Büßerin zu ihm, die Gottesliebe; um ihretwillen wurden ihr die Sünden vergeben. Dies ist ein Beispiel mehr, wie man bei Luther auf der Hut sein muß!

Allerdings verteidigt er sich noch im J. 1519 gegen den Vorwurf, als trenne er die Liebe vom rechtfertigenden Glauben; allein, was er gegen denselben erwidert, ist eher ein Trugschluß.[5] Luther hatte nur

---

[1] Luk. 7, 47.

[2] 1. Pet. 4, 8. Sprichw. 10, 12.

[3] Ich zitiere nur den hl. Gregor zu Luk. 7, 43, homil. 33, n. 4, in Evangel.: „Ardor caritatis in ea rubiginem peccatorum consumsit.“

[4] Disputationen, ed. Drews, S. 44: Dilectio meretur remissionem peccatorum, i. e.: dilectio declarat, quod remissa sint ei peccata.“ Etwas früher legte er die Stelle nicht ganz so aus, und wieder anders Melanchthon. S. Corp. Ref., XXVII, 451, Text und Anm. Was aber beide vorbringen, ist rein willkürlich. Wenn z. B. Melanchthon behauptet, der Dienst, die Salben, die Tränen dieser Sünderin seien Zeichen ihres Glaubens gewesen, so vergißt er absichtlich, daß jene drei Erscheinungen zugleich Zeichen ihrer Reue und Liebe waren. Und wenn er und Luther das Wort des Heilandes urgieren: „Dein Glaube hat Dir geholfen“, so vergessen sie, daß er unmittelbar vorher gesagt: „ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat.“ Also Glaube und Liebe. S. die Erklärung Bertholds von Chiemsee (Teutsche Theologey) bei Lämmer, a. a. O., S. 150 f.

[5] Er schreibt an Egranus (Enders, I, 408): „Fidem ego iustificantem a charitate non separo; imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur“, und er schließt: „Gratia facit placere verbum et credi; hoc autem est diligere“.

Erfahrung von der Sünde, nicht aber von der Liebe, weil er völlig unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit und seiner Leidenschaften, besonders des Hochmutes stand.[1]

Je älter er wurde, desto unmöglicher erschien ihm die Erfüllung des Gebotes der Gottesliebe. Er ging in seiner Verirrung so weit, geradezu auszusprechen, mit der Annahme der katholischen, d. h. christlichen Lehre von der Rechtfertigung durch den mit der Liebe formierten Glauben verliere man die Wahrheit des Evangeliums, den Glauben an Christus! Daß er und die Seinigen in diesem Punkte den Papisten nicht weichen wollten, nennt er „einen frommen und heiligen Starrsinn“;[2] alles was die Scholastiker über den mit der Liebe formierten Glauben lehrten, sei „reines Blendwerk des Teufels, denn niemand sei durch diesen Glauben gerettet worden“.[3] Warum? Weil es keinen Menschen gebe, der einen solchen Glauben habe,[4] ja haben könne, denn niemand bringe die Liebe zur Hochzeit mit.[5] „Das Gesetz verlangt, daß du Gott aus deinem ganzen Herzen liebst und den Nächsten wie dich selbst. Aber ich bitte dich, wer ist derjenige, welcher dieses tut? Selbst die Liebe der Heiligen ist unvollkommen und wird oft gestört durch Furcht, durch Mißtrauen, durch Ungeduld in Widerwärtigkeit. Wo bleibt da der durch die Liebe gestaltete Glaube? Wenn Gott dich nicht für gerecht hält, außer du liebst ihn aus ganzem Herzen, so wirst du nie

Im letzten Satzteil nimmt er das „diligere“ als reinen Willensakt; wenn man etwas will, liebt man es gleichsam. Das ist aber nicht die Liebe des hl. Geistes, die zum rechtfertigenden Glauben erfordert ist, nämlich der Affekt, mit dem ich Gott über alles hochschätze und umfasse. Das Wort kann gefallen und geglaubt werden, ohne daß man denjenigen über alles liebt, der dasselbe gesprochen hat, wie die Erfahrung lehrt.

[1] Der hl. Augustin sagt diesbezüglich In ep. Joh., tr. 1, n. 6: „Superbia exstinguit caritatem; humilitas ergo roborat caritatem: caritas exstinguit delicta.“

[2] In Gal. I, 137 (1535): „Sicut igitur adversarii hoc salvum nobis relinquere nolunt, quod sola fides in Christum justificet: ita nec nos volumus nec etiam possumus in hoc cedere ipsis, quod fides formata caritate justificet. Hic volumus et debemus esse rebelles et pertinaces, alioqui amitteremus veritatem Evangelii, amitteremus nostram libertatem, quam non in caesare, regibus, principibus, non in papa, mundo, carne, sanguine, ratione etc., sed in Christo Jesu habemus, amitteremus fidem in Christum, quae, ut supra dixi, nihil aliud apprehendit, quam Christum gemmam . . . Pia igitur et sancta est hac in re nostra pertinacia; hoc enim quaerimus per eam, ut conservemus libertatem nostram, quam in Christo Jesu habemus utque veritatem Evangelii retineamus“ etc.

[3] Ibid., p. 246: „Nullus enim dari potest, qui hac fide salvatus sit. Ideo, quae sophistae de fide informata caritate docuerunt, mera ludibria satanae sunt.“

[4] Ibid.

[5] S. oben I[1] 627; I[2] 658.

gerechtfertigt."[1] Schreibt aber Luther dieselbe Unvollkommenheit nicht auch seinem Glauben zu? Und doch soll dieser allein rechtfertigen![2] Übrigens übertrug Luther seinen Zustand wieder, wie es seine Gewohnheit ist, auf alle übrigen.

Der Glaube der Papisten sei nur ein historischer Glaube an Christus, den auch der Teufel und die Gottlosen besäßen.[3] Luther, der fast immer den hl. Augustin zu seinem Aushängeschild nimmt, hätte wissen sollen, daß nach ihm gerade der Glaube ohne Liebe, d. h. der von Luther gelehrte, der Glaube der Teufel ist.[4] Nicht die katholische Lehre, sondern Luthers Äußerungen über Glaube und Liebe sind „mera verborum portenta", reine Ungeheuer von Worten.[5] Oder sind es nicht leere Worte, vera portenta verborum, wenn er schreibt, daß „die Werke oder die Liebe nicht die Vollkommenheit des Glaubens seien, sondern daß der Glaube an sich ein Geschenk Gottes und ein göttliches Werk im Herzen

---

[1] Opp. exeg. lat. III, 304 (c. 1538): „Exigit lex, ut diligas Deum ex toto corde tuo, et proximum sicut teipsum. Sed quis, quaeso, est, qui hoc faciat? Nam etiam sanctorum dilectio imperfecta est, et saepe turbatur metu, saepe diffidentia, saepe impatientia in adversis. Ubi igitur manet tum fides formata caritate? Si enim te Deus non habiturus est pro iusto, nisi dilexeris eum ex toto corde et praestiteris legem, nunquam iustificaberis." Ähnlich spricht Luther öfters. Im Jahre 1520 schließt er daraus, daß vires carnis non diligant Deum, sie sündigten gegen das Gebot der Liebe (Weim. VII, 137), gleich als könnten die vires carnis lieben und sündigen!

[2] Wir haben Luther oben I^1 623; I^2 654 vom unvollkommenen Glauben unserer-seits, der nur ein Funke des Glaubens sei, sprechen hören; I^1 643; I^2 674 u. ö. vernehmen wir von ihm wieder dieselbe Klage. Als Grund des unvollkommenen Glaubens gibt er an: Furcht, Zweifel, Traurigkeit usw., also ungefähr dasselbe, was er oben als Grund der unvollkommenen Liebe bezeichnet. Kein Wunder, wenn er in Gal. I, 100 ff. sich veranlaßt fühlt, zu erörtern, daß selbst die Ursache unserer Rechtfertigung, das Evangelium und die Gnade unsicher sei, nicht zwar an sich, sondern in bezug auf uns, weil wir selbst so unsicher sind um unserer Feinde willen, nämlich unserer Vernunft, des Fleisches, des Gesetzes, des Teufels usw. Trotzdem sollen wir aber gerechtfertigt und soll der unvollkommene Glaube zur vollkommenen Gerechtigkeit angerechnet werden! Warum soll dies nicht auch von der Liebe gelten können? In der Tat sah er dies, als er noch etwas logischer dachte, ein, indem er im Römerbrief die anfangende Liebe in uns annahm (S. oben I^1 575; I^2 597), die aber, wie er auch 1517 schreibt, „in uns durch die Liebe Christi ergänzt werde". Hebräerbrief, fol. 75 b: „Christus dilector iustitiae sua dilectione supplet incipientem dilectionem nostram."

[3] In Gal. I, 137.

[4] Augustin, tr. 29, n. 6 in Joa.

[5] In Gal. I, 135. Luthers Taktik, den Vorwurf, welcher sein Leben, seine Lehre trifft, auf die Kirche abzulenken, kennen wir bereits zur Genüge.

sei".[1] Aber wer leugnet, der Glaube sei ein Geschenk Gottes? Haben wir nicht im vorigen Absatz gehört, daß Luther diese Lehre wörtlich der scholastischen Definition von der eingegossenen Tugend stillschweigend entnommen hat? Schließt der Umstand, der Glaube sei ein Geschenk Gottes, aus, daß auch die Liebe ein solches ist? Und schließt die Liebe als Geschenk Gottes aus, daß der Glaube ebenfalls ein solches sei?

Wenn Luther fortfährt: „der Glaube rechtfertigt deshalb, weil er Christus den Erlöser selbst ergreift", so sage ich: nur dann, wenn er ihn liebend ergreift, d. h. wie wir Augustin sagen hörten: wenn man liebend glaubt. Und in der Tat, in der Rechtfertigung wird man ein Freund Gottes. Muß nicht Luther selbst gestehen, daß der Gerechte von Gott geliebt wird und Freund Gottes ist, obwohl er in seinem „Systeme" zugleich Feind Gottes und Sünder bleibt?[2] Inwiefern ist er jedoch Freund Gottes? Wegen des Glaubens? Aber die Aufgabe des Glaubens ist es nicht, einen zum Freunde zu machen. Man kann nicht Freund werden ohne Freundschaft. Diese besteht aber nur in der gegenseitigen Liebe. Hat doch nach dem Ausspruche des hl. Augustin das lateinische Wort amicitia (Freundschaft) von amor (Liebe) den Namen erhalten.[3]

All dies bewahrheitet sich gegen Luther noch augenfälliger, wenn wir Glaube in seinem Sinn als fiducia, Vertrauen, auffassen. Von allem anderen abgesehen, ist die fiducia, wie schon ihr Begriff es mit sich bringt, viel egoistischer als die Liebe; die fiducia bedeutet keine totale Hingabe an Gott, sondern eher ein Herüberziehen Gottes, sie kann also ebenso wenig rechtfertigen, wie der Glaube allein.

Doch Luther fängt sich noch bedeutend mehr. Wie wir früher gesehen haben, läßt er den hl. Geist bei der Rechtfertigung gegenwärtig sein; denn dieser bewirke, daß man das Wort gläubig annehme, er komme durch das gepredigte Wort. Ja, der einzelne müsse, wie sich weiter unten ergeben wird, geradezu „als gewiß feststellen", daß er den hl. Geist habe, sonst sei er nicht gerechtfertigt. Nun, wozu wurde denn

---

[1] Ibid., p. 134.

[2] Ibid., p. 338: „Ista ex diametro pugnant, christianum esse iustum et amari a Deo, et tamen simul esse peccatorem" etc. P. 335: „Homo christianus simul iustus et peccator, amicus et hostis Dei est."

[3] Cont. duas epp. Pelag., I, n. 1: „Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit, et nusquam nisi in Christo fidelis est?" etc.

[4] S. darüber im nächsten Absatz F.

der hl. Geiſt geſandt? Dazu, ſagt der hl. Auguſtin, „daß er Liebe bewirke und von der Furcht befreie“.[1] Der hl. Geiſt wird κατ' ἐξοχήν „der Geiſt der Liebe“ genannt,[2] weil ſeine vornehmſte Wirkung in der Mitteilung der Liebe beſteht. Als ſein ſpezielles Werk in der Seele wird weniger der Glaube, als die Liebe geprieſen. Und mit Recht; denn er ſelbſt geht vom Vater und Sohne nach Art der Liebe aus, er iſt die Liebe des Vaters zum Sohne, mithin die Liebe ſelbſt.[3] Sagt nicht auch der hl. Paulus: „Die Liebe Gottes iſt ausgegoſſen in unſere Herzen durch den hl. Geiſt, der uns gegeben iſt?“[4] Wann? Eben in der Rechtfertigung.

Luther ſchreibt weiter: „Der Glaube iſt nichts anderes, kann auch nichts anderes ſein, als der Verheißung zuſtimmen. Wenn aber dieſe Zuſtimmung als Gerechtigkeit angeſehen wird, warum, unvernünftiger Sophiſt, beſtehſt du auf der Liebe, der Hoffnung und andern Tugenden? Ich weiß wohl, daß dies ausgezeichnete Gaben Gottes ſind, welche durch den hl. Geiſt in unſern Herzen erweckt und genährt werden; ich weiß, daß der Glaube ohne dieſe Gaben nicht exiſtiere. Aber nun iſt die Frage, was einer jeden derſelben eigentümlich iſt. Nur der Glaube ergreift die Verheißung, glaubt dem verheißenden Gott; indem Gott etwas darbietet, nähert er (der Glaube) die Hand und erhält es. Das iſt des Glaubens allein eigentümliches Werk. Die Liebe, die Hoffnung, die Geduld haben andere Objekte, auf die ſie ſich richten, ſie haben andere Grenzen, innerhalb welcher ſie ſich bewegen. Denn ſie umfaſſen nicht die Verheißung, ſondern erfüllen die Gebote; ſie hören den befehlenden, nicht den verheißenden Gott. Letzteres tut nur der Glaube.“[5]

---

[1] Enarr. in Ps. 90, sermo 2, n. 8.

[2] Sermo 283, n. 2: „Spiritus Dei Spiritus est caritatis; spiritus huius mundi spiritus est elationis.“ De baptismo Cont. Donat., V, c. 23, n. 33, wo er die caritas als „maximum donum Spiritus sancti“ bezeichnet, „sine quo non valent ad salutem, quaecunque alia sancta in homine fuerint“.

[3] Der hl. Thomas ſchließt auch aus der spiratio in divinis, daß der Glaube mit der Liebe gepaart ſein müſſe. In Gal. c. 5, lect. 2: „Fides est cognitio Verbi Dei . . . Et hoc Verbum nec perfecte habetur, nec cognoscitur, nisi etiam habeatur amor, quem spirat.“

[4] Röm. 5, 5. Um wie viel logiſcher als Luther dachte Tauler, wenn er ſchreibt: „Das Wort wird in niemands Ohr geſprochen, er habe denn göttliche Minne; denn das Evangelium ſpricht: „Minnet ihr mich, ſo höret ihr meine Worte.“ Predigt am 12. Sonntag nach Pfingſten. Frankf. Ausg. II, 216.

[5] Opp. exeg. lat. III, 303 f. (1538): „. . . Sola fides, Deo porrigente aliquid, admovet manum, et id accipit. Hoc proprium solius fidei opus est“ etc.

Wir sehen hier Luther wieder in seinem Element: in den Trugschlüssen. Wir haben im vorigen Absatz bereits erörtert, daß gerade bei Luther das „Zustimmen" unmöglich ist, weil in seinem „Systeme" der Glaube im Widerspruch mit der Vernunft ist. Luther sagt ferner, der Glaube müsse die Hand nähern, um etwas von Gott zu empfangen. Der Glaube? Das Impersonelle? Nein, sondern ich. Aber vitale Akte sind im „System" Luthers ausgeschlossen. Und davon abgesehen, hat Luther niemals erwiesen, daß die Zustimmung allein als Gerechtigkeit angesehen werde; er macht sich mit diesem Satze fortwährend einer petitio principii schuldig. Er hat ferner niemals widerlegt, daß der Glaube nur ein Teil, wenngleich der erste, der Gerechtigkeit sei. Wenn Luther fortfährt, daß der (rechtfertigende) Glaube ohne Hoffnung und Liebe nicht existiere, so folgt doch, daß diese zwei Tugenden vom ersten Moment der Existenz des Glaubens im Herzen sind, also vom Beginn der Rechtfertigung an. Die katholische Lehre über diesen Punkt ist so vernünftig, daß selbst Luther, wenngleich unbewußt, für sie Zeugnis ablegen mußte. Sowohl im Hinblick auf den unvollkommenen Glauben, der zur Gerechtigkeit angerechnet werde, als im Hinblick auf die unvollkommene Liebe, sagt er: Wir haben die Erstlinge des Geistes empfangen.[1] Wir empfangen aber doch nicht zweimal die Erstlinge des Geistes.

Aus all dem folgt mithin, daß auch nach Luther Glaube und Liebe vom ersten Momente der Rechtfertigung an beisammen sind. Wozu ist aber die Liebe mit dem Glauben in der Rechtfertigung da, wenn sie zu derselben in ihrer Weise nicht ebenso beiträgt, wie der Glaube? Haben wir nicht gehört, daß Christus die Sündenvergebung an die Reue mit der Liebe knüpft? Mit welchem Rechte nennt aber Luther auch die Geduld? Welcher kirchliche Lehrer hat sie zu den in der Rechtfertigung notwendigen Faktoren gerechnet? Wenn Luther endlich schließt, daß nur der Glaube die Verheißung ergreife, hat er damit etwa erwiesen, daß der Glaube allein rechtfertige? Keineswegs, sondern daß er eben der erste Teil der Gerechtigkeit ist.[2] Der Glaube kann aber das

[1] In Gal. I, 331: „Fides ... est imperfecta, vix scintilla fidei est in nobis, quae incipit Deo tribuere divinitatem. Primitias Spiritus accepimus." P. 337: „In uns sei nichts praeter illam imbecillem fidem seu primitias fidei, quod coepimus apprehendere Christum". Dazu II, 312. In Gal. III, 8: „Accipimus quidem hic donum et primitias Spiritus, ut incipiamus diligere, sed valde tenuiter." S. oben I[1] 623; I[2] 654.

[2] S. dazu oben, I[1] 629; I[2] 660. So sagt auch der hl. Augustin De praedest. sanctorum, c. 7, n. 12: „Ex fide autem ideo dicit (apostolus) iustificari hominem, non ex operibus, quia ipsa prima datur, ex qua impetrentur caetera."

Verheißene nicht erfassen oder es gar umfassen, ohne es zugleich zu erhoffen und zu lieben.

Luther will anscheinend die Auffassung verhüten, als werde man durch die Werke gerechtfertigt. Darum sagt er, Hoffnung und Liebe erfüllten nur die Gebote, daß man hoffen, lieben soll, sie hörten bloß den befehlenden, nicht den verheißenden Gott. Aber ist es nicht das erste Gebot, daß man glauben soll?[1] Hat die Liebe nicht die größere Verheißung als der Glaube, nämlich das ewige Leben?[2] Ergreift nicht auch die Hoffnung die Verheißung? Doch, da zeigt sich Luther in völliger Gedankenlosigkeit. Ich habe schon bemerkt, und es wird im nächsten Absatz weitere Ausführung erhalten, daß Luthers Glaube eigentlich fiducia ist, mithin zur Hoffnung gehört. Wenn er also sagt, daß nur der Glaube (der nach ihm fiducia ist) die Verheißung ergreife: wie kann er in einem Atemzug behaupten, die Hoffnung erfülle nur die Gebote, höre bloß den befehlenden, nicht den verheißenden Gott?

Aber mehr als Gedankenlosigkeit kommt zum Vorschein, wenn Luther sich anderwärts so ausspricht: „Das ist der wahre Begriff des Christentums, daß wir durch den Glauben an Christus, nicht durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden. Die gottlose Glosse der Sophisten soll dich hier nicht beunruhigen, nach welcher der Glaube nur rechtfertige, wenn die Liebe und die guten Werke hinzutreten. Durch eine solche verderbliche Glosse haben sie diese und ähnliche Sentenzen in Paulus, mit denen dieser beredt dem Glauben die Rechtfertigung zuschreibt, verdunkelt und verzerrt. Wenn aber der Mensch hört, daß er zwar an Christus glauben müsse, der Glaube aber nicht, außer nach Hinzutritt jener Form, nämlich der Liebe, rechtfertige, so fällt er alsbald vom Glauben ab und er denkt: wenn der Glaube ohne die Liebe nicht rechtfertigt, so ist der Glaube müßig und unnütz, und die Liebe rechtfertigt allein, weil der nicht mit der Liebe formierte und geschmückte Glaube nichts ist." Man solle allerdings von den guten Werken und der Liebe lehren, aber erst dann, wenn von den Werken die Rede ist, nämlich außerhalb des Artikels von der Rechtfertigung. „Hier dagegen ist der Stand der Frage, wodurch wir gerechtfertigt werden und das ewige Leben erlangen." Da ist mit Paulus zu antworten: „Durch den Glauben allein an Christus werden wir als gerecht erklärt, nicht durch die Werke des Gesetzes oder der Liebe."[3]

[1] Das bekennt selbst Luther, Weim. VI, 209.

[2] S. dazu weiter unten Absatz d.

[3] In Gal. I, 201, 202. Darauf kommt er oft zurück. So schreibt er 1527: „Der

Wo sagt denn Paulus: „Durch den Glauben allein"?[1] Luther fälscht hier ebenso Röm. 3, 28, wie in seiner Bibelübersetzung, in der er die Stelle also wiedergibt: „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben", anstatt: „. . . daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes." Luther maßte sich an, die Ordnung umzukehren und das Wörtchen „allein" einzuschieben, um dadurch seine Auffassung zu erhalten, ähnlich wie er es mit Stellen des hl. Augustin gemacht hat.[2]

Infolge dieser Fälschung wird im Zusammenhang außer dem Glauben alles zum Gesetzeswerk im alttestamentlichen Sinn. Das macht hier keinen Unterschied, ob Paulus darunter nur die Zeremonialgesetze verstanden hat,[3] oder, was die richtigere Ansicht ist, auch die moralischen Gesetze. In jedem Falle wird in dieser Wendung auch die Liebe wie ein anderes Gesetz zum Gesetzeswerk. „Sie ist", sagt Luther, „ein Geschenk und ein Werk nach dem Gesetz, weil das Gesetz sagt: du sollst Gott lieben"[4] usw. In der Rechtfertigung „ist gewiß kein Gesetzeswerk, keine Liebe, sondern eine ganz andere Gerechtigkeit und eine gewisse neue Welt außer und über dem Gesetze; denn

---

Name eines Christen verdammt einfach alle Werke, alle Bemühungen (studia), allen Gottesdienst, eingesetzt zu unserer Gerechtigkeit." Cod. Pal. lat. 1825, fol. 177b. Vgl. Weim. XX, 676. Luthers Ausspruch gründet sich auf zwei falsche Voraussetzungen: 1. daß die von ihm gemeinten Werke getan würden oder eingesetzt seien, um zu rechtfertigen und einen zum Christen zu machen, worüber ich oben wiederholt gehandelt habe; 2. daß die genannten Werke abgesehen von Christus und seinem Leiden verrichtet würden. Diese Unwahrheiten gingen in die Bekenntnisschriften über, und die Protestanten glauben sie heute noch, weil sie eben fortwährend so unterrichtet werden und weil die, die es vermöchten, die katholische Lehre selbst nicht studieren wollen.

[1] S. darüber Cornely, Ep. ad Rom., p. 200 sq.

[2] S. I[1] 460 ff.; I[2] 483 ff.

[3] Selbst Johann Colet, ein älterer Zeitgenosse Luthers, der doch den Glauben sehr urgiert, erklärt Röm. 3, 28: „Nos, inquit Paulus, credimus plane, hominem iustificari iustumque fieri per fidem veram in Jesu, dummodo ex fide propinquus illi sit, assimilaturque Christo, sine operibus legis, quae frequentarunt Judei. Intelligit (Paulus) sacrificia, ritus, ceremonias, cultumque corporalem, in quo assidui notabili superstitione erant illi veri Judei. His operibus legis omissis, si quispiam operetur Christum, iustificabitur" etc. Joannis Coleti Opuscula quaedam theologica, ed. J. H. Lupton (London 1876), p. 242.

[4] In Gal. I, 188: „Opus et donum secundum legem, quia lex dicit: Diliges Dominum" etc.

Christus oder der Glaube ist nicht Gesetz noch Gesetzeswerk".[1] Unzählige Male spricht sich Luther ähnlich darüber aus.[2]

„Es kann niemand zu mir kommen (sagt Christus), der Vater ziehe ihn denn. Wie gefällt dir das? Das ist kurz gesagt. Schreibe diese Worte mit roter Tinte oder mit goldenen Buchstaben in dein Herz, dann tue, was du willst . . . Dieser Spruch ist ein Donnerschlag wider alle Werkheiligen. Der Papst (sic) spricht allhie: Ich will Meß halten, Vigilien lesen, Rosenkranz beten, gute Werk tun und ein Karthäuser werden und Almosen stiften, dadurch will ich gegen Himmel kommen und selig werden. Ja wie eine Kuh in ein Mausloch fährt. Denn es steht allhie, daß es unmöglich ist, du kannst es nicht tun."[3] „Das ist Werkheiligkeit, daß die Papisten gute Werke tun, ehedenn sie den Herrn Christum erkennen und an ihn glauben; sie fangen von den Werken ihre Seligkeit an, und lassen den Glauben an Christum fahren."[4]

Vom Anfange an haben die Katholiken gegen derartige Vorwürfe Luthers protestiert und ihn der Lüge angeklagt. Was Jakob Hoogstraten im Jahre 1526 den Lutheranern gegenüber erwiderte, enthält die alte katholische, von keinem Katholiken bezweifelte Lehre: „Die guten Werke ziehen ihre Kraft aus dem Leiden Christi, aus dem sie erhalten, daß sie des ewigen Lebens würdig sind. Da in diesem Satze alle Theologen übereinstimmen, mit welcher Stirn wagen die Lutheraner zu behaupten, uns zufolge sei das Leiden Christi nicht notwendig gewesen, um uns vom ewigen Tode zu befreien, während doch alle, wie es offenbar ist,[5] einstimmig verkünden, die verdienstliche Kraft der Werke habe ihren Ursprung im Leiden Christi?"[6]

---

[1] Ibid., p. 192: „Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia iustitia et novus quidam mundus extra et supra legem. Christus enim vel fides non est lex nec opus legis."

[2] So z. B. Opp. exeg. lat. III, 302: „Si fides formatur caritate, igitur opera praecipuum illud sunt, quod respicit Deus; si autem opera, ergo nos ipsi. Caritas igitur seu opera sunt vivi colores, fides est monogramma, res rudis et insuavis!" Vgl. S. 645.

[3] Erl. 47, S. 338.

[4] Ebds. S. 301.

[5] Vgl. Henric. a Gandavo Quodlibet 8, q. 18: „Ex hoc solo opus nostrum est meritorium, quod Christo sumus conjuncti in corpore et ecclesiae per fidem et charitatem, per quae in virtute ejus meremur et in ipso augmentum spirituale accipimus."

[6] Aliquot disputationes contra Lutheranos (Coloniae 1526), lib. 1, disput. 5, cap. 1, fol. C2.

Das wußte Luther zu gut; allein, mit einer wahren Darstellung der katholischen Lehre hätte er seinen Zweck nicht erreicht. Er trieb es, wenn auf seine Lüge aufmerksam gemacht, nur noch um so ärger. „Sie alle sind deshalb Mönche geworden", schreibt er im Jahre 1527, „sie lasen deshalb Messen und verrichteten andere Werke, weil sie hofften, sie würden dadurch selig werden. Wenn das aber durch unsere Werke geschehen kann, warum hat Christus gelitten? Warum hat er sein Blut vergossen? Soll denn Christus so knauserig gewesen sein, daß er uns nur von der Erbsünde erlöst, das ewige Leben aber vom Verdienst unserer Werke abhängig gemacht haben soll? Schließen wir also, daß aller Gottesdienst, nur zu unserer Gerechtigkeit eingesetzt, die Klöster, die Messen, die Gebete, die Fasten, vom Teufel seien, weil sie schließlich gegen Christi Gerechtigkeit kämpfen, sie entweder verdunkeln oder gänzlich wegnehmen. Sie mögen also zu grunde gehen, auf daß Christi Gerechtigkeit erhalten bleibe." [1]

Der Vater der „evangelischen Reformation" gefällt sich eben in seinen Lügen und Verleumdungen. Als der Ausgelassenste schwelgt er in Voraussetzungen, die zu beweisen ihm gar nicht in den Sinn kommt. Warum auch? Ist's doch nach ihm eine Heuchelei, die Gebote Gottes halten, wie sollte dann nicht um so mehr alle Möncherei eine Heuchelei sein? Genügt doch nicht die Haltung der Gebote, um das ewige Leben zu erlangen, trotz des Wortes Christi zum Jüngling; [2] was soll dann ein Leben nach der Ordensregel nützen? „Alles andere Leben als Glauben ist Heuchelei. Wenn man auch gleich in den Geboten Gottes daher geht und lebt, so ists doch nicht genug, und ist nur eine lautere Heuchelei; noch vielmehr wird nicht gelten, was wir von guten Werken erwählen, denn kein Leben noch

[1] „Ideo enim monachi sunt facti et missas celebrarunt ac alia opera susceperunt omnes, quod sperarent se per illa salvos fieri fore. Atqui si hoc nostris operibus potuit effici, cur passus est Christus? Cur suum fudit sanguinem? Neque enim sentiendum est, Christum tam illiberalem esse, qui nos morte sua a peccato originis redemerit, et deinde vitam aeternam nobis nostris operibus emerendam reliquerit . . . Concludimus . . . omnes illos cultus, quos ad iustitiam instituerunt, monasteria, missas, orationes, jejunia, ex diabolo esse, quia finaliter contra (hanc) Christi iustitiam pugnant et eam aut obscurant, aut plane tollunt. Quare pereant potius, quam Christi iustitia pereat." In ep. 1. Joann., im Cod. Pal. lat., 1825, fol. 203 b.

[2] Matth. 19, 16. Der Jüngling fragt: „Was muß ich Gutes tun, daß ich das ewige Leben erlange?" Jesus antwortete: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote".

Gesetz und Werk tuts."[1] „Der wahre Christ", schrieb er schon um 1521 seinem Intimus, dem abgefallenen Priester Johann Bugenhagen (Pommeranus), „bedarf nicht sittlicher Vorschriften, der Glaubensgeist führt ihn zu allem, was Gott will und die brüderliche Liebe verlangt."[2] „Die alte Lehre Mosis ist: fürchte Gott, vertraue auf Gott, liebe Gott; aber die neue ist viel höher und herrlicher, denn sie lehrt nicht, was wir tun sollen, welches des Gesetzes eigenes Amt ist. Es verlangt von uns gewisse Werke, welche zu tun uns unmöglich ist. Christus ist nicht so . . . wir sollen ihn umfangen, wenn wir auch nicht tun, was Moses verlangt."[3]

Der Vater der „evangelischen Reformation" eifert deshalb gegen Thomas und andere Scholastiker, welche nur die Zeremonial- und die Judizialgesetze, nicht aber auch die moralischen, vor allem die zehn Gebote, für von Christus aufgehoben hielten.[4] Dem sei aber nicht so. „Wenn Paulus sagt, wir seien vom Fluche des Gesetzes befreit, so spricht er sicher vom ganzen Gesetze, ja besonders vom moralischen, das allein unsere Gewissen anklagt, verflucht und verdammt, nicht aber die Zeremonial- und Judizialgesetze. Deshalb sagen wir, daß das Gesetz des Dekalogs kein Recht habe, jenes Gewissen anzuklagen und zu erschrecken, in welchem Christus durch die Gnade regiert; denn Christus hat jenes Recht außer Gültigkeit gesetzt (antiquavit) . . . Für jene, welche an Christus glauben, ist das ganze Gesetz abgeschafft."[5] „Das Evangelium ist eine Lehre, welche kein Gesetz zuläßt."[6] „Ihr dürfet keinen Lehrer hören, der das Gesetz lehrt," läßt

[1] Erl. 47, 327.

[2] Enders, III, 37.

[3] Auslegung des 2. Psalms, Vers 7, Opp. exeg. lat., XVIII, 63: „Antiqua doctrina est illa Mosis: ‚Time deum, fide deo, dilige deum et proximum sicut te ipsum': sed haec (Christi) doctrina longe est excellentior. Non enim docet, quid nos faciamus — hoc legis proprium munus est, ea exigit a nobis certa opera, quae si non praestes, minatur iram dei . . . quod exigit, nobis impossibile est. Talis doctor hic rex (Christus) non est, non exigit a nobis nostra opera, sed donat nobis sua; non docet, qui nos sumus, id enim lex facit, sed quis ipse sit, ut nos eum amplectamur et donis eius fruamur, etiamsi non praestiterimus, quae exigit Moses."

[4] Gal. II, 265.

[5] Ebs.: „ . . . Credentibus in Christum tota lex abrogata est". S. 266. Ebenso I, 229, und sonst sehr oft. Luther selbst nennt seine Lehre für die Vernunft „paradox und absurd" (paradoxa rationi, mirabilis et absurda). I, 235.

[6] Ebds. I, 113: „Est ergo Evangelium doctrina talis, quae nullam legem admittit".

er Paulus den Pseudoaposteln sagen; „denn unter den Heiden gibt es kein Gesetz, sondern das Evangelium; nicht Moses, sondern der Sohn Gottes, nicht die Werkgerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit des Glaubens muß gepredigt werden.“[1] Arme Christen, arme Ordensleute, die so viele Gesetze erfüllen, sind sie denn alle nach Luther verdammt?

Nun hat aber Jesus Christus, das ewige Leben an die Haltung der Gebote Gottes geknüpft, wie wir gesehen haben, und als ihn der Jüngling fragte, welche Gebote Gottes zum Leben führten, zählte ihm Jesus dieselben auf: „Du sollst nicht töten, Du sollst nicht ehebrechen, Du sollst nicht stehlen, Du sollst kein falsches Zeugnis geben, Ehre deinen Vater und deine Mutter und liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“[2] Davon lehrt Luther schnurstracks das Gegenteil: „Wir haben vor Zeiten gepredigt von guten Werken, von Kappen, Orden, Keuschheit, Armut und gehorsam sein dem Abt und Prior, darin hat man das ewige Leben gesucht. Diese Definition oder Deutung tuts nicht, sie wird gänzlich verworfen. Denn Keuschheit hin, Keuschheit her, es heißt nicht ein Karthäuser oder Pfaffenstand, hie frage: heißts auch Christus oder heißts auch sein Fleisch und Blut? Nehmet alle guten Werke, auch der zehn Gebote, als: der Obrigkeit gehorsam sein, die Aeltern ehren, nicht stehlen, ehebrechen noch totschlagen, heißt dieses alles auch Christi Fleisch und Blut? Nein! Darum so können sie auch nicht das Leben geben. Darum so schließt er es alles mit einander aus, und will das einige Stück haben, so das ewige Leben gibt, es heißt sonst dem Teufel gedient. Es sind ohne Zweifel viel heiliger frommer Leute unter dem Papsttum gewesen, die in guten Werken gelebt haben; aber alles ihr Vornehmen ist nichts, man hat dadurch kein Leben.“[3] „Was sollen mir die zehn Gebote? Was bedarf ich des Gesetzes oder der guten Werke zur Seligkeit? Wenns die Speise Christi ausrichtet, so darf ich keine guten Werke tun, das ewige Leben zu erlangen.“[4]

Somit steht Luthers Lehre ebenso im Widerspruch mit der evangelischen wie mit der apostolischen Wahrheit. Denn wo identifiziert Paulus, um zu den oben angeführten Worten Luthers zurückzukehren, die Liebe mit den Werken des Gesetzes? Luther rechnet die Liebe, mit welcher nach kirchlicher Lehre der rechtfertigende Glaube gestaltet

[1] Ebds., p. 115.
[2] Matth. 19, 16—19.
[3] Erl. 48, 14, aus dem Jahre 1530 f.
[4] Ebds., S. 63.

sein soll, zu den Gesetzeswerken, von denen der Apostel sagt: „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, sind unter dem Fluch." Die, gegen welche sich der hl. Paulus wendet, sind aber jene, die, wie die Juden mit bloßer Hilfe des Gesetzes[1] eine gottgefällige Gerechtigkeit, die „eigene Gerechtigkeit"[2] aus dem Gesetze, nicht jene durch den Glauben an Christus,[3] in sich verwirklichen wollen, um so das Heil zu erlangen.

Luther fälscht jedoch die kirchliche Lehre, wenn er die von ihr geforderte Liebe auf eine Stufe mit den Gesetzeswerken außerhalb Christus stellt. „Es ist bekannt," schreibt er, „welches die Gesetzeswerke seien: nämlich die höchsten und schönsten Tugenden. Diese tragen also zur Rechtfertigung nichts bei? Nichts, sagt Sankt Paulus."[4] Ja, Gott müsse sich von ihnen ebenso abwenden, wie von unseren Sünden; „wenn er uns nicht wegen des Glaubens, welcher Christum ergreift, als gerecht ansieht, ist es um uns geschehen." Und dieses Gerede nennt er die „Begründung" seiner Lehre, daß wir vor Gott gerechtfertigt werden nur durch die Barmherzigkeit Gottes, welche uns als gerecht ansieht![5]

Luther hat nicht verstehen wollen, daß die opera legis nach kirchlicher Lehre nicht weniger als nach der des hl. Paulus von der Rechtfertigung ausgeschlossen sind, und daß die Liebe, welche den rechtfertigenden Glauben gestalten soll, ebenso eingegossen ist, mithin über den Gesetzeswerken ist, wie der Glaube.[6] Aber da stehen wir wieder bei der Lehre von den eingegossenen Habitus, die, wie bekannt ist, Luther nie verstanden hat. Er war eben darin wie in anderen Punkten nur ein Halbwisser.

---

[1] Gal. 3, 10: ἐξ ἔργων νόμου.

[2] Röm. 10, 3; Phil. 3, 9.

[3] Gal. 2, 16.

[4] In Gen., opp. exeg. lat., III, 301.

[5] Ibid.: „Nisi igitur Deus avertat oculos a peccatis nostris, imo etiam a iustitia et virtutibus nostris, et propter fidem, quae apprehendit Filium, nos reputat iustos, actum de nobis est . . . Fundata igitur hic est doctrina nostra, quod iustificemur coram Deo tantum per misericordiam Dei reputantem."

[6] So sagt Thomas zu Gal. 3, 10 (lect. 4): „Quicunque ex operibus legis sunt . . . i. e. quicunque in operibus legis confidunt et putant se iustificari per ea, sub maledicto sunt . . . Esse in operibus legis est in eis confidere et spem ponere . . . Loquitur hic apostolus de omnibus operibus, tam ceremonialibus quam moralibus; opera enim non sunt causa, quod aliquis sit iustus apud Deum, sed potius executiones et manifestationes iustitiae. Nam nullus per opera iustificatur apud Deum, sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum. Et ideo, quicunque ex operibus iustificari quaerunt, sub maledicto sunt, quia per ea peccata non removentur, nec aliquis quoad Deum iustificatur, sed per habitum fidei charitate informatum." Und etwas nachher: „Habitus iustitiae,

Als Folge seiner Ignoranz und seines inneren Zustandes betrachte ich die Äußerungen: „Christus ist nicht das Gesetz, wie er auch nicht der Forderer des Gesetzes noch der Werke ist, sondern das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt. Das ergreift der Glaube allein, nicht die Liebe, welche dem Glauben zwar folgen muß, aber nur als eine gewisse Dankbarkeit."[1] „Das Gesetz bringt niemals den hl. Geist; also rechtfertigt es nicht, weil es nur lehrt, was wir tun sollen. Das Evangelium aber bringt den hl. Geist, wie es lehrt, was wir empfangen sollen."[2] Ich nehme Luther beim Worte. Wenn niemals das Gesetz, sondern nur das Evangelium den hl. Geist bringt, dann ist die Liebe nicht Gesetz und gehört nicht zum Gesetze; denn nach dem hl. Paulus „wird die Liebe ausgegossen in unsere Herzen durch den hl. Geist, der uns gegeben ist".[3] Dies wird dadurch bestätigt, daß Luther vom hl. Geist dasselbe aussagt, was von Christus: „Der hl. Geist ist nicht das Gesetz."[4] Mithin gehört die ihm eigentümliche Wirkung, die Liebe, nicht zum Gesetz.

Legt man Luthers Worten im Zusammenhange die richtigen Begriffe unter, so schlägt er sich selbst mit dem Ausspruch: „Das Gesetz soll und kann nicht fromm machen (d. h. rechtfertigen), der hl. Geist aber macht vor Gott fromm (d. i. gerecht)."[5] Wodurch denn? Durch die ihm eigentümliche Wirkung und Gabe, nämlich die Liebe. Luther muß selbst in seinem Widerspruch mit der katholischen Lehre und mit seinem „System" Zeugnis ablegen dafür, daß nur der Glaube mit der Liebe rechtfertige, gerecht vor Gott mache.

---

qua homo iustificatur apud Deum, non est acquisitus, sed per gratiam fidei infusus." [Überall die von Luther gänzlich verkannte Unterscheidung zwischen den übernatürlichen eingegossenen Habitus der Tugenden, die mit der habituellen, d. h. der rechtfertigenden Gnade von Gott gegeben werden, und der persönlichen Mitwirkung mit der aktuellen Gnade, wodurch wir den Habitus, d. h. die Anlage, zur wirklichen übernatürlichen Tugend machen, jene Mitwirkung, die Luther mit den Seinigen, das Nachfolgende fälschlich als das Vorausgehende und Erwerbende darstellend, als „Gesetzeswerk", als Semipelagianismus, ja als Pelagianismus brandmarkt. D. H.]

[1] In Gal. I, 203: „Christus autem non est lex, ergo nec exactor legis nec operum, sed est Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Hoc sola fides apprehendit, non caritas, quae quidem fidem sequi debet, sed ut gratitudo quaedam."

[2] Ibid., p. 203: „Lex nunquam affert Spiritum Sanctum" etc. p. 367: „Spiritus sanctus non per legem accipitur." Erl. 51, 297: „Nun ist der hl. Geist nicht das Gesetz, noch umgekehrt. Ist das Gesetz da, so ist der hl. Geist nicht da, ist er nicht da, so ist keine Frömmigkeit (Gerechtigkeit) da, ist er aber da, so muß kein Gesetz da sein."

[3] Röm. 5, 5. — [4] S. Anm. 2. — [5] Erl. 51, 297.

Dagegen steht nun aber Luther wieder auf, indem er sagt: „Jene Sentenz: ‚Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen', usw. verlangt einen vollkommenen Gehorsam, vollkommene Furcht, Vertrauen und Liebe gegen Gott; das leisten die Menschen nicht, noch können sie es in dieser verderbten Natur leisten. Deshalb rechtfertigt dieses Gesetz: ‚Du sollst Gott lieben' usw. nicht, sondern klagt an und verdammt alle Menschen nach dem Worte: ‚das Gesetz wirkt Zorn'." [1]

Also, der hl. Geist gießt die Liebe in unsere Herzen aus, damit sie uns anklage, ja den Zorn Gottes wirke, und zwar im Augenblick, in dem wir sollen gerechtfertigt und durch sie — denn es gibt kein anderes Mittel — Freunde Gottes werden! Der hl. Geist gießt die Liebe in unsere Herzen, nicht damit wir lieben — „das können wir in dieser verderbten Natur nicht leisten" — sondern auf daß wir verdammt werden! Ist jemals zugleich eine größere Blasphemie und ein größerer Widersinn ausgesprochen worden? Zudem macht Luther mit jenen Worten, im Widerspruche mit sich, den hl. Geist zum Gesetz. Warum verlangt ferner Luther die vollkommene Liebe ohne Widerstand von Seite unseres sinnlichen Teiles, während er keine Schwierigkeit darin findet, daß der unvollkommene Glaube zur vollen Gerechtigkeit angerechnet werde? [2]

Nimmt man Luther betreffs seiner Lehre von dem Gesetze der Liebe und dem, was damit zusammenhängt, beim Wort, so kann die Liebe auch nicht einmal „als eine gewisse Dankbarkeit" dem Glauben folgen. Tatsächlich folgt nach Luther dem Glauben nur die Liebe als Nächstenliebe aufgefaßt; [3] die Gottesliebe können wir nicht leisten!

Naturgemäß macht sich Luther derselben Widersprüche bezüglich der Reue schuldig, die der Hauptfaktor in der Vergebung der Sünden ist, aber nur dann, wenn sie wie der Glaube von der Liebe gestaltet ist. [4] Wenigstens ist in der vorausgehenden Reue ein amor initialis erfordert, soll der Sünder durch nachherigen Empfang des Bußsakramentes Ablaß

---

[1] Röm. 4, 15. In Gal. II, 194.

[2] Zur Sache s. I[1] 145 f.; I[2] 140 f., und Fisher, Assert. Luther. etc. fol. 172[b] sq.

[3] S. weiter unten Absatz f.

[4] Deshalb sagt der hl. Thomas 1. 2., qu. 113, a. 5: „Oportet quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam; et alius, quo detestetur peccatum." Und ad 1: „ad eamdem virtutem (charitatis) pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud. Et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo."

seiner Sünden erhalten.[1] Luther kennt je länger je mehr, wie wir bereits wissen, nur die Reue aus knechtischer, unsittlicher Furcht: ich bereue und will ein anderes Leben anfangen, weil die Strafe droht; ohne diese würde ich weiter sündigen.[2] Nach dem hl. Augustin haben solche auch nicht den richtigen Glauben.[3] Luther drückt anderswo die Reue also aus: „Du unseliger Mensch, was hast Du Dich doch geziegen, daß Du wider Gottes Gebot gelebt, Dich in Unzucht geben, andere mit Dir in Fahr des Leibes und der Seele gezogen hast? Wenn Gott jetzt mit seinem Urteil käme, wie würde Dir wohl Deine Büberei gerathen? Anstatt der schändlichen Freud und Wollust würde kommen das ewige Leid und Verdammnis. O Gott sei gnädig, vergib mir meine Sünde, verdamme mich nicht, ich will umkehren, von der schändlichen Büberei ablassen, und mein Leben bessern.“[4]

Von der Reue über die Sünde als Beleidigung Gottes, oder daß man wegen Gott seinem früheren Leben entgegengesetzt gesinnt werde, ist hier keine Rede; nur Furcht vor dem Gerichte Gottes, vor der Strafe.[5] Natürlich war der von Luther postulierte Vorsatz ein völlig

---

[1] S. darüber J. Mausbach, Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre, im „Katholik“, 1897, I, 107 ff.

[2] S. Luthers Äußerungen, I[1] 430. 433. 483; I[2] 453. 456. 508. Luther kannte in der Praxis überhaupt nur die Furcht vor der Strafe, die knechtische Furcht als Motiv des gut Handelns, und übertrug diesen seinen inneren Zustand auf alle. So predigte er z. B. im J. 1523: „Nun findet ein jeglicher also bei sich selbst, wenn ers bekennen will, wie fromm er auch ist, ja wenn er gleich ein Karthäuser wäre, und so heilig als alle Menschen auf Erden, daß er im Herzen dennoch lieber das Widerspiel wollte und anders tun, denn er äußerlich tun muß. Z. B. wenn ich mir gelassen werde, und bin ein Mönch, gehe in Armut, Keuschheit und Gehorsam daher, wie sie sich rühmen: will ich bekennen, wie ichs im Herzen fühle, so muß ich also sprechen: ‚das ich tue, wollte ich lieber nicht tun; wenn die Hölle nicht wäre und ich die Schande nicht fürchtete, ließ ich die Kappe das Unglück haben und lief davon“ usw. Weim. XII, 544. Vgl. XI, 105. Aus Liebe zu Gott handeln kannte Luther nicht mehr.

[3] De spir. et lit., c. 32, n. 56: „Et illi qui sub lege sunt et timore poenae iustitiam suam facere conantur, et ideo non faciunt Dei iustitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, non timor, qui cogitur in opere habere quod licet, cum aliud habeat in voluntate, qua mallet, si fieri posset, licere quod non licet. Et illi ergo credunt Deo, nam si omnino non crederent, nec poenam legis utique formidarent. Sed non hanc fidem commendat Apostolus“, Röm. 8, 15. Etwas Ähnliches sagt er in derselben Schrift, c. 8, n. 13: „ . . . eos noverat Deus malle, si fieri posset impune, committere.“

[4] Erl. 3, 395.

[5] So sagt er auch In Gal. I, 193 f.: „Vera poenitentia incipit a timore et iudicio Dei.“ Wenn er dem entgegen 1518 schreibt: „poenitentia vera non est, nisi

unwirksamer, wie das Leben Luthers und der Seinen es bewiesen hat. Luther kennt keine andere Buße mehr. „Das ist eine rechte Buße," fährt er fort, „daß erstlich das Herz vor Gottes Zorn wegen seiner Sünde erschrickt, und von Herzen begehrt, davon abzulassen. Da wird endlich ein anderes Leben folgen müssen." Und wer bewirkt diese sklavische Reue in uns? Das Gesetz? Man sollte es meinen. Nein, der hl. Geist! „Es ist unmöglich," schließt Luther, „wenn die Reue recht im Herzen und dir leid ist, daß du bisher wider Gott gesündigt hast, daß du dich in solche Sünde willig wieder geben solltest. Solche Reue aber wird ein Mensch sich nicht machen können, wenn er will; es ist des hl. Geistes Werk, welches er in uns anrichtet." Wenn Luther hier sagt: „daß du bisher wider Gott gesündigt hast", meint er damit die Beleidigung Gottes, oder vielmehr, daß man Gottes Zorn geweckt hat, dem die Strafe folgt und uns Schaden bringt? Nur letzteres. Wodurch richtet in der Tat nach Luther der hl. Geist die Reue in uns an? „Durch das Wort Gottes, welches erstlich die Sünde aufdeckt, und darnach auch die Strafe der Sünden anzeigt, den ewigen Tod. Das ist eine solche Strafe, die sich nicht läßt verachten, sondern drängt und treibt das Herz dermaßen, daß es nicht weiß, wo aus, und vor Ängsten schier nicht mehr Atem haben kann."

Luther macht hier den hl. Geist zum Gesetz in seinem Sinn, wie jeder überlegende Theologe einsehen muß. Denn nach Luthers „originalstem Gedanken" bewirkt nur das Gesetz die terrores conscientiae.

---

quae ab amore iustitiae et dei incipit" (Weim. I, 525), so hat Luther nur seinen Gedanken verborgen. Wer sagt und bekennt, wie Luther, er wolle, daß sein früheres Leben noch erlaubt wäre, dessen Buße fängt praktisch nicht mit dem amor iustitiae an, mag er auch theoretisch (wie früher Luther im Römerbrief) amor iustitiae noch im Sinne des hl. Augustin nehmen (Enarr. in Ps. 93, n. 1, und Mausbach a. a. O, und S. 60). Deshalb schreibt der hl. Augustin Sermo 157, n. 14: „Qui adhuc ideo bene agit, quia poenam timet, Deum non amat, nondum est inter filios", und er setzt diese Handlungsweise dem amor iustitiae gegenüber. Tatsächlich galt Luther im J. 1518 auch theoretisch iustitia in jener Verbindung als die zudeckende Gerechtigkeit Christi, der amor verflüchtigte sich zum „Glauben", zum „Vertrauen". Dahin geht auch seine gleichzeitige Erklärung von μετάνοια: μετά bedeute „trans"! Weim. I, 526. Luther wurde dazu durch die von den Scholastikern verschuldete falsche Interpretation der Überschrift bei Aristotelus: Metaphysica = Transphysica, verführt, während doch der wahre Sinn Post Physica (μετὰ τὰ φυσικά) ist, wie heutzutage jeder weiß. Weim. IV, 658 (zum selben Jahre, wie ich meine) erklärt demnach Luther μετάνοια: „phase, i. e. transitus, hoc est, ut Deo confiderent." Es ist sonderbar, daß W. Wrede (Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft, 1900, S 66—69) bei Luther als Übersetzung von μετάνοια nur „Buße", nicht aber transmutatio mentis, „Sinnesänderung", entdeckt hat

„Die Reue fließt aus den Geboten,“[1] d. h. aus dem Gesetze, „welches nur unsere Gewissen anklagt, erschreckt, verflucht und verdammt“. Darüber ist kein Wort zu verlieren. „Nur das Gesetz, der Dekalog, sagt, was wir tun sollen“; Christus hat denselben außer Gültigkeit gesetzt, weil wir ihn nicht erfüllen können.[2] Luther verwarf die rechte und schon gar die vollkommene Reue, weil er die Liebe als etwas Unmögliches und zum Gesetze gehörig verwarf. Er poltert gegen jene Priester als Verrückte, welche vom beichtenden Sünder den Reueschmerz verlangen; einem solchen Priester solle man statt der Schlüssel einen Kuhstecken in die Hand geben.[3] Selbst „wenn Christus kommt, und mit dir wie Moses redet: ‚was hast du getan?‘ so schlage ihn zu tot“.[4] „Die contritio gibt nur Anlaß zur Verzweiflung und beleidigt Gott mehr, als sie ihn versöhnt!“[5]

Die Reue war für Luther ein ebenso überwundener Standpunkt, wie die Liebe, weil er sie nie recht empfunden hat. Darum war ihm die Lehre, die Reue mit Liebe erweckt tilge die Sünden, nicht weniger unverständlich und dunkel,[6] als die Lehre von dem mit der Liebe gestalteten Glauben. Reue und Liebe gehören ihm zufolge zur lex, zu Moses; und „diesen will er steinigen helfen“;[7] denn sein Gesetz verlangt von uns Werke, welche zu tun für uns unmöglich ist. „Moses ist ein Henker und ein grausamer Liktor, der uns foltert und martert mit seinen Schrecknissen und Drohungen, er sieht wie der Teufel, und redet, daß

---

[1] Erl. 27, 194.

[2] S. I[1] 335. 380. 657; I[2] 679. 692.

[3] Weim. IV, 658: „Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, nisi sint contriti, et querunt: ‚o fili, doles de peccatis tuis‘? ... Denen sollte man den Schlüssel nehmen und einen Kuhstecken in die Hand geben.“ Es genüge zu fragen: „Credisne? Crede et confide ... Ich absolviere dich, vade in pace, quia credis ...“ S. auch Weim. VII, 122. Vgl. dazu oben I[1] 496; I[2] 518. Ich begreife nicht wie jene Protestanten Luther lesen, welche behaupten, Luther sei die katholische attritio zu gering gewesen, er sei für die „volle Reue“ im Bußsakrament eingetreten. [Dies genügt gegen das neuerdings selbst von Walther Köhler (Katholizismus und Reformation, 31 ff.) vorgebrachte häßliche Wort Luthers über die katholische „Galgenreue“. D. H.]

[4] Tagebuch über Dr. Martin Luther, von Cordatus, S. 207.

[5] So schon 1518, concl. 33. 34 (Weim. I, 632): „Nihil iustificat nisi sola fides Christi ... sine qua contritio peccatorum est desparationis causa et plus Deum offendens quam reconcilians.“

[6] S. I[1] 433, A. 2; I[2] 457, A. 1.

[7] „Lieber Moses, du hast uns ausgeführt und in das Schweißbad gebracht! Das bei dir überlieferte Gesetz Gottes ist unerfüllbar.“ Erl. 46, 306. Vgl. hierzu Erl. 46, 80 und Cordatus, 206.

einem das Herz davor verschwinden möchte; hat seine Lippen durchbittert mit Kellerhals und Galle, ja mit höllischem Feuer dazu. Darum immer hinweg mit Moses!"[1] Hält jemand ihn mit seinen Geboten dir vor, so sprich: „Ich bin kein Jude, laß mich unverworren mit Moses."[2]

Allerdings schreibt Luther: „Liebten wir Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele usw., so würden wir gewiß wegen jenes Gehorsams gerechtfertigt und wir lebten wegen jenes Gehorsams nach dem Worte: ‚Wer das tut, wird in demselben leben'. Aber das Evangelium sagt: „Du tust dieses nicht, also wirst du auch nicht durch dasselbe leben'."[3]

Luther hat hier wieder gesprochen, ohne zu denken. Wenn jemand auch das ganze Gesetz erfüllte, so würde er ohne den Glauben an Christus deshalb doch nicht gerechtfertigt. Denn wozu wäre Christus und seine Gnade nötig, wenn wir schon durch das Gesetz gerechtfertigt wären? Wenn also jemand dadurch, daß er Gott über alles tatsächlich liebte, gerechtfertigt würde, wie Luther selbst soeben zugegeben hat, so kann die Liebe nicht zum Gesetze in Luthers Sinn gehören. Er widerlegt also selbst seine Behauptung, daß die Liebe ein Gesetzeswerk sei.

Aber im Gedankengang Luthers gehört die Liebe zum Gesetz, und ob man dasselbe erfüllt oder nicht erfüllt, es bleibt immer Gesetz, es heißt immer: „Du sollst Gott den Herrn lieben" usw. Was folgt daraus? Das Gegenteil des von ihm oben ausgesprochenen Satzes. Luther sagt in der Tat: „Wer lehrt, der Glaube an Christus rechtfertige nicht, außer das Gesetz werde zugleich beobachtet, der macht Christus zum Diener der Sünde, d. h. zum Lehrer des Gesetzes, der das lehrt, was Moses gelehrt hat. Also ist Christus nicht der Heiland, noch der Spender der Gnade, sondern ein grausamer Tyrann, der wie Moses Unmögliches verlangt, was niemand vollführen kann."[4] „Thust du die Werke des Gesetzes, sagen die Papisten, so wirst du gerechtfertigt"; „man muß auch die Gebote Gottes beobachten, erfüllen, da es heißt: ‚willst du ins Leben eingehen, so halte die Gebote'. Aber da wird Christus verleugnet, und der Glaube ist schon vertilgt, weil den Geboten Gottes, d. i. dem Gesetze beigelegt wird, was nur Christi ist".[5]

---

[1] Opp. exeg. lat. XVIII, 142, 147.
[2] Weim. XXIV, 7, zum J. 1527.
[3] In Gal. II, 194.
[4] Ibid., I, 219 f.
[5] Ibid., p. 209 f.

Hier leugnet alſo Luther ſchlechthin, daß die Erfüllung der Gebote Gottes, des Geſetzes, rechtfertigen könne; oben hören wir ihn dagegen im ſelben Buche bekennen, daß die Erfüllung des Gebotes, des Geſetzes der Liebe rechtfertigen würde. Der Widerſpruch iſt echt lutheriſch! Davon will ich gar nicht ſprechen, wie ungerecht der den Papiſten gemachte Vorwurf iſt.

Wo ſteht aber im Evangelium: „Du tuſt dieſes nicht, alſo wirſt du auch nicht durch dasſelbe leben"? In ſeinem Kommentar zum Römerbrief ſchreibt er, dies werde von Paulus im Galaterbrief geſagt.[1] Aber wo? Dem gegenüber lehrt doch Chriſtus durch die Antwort, welche er dem Jüngling gab: „Willſt du ins Leben eingehen, ſo halte die Gebote,"[2] klar, daß man die Gebote hienieden, natürlich mit Gottes Gnade, halten könne und, um ins Leben einzugehen, halten müſſe. Dieſen Ausſpruch Chriſti, den Luther „finſter, dunkel" findet, der dazu „nicht recht verſtanden wird",[3] verſteht er ſo, daß Chriſtus nur ſagen wollte, was man tun ſoll, woraus aber nicht folge, daß wir es tun können.[4] „Wir ſollten zwar das Geſetz erfüllen und durch die Erfüllung desſelben gerechtfertigt werden; aber die Sünde (d. i. nach ihm die Begierlichkeit) hindert daran. Aus der Vorſchrift des Geſetzes z. B.: ‚Liebe Gott aus deinem ganzen Herzen' uſw. folgt noch nicht: das Geſetz gebietet, alſo geſchieht es; das Geſetz gebietet die Liebe, alſo lieben wir."[5] Luther verſteht ſich gut auf Trugſchlüſſe. Aus dem Geſetze

---

[1] Fol. 236 b. Nach Anführung von Gal. 3, 10: „maledictus qui non permanserit" etc. ſchreibt Luther: „at nullus permansit ut faceret, ut ibidem." Wo? Und darauf: „Qui fecerit ea, vivet in eis, quod dicit apostolus, nullus autem fecit ea . . . sed nullus facit, alioquin quid opus est fide?" Allein der hl. Paulus ſagt, man werde nicht durch das Geſetz, ſondern durch den Glauben gerechtfertigt, er handelt alſo gar nicht von der Erfüllung des Geſetzes.

[2] Matth. 19, 17.

[3] Erl. 44, 179.

[4] Ebdſ., S. 180 f.: „Chriſtus ſpricht nicht, was ich tun könne oder auch getan habe, ſondern ich tun ſoll. Es folgt nicht, wenn man ſpricht: Chriſtus heißt uns die Gebote halten, darum ſo können ſie von uns gehalten werden. Er ſagt mir, was ich tun ſoll, ſo ſagen ſie (die Papiſten), ich kanns tun. Noch lange nicht, Geſelle, es iſt gar ein großer Unterſchied unter Sollen tun, und Können tun", uſw. Erl. 46, 81: „Das Können tun und vollkommen bleibt bei Chriſto, und nicht bei Moſes oder bei uns und in unſeren Kräften . . . Das Geſetz tut nur Chriſtus."

[5] In Gal. III, 6: „ . . . Deberemus quidem implere legem et impletione ejus justificari, sed peccatum obstat. Praescribit et praecipit quidem lex, ut Deum ex toto corde etc. et proximum ut nos ipsos diligamus, sed ideo non sequitur: Hoc scriptum est, ergo fit, lex praecipit dilectionem, ergo diligimus . . ."

folgt allerdings nicht zugleich die Erfüllung desselben, oder daß ich es aus meinen Kräften allein beobachten könne; aber wer wird leugnen, daß ich es mit Gottes Kraft, die mir Christus erworben hat und die niemanden fehlt, welcher guten Willens ist, erfüllen kann? Wenn ich es nicht aufs vollkommenste erfülle, was in diesem Leben nicht möglich ist, so erfülle ich es doch, soweit es mir mit Gottes Gnade möglich ist. Verlangt Gott mehr von uns?

Luther nahm dem Gesetze gegenüber nur den altjüdischen Standpunkt ein, früher in der Praxis, wie wir alsbald sehen werden, nachher in der Lehre. Das Gesetz gebietet allerdings, Gutes zu tun und Böses zu meiden, und indem es befiehlt, verpflichtet es, aber es gibt nicht die Kraft zu gehorchen.[1] Die Gnade, die Kraft, es zu erfüllen, liegt außerhalb des Gesetzes, sie ist uns aber innerlich durch den Glauben an Jesus Christus.[2] Im Glauben an ihn als den Zukünftigen, vertrauend auf seine Gnade, haben auch die Heiligen des alten Testamentes das Gesetz wenigstens geistig erfüllt.[3]

Wenn Luther wiederholt den Katholiken vorwirft, sie machten aus Christus Moses, so trifft dieser Vorwurf, hat Luther Recht, Christus selbst. Schon in seinem Römerbrief ist Luther gegen jene, „welche Evangelium anders auslegen als gute Botschaft, das Evangelium mehr in das Gesetz als in die Gnade verwandeln, und uns aus Christus Moses machen".[4] Später kannte er in diesem Vorwurfe kein Maß mehr.[5] Nun, hat etwa Christus seinen Aposteln nicht ebenso wohl den Auftrag gegeben, die Menschen zum Glauben zu führen, als sie zur Beobachtung der Gebote Gottes, um ihr Leben zu regeln, anzuleiten? Beschäftigen sich die Evangelien und die Apostelbriefe nicht durchwegs

---

[1] So sagt der hl. Thomas in Gal. c. 3 (lect. 4): „Lex imperat bona facienda seu mala vitanda, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi."

[2] Thomas in Rom. c. 3, lect. 4: „Fides Christi auxilium gratiae confert ad implenda moralia praecepta legis."

[3] Thomas in Gal., l. c.: „Sancti Patres, etsi in operibus legis erant, salvabantur tamen in fide venturi (scil. Christi), confidentes in eius gratia, et saltem spiritualiter legem implentes."

[4] Fol. 182b: „Qui aliter Evangelium, quam ‚bonum nuntium' interpretantur, non intelligunt Evangelium, ut faciunt, qui ipsum in legem potius, quam in gratiam mutaverunt, et ex Christo nobis Mosen fecerunt." Schon in diesem Kommentar sagt Luther dem Gesetze nicht viel Gutes nach.

[5] Er sagt nicht bloß, daß man aus Christus Moses mache, sondern auch aus Moses Christus. So z. B.: In Gal. I, 209 ff. Zum Ganzen vgl. Erl. 12, 211, und oben I[1] 651; I[2] 686 f., unten S. 692 f.

auch mit dem Sittengesetz? Der hl. Paulus selbst verwahrt sich nach Verherrlichung des rechtfertigenden Glaubens gegen den Einwurf, als hebe er dadurch das Gesetz auf.[1] Und der göttliche Heiland sagt ausdrücklich: „Willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote," jene Gebote, die Moses auf steinernen Tafeln dem Volke Israel gegeben hat. Luther schreibt: „das heißt man aus dem göttlichen Heiland Moses, einen Tyrann, machen, denn es ist unmöglich, das Gesetz erfüllen." Ja, er versteigt sich, allerdings völlig konsequent, zum Ausspruch: „Es wäre schier nicht gut, daß wir alles täten, was Gott befiehlt; denn er käme um seine Gottheit und würde darüber zum Lügner und könnte nicht wahrhaftig bleiben. . . . Es wäre dann nicht von nöten des Vater Unsers, noch der Artikel des Glaubens, sonderlich von Vergebung der Sünden. Der Glaube würde gar müßig und vergebens sein!"[2]

Woher dieser Widerspruch mit Christus, mit Gott? Woher diese Blasphemien? Luther sah eben einen unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium. Hier ist der Punkt, wo wir an den ersten Paragraphen dieses Abschnittes anknüpfen und zugleich das volle Licht fallen lassen müssen über dasjenige, was wir dort über den Ausgangspunkt in Luthers Leben und Lehre erörtert haben.

c. Kurze Darlegung der Lehre Luthers vom Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums.

Harnack schreibt, es sei klar, „was Luther mit seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium *letztlich* wollte";[3] „der Gegensatz von Gesetz und Evangelium war ihm nicht nur der Gegensatz einer tötenden Forderung und einer Verheißung, sondern vielmehr *letztlich* der Kontrast zwischen einer beschwerlichen Hülfe und der Sache selbst".[4] Aber warum? Darauf gibt jedoch Harnack eigentlich keine Antwort.

[1] Röm. 3, 31: „Legem ergo destruimus per fidem? Absit sed legem *statuimus*." S. über diese wichtige Stelle Cornely, Ep. ad Rom., p. 205 sq., wo auch auf die Tradition eingegangen wird, und dazu die schöne Erklärung des hl. Augustin De Spiritu et lit., c. 30, n. 52. Tiefsinnig stellt der hl. Kirchenvater als Vergleichungspunkte lex und fides, liberum arbitrium und gratia auf: sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Mit Recht konnte er deshalb die eben angeführte Schriftstelle Röm. 3, 31 also wiedergeben: „Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus." Und Luther? Er hat das Gesetz verworfen und die Willensfreiheit geleugnet, weil man das Gesetz nicht zu erfüllen vermöge. „Gottes Wort und *meine eigene Erfahrung* zeugens, daß wir keinen freien Willen haben, Gottes Gebot zu halten". Erl. 44, 180.

[2] Tischr., II, 179.

[3] Lehrb. der Dogmengesch., III[3], 757. — [4] Ebds. S. 756.

Diese ist in den Grundzügen oben niedergelegt. Luther suchte aus sich das Sittengesetz, an dessen Nichtbeobachtung der ewige Tod geknüpft ist, zu erfüllen, um seine starke Begierlichkeit, die dem Gesetze widerstrebt, zu überwinden und, außer dem Sittengesetz nichts weiter suchend, vor Gott wie mit Tugenden geschmückt als Gerechter dazustehen, welcher ihn nicht mehr weiter zu fürchten braucht. Er hatte sich träumen lassen, daß er gerecht sei und das Gesetz aus seinen natürlichen Kräften erfüllen könne, was er offen genug später ausspricht,[1] seine ersten Aussagen darüber bestätigend. Natürlich war das Resultat gleich Null. Anstatt das Gesetz erfüllt und die Begierlichkeit überwunden zu haben, preßte sie ihm im Gegenteil das traurige Geständnis ab: sie ist völlig unüberwindlich. Das hieß aber nichts anderes als: es ist unmöglich, das Sittengesetz zu erfüllen; Gott hat uns mit seinen Geboten, die an uns mit der beständigen Mahnung herantreten: du sollst dieses oder jenes tun, von diesem oder jenem ablassen, Unmögliches auferlegt; denn die Begierlichkeit hindert uns fortwährend an der Erfüllung des betreffenden Gebotes. Das Sittengesetz mit seinem „du sollst" wurde Luther naturgemäß nur mehr eine furchtbare Drohung Gottes, ein Donnerschlag, der uns fortwährend erschreckt, indem das Gesetz, während es uns etwas zu erfüllen vorschreibt, was wir nicht leisten können, an die Nichterfüllung, an die Übertretung des Gebotes, die schwerste Strafe, den ewigen Tod knüpft. Gott galt ihm als der größte Tyrann, sein Gesetz als „tötende Forderung". Was nun tun?

Der einzige Ausweg für Luther wäre gewesen, sich zu erforschen wo denn der Fehler seinerseits liege. Denn daß er nicht auf Gottes Seite zu suchen sei, daß dieser uns gewiß nicht Unmögliches aufgebürdet hat, mußte Luther wissen. Er hätte sich fragen sollen: wo steckt der Grund, warum die Erfüllung des Sittengesetzes mir unmöglich ist?

Man findet aber jedes andere Hindernis leichter, als den Hochmut; der Hochmütige merkt nicht, daß er hochmütig ist, und je mehr er es ist, desto weniger gesteht er sich dies zu. Das ist ein Erfahrungssatz, und er bewahrheitete sich auch bei Luther, ja mehr als bei anderen.

Ich habe bereits oben bemerkt, daß sich bei ihm, soweit man ihn zurückverfolgen kann, ein unbändiger Hochmut offenbart.[2] Aber davon ab-

[1] Erl. 46, 72 f.; 78. Luthers Praxis glich aufs Haar der Auffassung derjenigen, von denen der hl. Augustin, Sermo 160, n. 7, sagt: „non tenentes Deum, nisi in praeceptis, et suis viribus se arbitrantes implere posse praecepta, adjutorium Dei vitarunt."

[2] S. oben I[1] 431; I[2] 455 ff.

gesehen, spricht er, ohne es zu wissen, offen aus, daß er bei seiner Übung der Gerechtigkeit von seinem Hochmute, seiner Selbstanmaßung geleitet wurde. Gerade in jenem Augenblick, wo er daran war, der eigenen Gerechtigkeit, der natürlich erworbenen Tugend, den Abschied zu geben, sagt er: „Wenn wir müßten mit unseren Anstrengungen und Büßungen zur Gewissensruhe gelangen, warum ist Christus gestorben?" „Wenn man erkennt, daß durch kein Sinnen und Trachten, durch keine Abhilfe unsererseits die Begierlichkeit aus uns weggenommen werden kann" usw.[1] Was heißt das? Luther verließ sich bei Erfüllung des Sittengesetzes bloß auf seine Kräfte. Es mißlang ihm natürlich. Er sieht auch ein, daß es ihm mißlungen ist, daß er Bankerott gemacht hat; aber er erkennt nicht, daß sein Hochmut, sein Selbstvertrauen ihn zum Falle gebracht hat. Er konnte deshalb auch gar nicht tun, was hier allein zu tun war, nämlich mit aufrichtigem Reueschmerz sich zu Gott kehren und neuerdings anfangen, aber in demütigem Gebete um seinen Beistand und im Vertrauen auf denselben[2]; ferner im Kampfe gegen die Ursache des Mißlingens, d. i. gegen seinen unbändigen Hochmut, was ohne Demütigungen und Selbstverleugnung nicht möglich war. Doch Luther und Demut waren zwei ebenso unvereinbare Gegensätze, wie nach ihm Gesetz und Christus. Hätte ihn sein Eigensinn nicht verblendet, so hätte er müssen zur Einsicht gelangen, daß für ihn das Gesetz „Moses" nur deshalb Ursache seines Falles war, weil er das erste Gesetz „Christi", den er nicht als Gesetzgeber gelten läßt, nicht erfüllt hat, nämlich das der Selbstverleugnung. (Matth. 16, 24).

Luther suchte einen andern Ausweg. Das Sittengesetz, kurz alles, was mit „du sollst" beginnt, wurde ihm verhaßt; es gehört dem Alten Testament, Moses an. Das Gesetz habe nur die Aufgabe, uns zu erschrecken, uns anzuklagen, uns zu verdammen. Wir haben uns nach der Verzweiflung an unserm Tun bloß auf Christus zu werfen, nicht um von ihm die Gnade zu erhalten, das zu vermögen, was wir aus uns nicht vermögen; „denn er sagt nicht, was wir tun sollen", das ist „Aufgabe des Gesetzes".[3] Dasjenige tun, was wir sollen, hat, weil

[1] S. oben I[1] 398; I[2] 432.

[2] Wir haben oben I[1] 439; I[2] 462 bemerkt, daß dies bei Luther nicht der Fall war.

[3] Weim. XX, 521; Opp. exeg. lat. XVIII, 63. Weim. XXIV, 4: „Das Evangelium heißt uns nur den Schoß herhalten und nehmen, und spricht: ‚Siehe . . . das hat dir Gott getan, er hat seinen Sohn für dich ins Fleisch gesteckt, hat ihn um deinetwillen erwürgen lassen, und dich von Sünde, Tod, Teufel und Hölle errettet: das glaube und nimm es an, so wirst du selig."

es uns unmöglich ist, bereits Christus getan; wir haben ihn nur zu umfangen, wenn wir auch nicht tun, was Moses verlangt.[1] Dies tun wollen, gilt ihm als Anmaßung, als Selbstgerechtigkeit;[2] ihr setzt er nicht die Demut, die Selbstverleugnung im christlichen Sinne entgegen, sondern das Aufgeben aller Selbstheit, d. i. den Verzicht auf die eigene Persönlichkeit, kurz, die Selbstwegwerfung. Wenn Christus durch sein Gebot der Selbstverleugnung die moralische Wirkung bezweckt, daß wir unser „Ich" (d. h. den alten Adam voll Selbstsucht, voll Unbotmäßigkeit und Versessenheit auf den eigenen Kopf und den eigenen Willen) nicht mehr in uns vorfinden: so fordert Luther die physische Wirkung, die Verleugnung all unserer Kräfte und die Wegleugnung unserer Wahlfreiheit; wir müssen sein wie Stock und Stein. Das Sittliche hat schon Christus statt unser getan.[3]

---

[1] S. oben I[1] 335; I[2] 679. Luther leugnet die aktuelle Gnade. Vgl. I[1] 563; I[2] 585.

[2] Über die angebliche Schädlichkeit des Gesetzes s. Döllinger, Die Reformation, III, 36 ff., 43, 47 ff.

[3] Diesen Gedanken finden wir am besten frühe (1520) in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (Weim. VII, 23 f.) ausgesprochen: „Wie geht es aber zu, daß der Glaube allein mag fromm (gerecht) machen, und ohne alle Werke so überschwenglich Reichtum geben, so doch so viele Gesetze, Gebote, Werke, Stände und Weisen uns vorgeschrieben sind in der Schrift? . . . Die Gebote sind nur dazu geordnet, daß der Mensch darin sehe sein Unvermögen zu dem Guten, und lerne an sich selbst verzweifeln. Und darum heißen sie auch das alte Testament und gehören alle ins alte Testament, wie das Gebot: ‚du sollst nicht böße Begierden haben' beweist, daß wir allesamt Sünder sind und kein Mensch vermag zu sein ohne böße Begierde, er tue was er wolle. Darum lernet er an sich selbst verzagen, und anderswo zu suchen Hilfe, daß er ohne böße Begierde sei und also das Gebot erfülle durch einen andern, das er aus sich selbst nicht vermag. Also sind auch alle anderen Gebote uns unmöglich . . . Wenn nun der Mensch aus den Geboten sein Unvermögen gelernt und empfunden hat, daß ihm nun Angst wird, wie er dem Gebot genug tue, sintemal das Gebot muß erfüllt sein, oder er muß verdammt sein, so ist er recht gedemütigt und zunichte worden in seinen Augen, findet nichts in ihm, damit er möge fromm werden: dann so kommt das andere Wort, die göttliche Verheißung und Zusagung und spricht: ‚willst du alle Gebote erfüllen, deiner bößen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube in Christum, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit; glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht. Denn was dir unmöglich ist mit allen Werken der Gebote, deren viele und doch keine nütz sein müssen, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben. Denn ich habe kürzlich alle Dinge in den Glauben gestellt, so daß, wer ihn hat, soll alle Dinge haben und selig sein, wer ihn nicht hat, soll nichts haben'. Also geben die Zusagungen Gottes, was die Gebote fordern, und vollbringen, was die Gebote heißen (jubent), auf daß es alles Gottes eigen sei, Gebot und Erfüllung; er heißet allein, er erfüllt auch allein." Dazu vgl. I[1] 401; I[2] 435 zum J. 1516.

Luther hat, um es in Kürze zu sagen, den unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Christus, zwischen Sittengesetz und Evangelium, zwischen Rechtfertigung und menschlicher Tätigkeit ausgesprochen.[1]

Diese Auffassung, welche ein Eckstein im alten Luthertum wurde, gründete sich auf Luthers individuelle, selbstverschuldete Erfahrung, der die falsche Spekulation eines Halbwissers zur Seite stand, und die in einem grenzenlosen Hochmut ihren Grund hatte. Die Widersprüche mit der gesunden Vernunft, nicht bloß mit der hl. Schrift (vorzugsweise mit dem Evangelium) blieben nicht aus. Man glaubt einen Wahnsinnigen zu hören, wenn Luther schreibt: „Entweder wird Christus stehen, und das Gesetz zu grunde gehen, oder das Gesetz wird stehen, und Christus zu grunde gehen. Denn Christus und das Gesetz können in keiner Weise zusammen sein und zugleich herrschen im Gewissen. Wo die Gerechtigkeit des Gesetzes herrscht, dort kann nicht die Gerechtigkeit der Gnade herrschen und umgekehrt. Die eine muß der anderen weichen."[2]

Da sehen wir Luther wieder in seinem Element, in Trugschlüssen und in Taschenspielerei. Zuerst spricht er vom Gegensatz des Gesetzes und Christi. Dieser Gegensatz leuchtet nicht ein; das fühlte Luther. Darum identifiziert er in einem Atemzug Gesetz mit Gerechtigkeit des Gesetzes. Ja, da allerdings existiert der Gegensatz, weil diesem Ausdruck die Anschauung zu grunde liegt, als wolle man durch das Gesetz allein gerecht werden, nicht durch die Gnade. Aber gegen wen kämpft Luther mit dieser Erörterung? Gegen die Kirche? Wo und wann hat sie dazu Anlaß gegeben? Sie sagt, daß der Gerechte das Gesetz erfüllen müsse, nicht, daß einen das Gesetz gerecht mache. Luther hatte keinen Begriff von dem Ineinandergreifen von Gnade und Gesetz, das die Kirche in einer von ihm einst gebeteten Oration so schön ausdrückt: „Gib deinen Dienern, daß sie das Geheimnis, welches sie durch den Glauben erfaßt haben, durch ihr Leben festhalten."[3]

Wenn aber Christus statt unser das Gesetz erfüllt hat, kann man dann noch von Übertretungen desselben unsererseits im wahren

---

[1] So z. B. kommt er auf den Gegensatz von Gesetz und Evangelium in seinem Kommentar zum Römerbrief besonders fol. 236 b zu sprechen. Aber derselbe zieht sich durch den ganzen Kommentar hindurch.

[2] In Gal. I, 85. S. dazu oben I[1] 401. 427; I[2] 427. 451 f. Luthers Aussprüche aus dem J. 1515.

[3] Oratio am Osterdienstag: „concede famulis tuis, ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt." Brevier, fol. 133. (Steht auch im Missale Romanum.) S. dazu die öfters zitierte Schrift von Mausbach, Die kath. Moral usw., S. 142.

Sinne des Wortes oder von Sünden sprechen? Die Sünde ist ja dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam;[1] das Sittengesetz beruht aber auf der lex aeterna. Wenn Christus statt meiner das Gesetz erfüllt hat, dann hat die Übertretung desselben unsererseits keine Bedeutung mehr; unsere Sünden gegen das Gesetz muß Christus ja aus demselben Grunde übernehmen, weshalb er die Erfüllung des Gesetzes übernommen hat, nämlich weil wir es nicht erfüllen können.

Darum, wenn der Übertreter des Gebotes sich zu Christus wendet, „bückt sich dieser, und läßt den Sünder springen auf seinen Rücken, und errettet ihn also vom Tode und Stockmeister",[2] d. h. unsere Sünden springen hinüber auf Christus, so daß sie für uns fremd werden; aber wechselseitig springt die Gerechtigkeit Christi, die Erfüllung des Gesetzes, auf uns, so daß sie unsere wird. Das ist der „originalste",[3] d. h. ursprünglichste Gedanke Luthers, den wir ihn schon 1515 und 1516 aussprechen hörten.[4] In Verbindung mit dem Glauben formulierte er ihn im J. 1519 also: „An Christus glauben heißt glauben, daß Christus meine Sünden auf sich nehme, und seine Gerechtigkeit mir mitteile."[5] Und ein paar Jahre später bewirkt nach ihm dieser Tausch (commercium), daß die Gerechtigkeit Christi in uns, und unsere Sünden in ihm nicht bloß objektiv, sondern formaliter seien.[6] Das Christentum wird ihm nachher nichts anderes, als geradezu die Übung in der Auffassung, „daß du empfindest, du habest nicht die Sünde, obwohl du sündigst, sondern deine Sünden hingen in Christus".[7] Diese

[1] Die Definition haben die Scholastiker wörtlich aus Augustin genommen. Cont. Faustum, lib. 22, c. 27. Die Erklärung s. bei Thomas, 1. 2., qu. 71, a. 6.

[2] Erl. 18, 58.

[3] Harnack sagt in Lehrbuch der Dogmengesch., III, 757, man müsse Luther nach seinen originalsten Gedanken nehmen.

[4] S. I 397. 401. 441 f.; I² 431 f., 435. 465; I¹ 448; I² 471 (aus Römerbrief fol. 140). Vgl. auch I¹ 509; I² 531; denn wenn dort Luther sagt, die Auferstehung Christi bewirke in uns die Gerechtigkeit, wenn wir sie glauben, so will er im Grunde doch nur sagen, unsere Sünden gingen durch den Glauben auf Christus über, und wechselweise komme zu uns seine Gerechtigkeit. Allerdings heißt das nicht die Gerechtigkeit in uns bewirken („efficit eam in nobis, si eam credimus et est causa").

[5] Weim. IX, 419. S. Weim. II, 504: „Peccata sua (credentis) jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata justitiam vincere non possunt, sed vincuntur, ideo in ipso consumuntur", etc.

[6] Weim. V, 608 (1521): „Christus exinanivit se sua iustitia, ut nos ea indueret et impleret, et replevit se nostris, ut exinaniret nos eisdem, ita ut iam non obiective sit nostra Christi iustitia, sed et formaliter, sicut non tantum obiective Christi sunt peccata nostra, sed et formaliter."

[7] Opp. exeg. lat. XXIII, 142: „Christianismus nihil aliud quam perpetuum

Empfindung muß erlernt, geübt werden; ſie entſpringt nicht ſofort aus dem Glauben, wie die proteſtantiſchen Theologen uns glaubhaft machen wollen. Aus unſerer Übung, aus unſerer Bemühung müſſen wir es zur Empfindung bringen, daß wir keine Sünden haben. Hier könnte man faſt an Pelagianismus denken.[1]

Es iſt völlig in Übereinſtimmung mit Luthers „originalſtem Gedanken", wenn er ſchreibt, der Chriſt dürfe nichts wiſſen von Sünden und von Verdienſten. „Fühlt er in ſich die Sünden, ſo betrachte er ſie nicht, wie ſie in ſeiner Perſon oder in ſeinem Gewiſſen ſind, ſondern in jener Perſon, nämlich Chriſtus, auf welchen ſie Gott geworfen hat, wo ſie auch geſühnt und überwunden ſind. So geſchieht es, daß der ein reines Herz von jeglicher Sünde durch den Glauben hat, welcher glaubt, ſeine Sünden ſeien in Chriſto beſiegt. Das heißt die Sünde ſakrilegiſch anblicken, wenn du ſie in deinem Herzen betrachteſt; denn nur der Teufel, nicht Gott legt ſie dorthin. Betrachte vielmehr Chriſtus, in welchem du deine Sünden hängen ſehen ſollſt; dann biſt du ſicher von den Sünden, vom Tod und von der Hölle. Dann wirſt du ſagen: die Sünden ſind ja nicht mein, denn ſie ſind nicht in mir, ſie ſind mir fremd, ſie gehören einem andern, Chriſto an: ſie können mir alſo nicht ſchaden."[2] Die Gewiſſensbiſſe wegen Übertretung des Geſetzes bewirkt alſo in uns der Teufel!

Durch obige Sätze Luthers aus den dreißiger Jahren erhalten wir die Erklärung für ſeine Darlegung vom Jahre 1517, wonach „das

---

huius loci exercitium, nempe sentire te non habere peccatum, quamvis peccaris, sed peccata tua in Christo haerere, qui est salvator in aeternum a peccato, morte et inferno secundum illud: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi."

[1] S. nächſten Abſatz F.

[2] Damit man nicht glaube, ich dichte, will ich auch dieſe Stelle im Originaltext hieher ſetzen. Ibid., p. 141: „Christianus quasi in alio mundo collocatus, neque peccata, neque merita aliqua nosse debet. Quodsi peccata se habere sentit, aspiciat ea non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona, in quam a Deo sunt conjecta, hoc est, videat qualia sint non in se nec in conscientia sua, sed in Christo, in quo expiata et devicta sunt. Sic fiet ut habeat purum et mundum cor ab omni peccato per fidem, quae credit peccata sua in Christo victa et prostrata esse . . . Sacrilegus igitur peccati aspectus is est, cum peccatum in tuo corde aspicis; diabolus enim istuc peccatum reponit non Deus. Sed Christus spectandus est, in quo cum peccata tua haerere videbis, securus eris a peccatis, a morte et inferno. Dices enim: peccata non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena, Christi videlicet: non ergo me laedere poterunt." S. dazu Opp. exeg. lat., XXII, 365.

Sündenbewußtsein der bloße Glaube Christi wegnimmt".[1] Das Gewissen wird durch das Blut Christi gereinigt, d. i. „der Mensch hat nicht mehr Gewissensbisse durch das Gedächtnis an seine Sünden". Die Beängstigung komme durch die vergangenen Sünden, die das Gewissen nicht ungeschehen machen könne, und durch den künftigen Zorn Gottes; von diesen Ängsten „wird das Gewissen nur befreit durch das Blut Christi. Wenn es nämlich ihn durch den Glauben angesehen hat, kehrt es zurück, und erkennt, daß seine Sünden in ihm abgewaschen und weggenommen seien. So wird es," fährt Luther fort, „durch den Glauben zugleich gereinigt und beruhigt, so daß es die Strafen nicht mehr fürchtet aus lauter Freude über die Vergebung der Sünden ... Das gute, reine, ruhige, fröhliche Gewissen ist nur der Glaube an die Sündenvergebung, welchen man nicht haben kann außer in das Wort Gottes, das uns predigt: das Blut Christi sei vergossen zur Vergebung der Sünden. Denn obwohl wir sehen oder hören würden, Christi Blut sei vergossen, so würde deshalb das Gewissen nicht gereinigt, fügte man nicht hinzu: ‚zur Vergebung der Sünden' ... Ja, es genügt nicht einmal zu glauben, es sei vergossen zur Vergebung der Sünden, wenn sie nicht glauben, es sei vergossen zur Vergebung ihrer Sünden. Siehe, so reinigt das vergossene Blut Christi durch den Glauben an das Wort Christi das Gewissen",[2] usw. „Je mehr und fester jemand glaubt, Christus sei das

---

[1] Kommentar zum Hebräerbrief, fol. 84: „Conscientiam peccati non tollit, nisi fides Christi, quia data est nobis victoria per Jesum Christum."

[2] Ebds., in c. 9, fol. 117: „ ... Primo, munditia conscientiae, hoc est, ut homo non mordeatur memoria peccatorum suorum, nec inquietetur (Hs. inquiretur) timore futurae vindictae, sicut psal. 111 dicit: iustus ab auditione mala non timebit; sic enim conscientia mala inter peccatum praeteritum et vindictam futuram, velut inter angustias, ut Propheta ait, deprehenditur et tribulatur ... Quia dum praeteritum peccatum non potest mutare, et iram futuram nullo modo vitare, necesse est ut, quocunque vertatur, angustetur et tribuletur, nec ab his angustiis liberatur, nisi per sanguinem Christi, quem si per fidem intuita fuerit, redit et intelligit peccata sua in eo abluta et ablata esse; sic per fidem purificatur simul et quietatur, ut iam nec poenas formidet, prae gaudio remissionis peccatorum. Ad hanc igitur munditiam nulla lex, nulla opera, et prorsus nihil nisi unicus hic sanguis Christi facere potest, ne ipse quidem, nisi cor hominis crediderit, eum esse effusum in remissionem peccatorum; oportet enim testatori credere, ubi dicit; hic sanguis qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum", etc. Und ebds. fol. 117 b: „Conscientia bona, munda, quieta, iucunda est nonnisi fides remissionis peccatorum, quae haberi non potest nisi in Verbum Dei, quod praedicat nobis, sanguinem Christi effusum esse in remissionem peccatorum. Nam quantumlibet videremus vel audiremus, Christi sanguinem effusum, nihil ex hoc conscientia

Lamm, welches *seine* Sünden trägt, um so zuversichtlicher (confidentius) verachtet er den Tod." Durch den Glauben müsse der Christ den Tod, das Gericht, die Hölle überwinden; „diese schauerlichen Objekte sind nur Übungen, durch welche der Glaube stark werde wie der Tod, und hart wie die Hölle, während sie (jene Objekte) wie mit Gewalt und Ungestüm das Herz drängen und zu trennen versuchen vom *Vertrauen auf Christus*",[1] d. i. vom *Glauben*, daß Christus die Sünden des Einzelnen trägt.

Wahrhaftig, der *Ablaß*, selbst in jener Form, wie ihn da und dort der Mißbrauch unter Katholiken verzerrt haben mag, war ein Kinderspiel gegen diesen Luther'schen völlig unbeschränkten Ablaß, nicht etwa bloß von den zeitlichen *Strafen*, sondern von den *Sünden*, und zwar sowohl von allen *vergangenen*, als auch von allen *zukünftigen*! Und was muß man tun, um diesen Luther'schen Ablaß zu gewinnen? *Nichts*, außer glauben oder vertrauen, es sei so!

Am schnellsten und sichersten gewannen diesen Ablaß die praktischen Atheisten, welche die Gewissensbisse bereits erstickt hatten, oder auch jene völlig lauen Christen, welche zu denken gewohnt waren: Gott verzeiht es schon! Diese Lehre war die theoretische Entschuldigung für ihr bisheriges Leben und die Aneiferung, dasselbe fortzusetzen. Sie haben es treulich getan unter dem frommen Aushängeschild: Christus, der für mich das Blut vergossen, trägt ja alle meine begangenen und künftigen Missetaten! Die „halbschlächtigen Christen", um mich Harnacks bekannten Ausdruckes zu bedienen, bedurften schon eines größeren *Kraftaufwandes*,

---

mundaretur, nisi addatur: in remissionem peccatorum (quem viderunt Judaei, audierunt gentes, et mundati non sunt). Immo *nec hoc* satis est, credere effusum esse in remissionem peccatorum, nisi in *eorum* peccatorum remissionem effusum crediderint. Ecce, sic per fidem Verbi Christi mundat conscientiam sanguis Christi nonnisi effusus" etc. Aus seinem Kommentar zum Hebräerbrief hat Luther manches in seinen ersten Kommentar zum Galaterbrief (1518—1519) herübergenommen. Vgl. z. B. Weim. II, 458. Nebenbei bemerkt darf zu dieser Lehre nicht die bekannte Stelle aus des hl. Bernhard, De annuntiatione, serm. 1, n. 3 (Migne, Patr. L., t. 183, p. 384), zum Vergleich herangezogen werden. Luther selbst führt sie in seinem Kommentar zum Römerbrief, fol. 202^b, wohl für die fiducia cordis in Deum, aber noch nicht wie später (z. B. bei Enders I, 260, zum J. 1518) für die Identifizierung der objektiven Versöhnung mit der subjektiven Rechtfertigung an. Später wird die Stelle von Luther auch zu sehr verstümmelt.

[1] Ebds. fol. 84: „ . . . Sunt illa horrenda obiecta nihil aliud, quam exercitia, per quae fides fiat fortis ut mors et dura sicut infernus, dum velut vi et impetu urgent et separare conantur cor a fiducia Christi." Die hl. Schrift gebraucht diesen Spruch nicht vom Glauben, sondern von der Liebe.

d. h. einer Portion Pelagianismus, um sich in den Gedanken hineinzubohren, ihre Sünden hingen an Christus statt an ihnen, und um das Sündenbewußtsein, und mit demselben die Verzweiflung und mit ihr den Trieb zum Selbstmord zu verlieren.[1]

Was, Verzweiflung? Der ächte Sünder wird sich im Gegenteil jetzt ins Fäustchen lachen, wenn er durch sein gemächliches Vertrauen, wie durch das Glas im Guckkasten, Christus betrachtet und auf einmal an ihm alle jene Sünden, mit denen, als seinen Stammgästen, er bisher auf höchst freundschaftlichem Fuße gestanden hatte, hängen sieht. Welche Wonne, selbst für die „Frommen", Christus mit unserer Unreinigkeit bekleidet und uns selbst von derselben befreit zu sehen! Adieu, katholische Stockmeisterei, finsterer Ernst der katholischen Buße! Weg mit der Reue, mit der Liebe! Denn was heißt beispielsweise die katholische Lehre von dem mit der Liebe gestalteten Glauben als dem notwendigen Faktor in der Rechtfertigung anders, als Christus unserer Sünden entkleiden, und sie wieder uns anzuhängen, ihn neuerdings unschuldig zu machen, um uns dafür schuldig zu erklären? Ganz gegen den Ausspruch der Schrift: Sehet das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt trägt! Weg also mit der Liebe, die bei diesem Geschäft nicht mitsprechen darf! Die Rechtfertigung von der Liebe bedingt sein lassen, hieße Christus überflüssig, unnütz machen.[2]

Aus dem Gesagten erhellt, daß nach Luther die Sünde nicht im Sünder, sondern in Christus als ihrem Subjekte getilgt werden müsse, denn „alle Sünden, welche ich, du und wir alle begangen haben und noch tun werden, sind Christo so eigen, als hätte er sie selbst begangen".[3]

---

[1] Opp. exeg. lat. XXIII, 141 f.: „Est autem maximus labor, posse haec ita fide apprehendere et credere ut dicas; Peccavi et non peccavi, ut sic vincatur conscientia, potentissima domina, quae saepe ad desperationem, ad gladium et ad laqueum homines adigit." S. dazu den nächsten Paragraphen.

[2] Man darf nicht glauben, obige schreckliche Grundsätze seien Folgerungen, welche nur ich, nicht Luther selbst gezogen hat. Man findet sie In Gal. II, 17: „Haec consolatio piorum summa est, sic Christum induere et involvere meis, tuis et totius mundi peccatis, et inspicere eum portantem omnia peccata nostra, siquidem hoc modo inspectus facile tollit fantasticas opiniones sophistarum de iustificatione operum. Somniant enim fidem quandam formatam caritate; per hanc contendunt tolli peccata et iustificari homines, quod plane est Christum exuere et evolvere peccatis eumque facere innocentem, et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis, et ea intueri non in Christo, sed in nobis, quod vere est tollere et otiosum reddere Christum" etc. Vgl. auch ibid., p. 19.

[3] Ibid., p. 16. Es ist bezeichnend, daß Luther dann als Beweis Psalmenverse anfügt, die vom Sünder, nicht aber von Christus sprechen.

Durch den Glauben, sagt er, werde aus dem Sünder und Christus gleichsam eine Person, „so daß du mit Vertrauen sagen kannst: ich bin Christus, d. i. die Gerechtigkeit Christi, der Sieg, das Leben usw. sind mein; wechselseitig aber Christus sagen könne: Ich bin jener Sünder, d. i. seine Sünden, der Tod usw. sind mein".[1] Wurde doch Christus „von allen Propheten als der größte Räuber, Totschläger, Ehebrecher, Dieb, gottlose Schurke (sacrilegus), Gotteslästerer usw. vorausgesehen . . . nicht zwar, als hätte er selbst dies getan, sondern weil er das von uns Begangene auf sich genommen".[2] Weit entfernt also, daß uns die Sünde von Christus trennt, wie die katholische, d. h. die christliche Kirche lehrt, bleibt im Gegenteil der Sünder, so lange er den Glauben, sein gemütliches Vertrauen nicht verliert, mit Christo vereinigt, da ja dasjenige, was den Sünder von Christo trennen soll, nämlich die Sünde, vom Sünder getrennt, dafür aber mit Christo so innig geeinigt wird, daß er als der Übertreter des Gesetzes, der Sünder jedoch, der eigentliche Übertreter, infolge des Tausches mit Christus, als Erfüller des Gesetzes erscheint. Das gemütliche Vertrauen bewirkt, daß Sünder und Christus die Rollen, oder, wie in einem Ballspiel, die Kugeln wechseln: der Sünder wirft die Sünden auf Christus, dieser die Gerechtigkeit auf den Sünder.

Man begreift die Freude so mancher lauen Christen über diesen Erfolg. „Denn, wenn das Herz hört, daß Christus für uns das Gesetz erfüllt und unsere Sünde auf sich nimmt, so fragt es nicht mehr darnach, daß unmöglich Ding gefordert wird vom Gesetz, und daß wir daran müssen verzweifeln und mit den Werken ablassen. Ja, es ist nun ein köstlich Ding und schmeckt wohl, daß das Gesetz so tief und hoch ist, so heilig und recht und gut, und so große Dinge fordert, und wird darum geliebt und gelobt, daß es so viel und Großes fordert. Das macht: ein solches Herz hat das nun alles in Christo, das vom Gesetz erfordert wird, und es wäre ihm aufs höchste leid, daß es weniger forderte."[3] Das Herz

[1] Ibid., I, 246: „Quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, . . . ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi iustitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi, et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os." Das Wort des hl. Augustin: „non solum nos christianos factos esse, sed Christum" (In Joann., tr. 21, n. 8), hat eine ganz andere Bedeutung.

[2] Ibid., II, p. 14: „ . . . omnium maximus latro, quo nullus maior unquam in mundo fuerit . . ." Ebenso p. 18.

[3] Erl. 11, 50.

braucht nur zu glauben, daß es so ist, dann ist es so! Das ist die enge Straße, die zum Himmel führt! Das ist der Sinn der Worte: das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die Gewaltigen reißen es an sich.[1]

Der Leser wird jetzt die bereits früher, gelegenheitlich zitierten Aussprüche Luthers aus dem Jahre 1520 völlig verstehen, daß der Christ, mag er auch noch so viele Sünden begehen, sein Heil nicht verlieren könne, so lange er nicht ungläubig werde; wenn man Christus als das Lamm anerkenne, welches die Sünden der Welt trägt, so könne die Sünde nicht von ihm losreißen, sollte man auch tausendmal an einem Tag Hurerei treiben, oder ebenso viele Totschläge begehen. Traue nur und glaube: dies Register gezogen, und die Sünden sind schon vergeben. Im Moment, wo du anerkennst, Christus trage deine Sünden, ist er schon statt deiner der Ehebrecher, Hurer, Totschläger[2] usw.

Es entspricht völlig dieser Lehre, sowie Luthers Ausgangspunkt und Entwicklungsgang, wenn er schreibt, daß „Verzweiflung und Traurigkeit oder Verwirrung des Gewissens nicht aus der Menge der Sünden entstehe, sondern aus der Menge der guten Werke oder dem Streben nach eigener Gerechtigkeit".[3] „Es ist viel leichter und sicherer in Sünden auf Gott hoffen, als wenn man von Gott Güter der Gnade und Verdienste erhalten hat; ja es ist gefährlich, wenn der Mensch bis zu seinem Tode in vielen Gnaden und Verdiensten gelassen wird, weil er kaum lernen wird auf Gott hoffen, außer sehr schwer. Wo kein gutes Leben vollführt wurde, ist es schwer zum Heile gelangen; noch schwerer aber ist es für jene, welche Gutes gewirkt haben."[4] So un-

[1] S. I[1] S. 115; I[2] 104 f.

[2] I[1] 354 f.; I[2] 326 ff. 331 ff. So predigt Luther auch im J. 1512: „So viele Sünde kannst du nicht getan haben, noch ist dir Gott so feind, daß es nicht alles hinweg sei und vergeben, wenn du anfängst zu glauben. Denn durch den Glauben hast du Christus zu eigen, der dir deshalb geschenkt ist, daß er deine Sünde hinwegnehme . . . Darum kann keine Sünde bleiben, wie groß sie auch sei, wenn du glaubst. So bist du dann das liebe Kind, und es ist alles schlicht, und was du tust, ist alles recht. Glaubst du nicht, so bist du verdammt, tuest du auch alles, was du willst", usw. Weim. XII, 595.

[3] Opp. var. arg. lat. I, 236: „Desperatio et tristitia spiritualis vel confusio conscientiae proprie non ex multitudine peccatorum contingit, sed potius ex multitudine et copia bonorum operum vel affectu propriae iustitiae, horrente quidem peccatum, sed iustitiam suam quaerente insipienter." Die Quaestio ist sicher nicht vor 1516 geschrieben.

[4] Ibid., p. 239: „ . . . facilius in peccatis sit sperare in Deum et tutius, quam in meritis et bonis (gratiae donatis a Deo) . . . Periculosum est hominem in multis gratiis et meritis usque ad mortem relinqui, quia vix discet in Deum sperare, nisi difficillime" etc.

glaublich diese Auslassungen klingen, so entsprechen sie doch völlig Luthers Seelenleben nach dem Zusammenbruch seiner Selbstgerechtigkeit.

Nicht weniger aber gehören demselben Gedankenkreise Luthers Worte an: „Alsbald als das Gesetz und die Sünde in das Gewissen kommen, soll man sie austreiben, denn das Gewissen, ist es einmal erschreckt durch die Furcht vor dem Zorn und dem Gerichte Gottes, soll von keinem Gesetz, von keiner Sünde, sondern nur von Christus wissen.“ [1] Handelt es sich um die Rechtfertigung, so müsse man aufs verächtlichste vom Sittengesetz sprechen; räumt man demselben eine Herrschaft im Gewissen ein, so wird es eine Kloake aller Ketzereien und Gotteslästerungen.[2] „Das Gewissen soll mit dem Gesetz, mit den Werken und der irdischen Gerechtigkeit gar nichts zu schaffen haben.“ [3] Mit dem Gesetz und dem Gehorsam gegen dasselbe, mit Moses und den Werken habe nur die weltliche Obrigkeit sich zu befassen, usw.[4]

Einer Widerlegung bedarf Luthers Lehre um so weniger, als er sie selbst mit den Worten gegeben hat: „Auch uns, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, ist es unmöglich, all das vollkommen einzusehen und zu glauben; denn es widerstreitet aufs höchste der menschlichen Vernunft.“ [5] Ich setze zu diesen Worten Luthers nur mein Amen hinzu.

---

[2] In Gal. I. 173: „Quam primum lex et peccatum veniunt in coelum, i. e. in conscientiam, protinus hinc ejiciantur, quia conscientia perterrefacta metu irae et iudicii Dei, nihil de lege et peccato scire debet, sed tantum de Christo.“

[3] Ibid., II, 144 f.

[4] Ibid., I, 172. S. dazu I^1 651 f.; I^2 686 f.

[5] Ibid., p. 173: „Contra in politia obedientia legis severissime exigatur“ etc. S. Erl. 50, 54. Denn abgesehen davon, daß es Aufgabe des Gesetzes sei, die Sünde anzuzeigen und das Gewissen zu schrecken (was das Gesetz „geistlich treiben“ heißt), ist dasselbe vorzüglich für die Rohen und Ungläubigen da, „um sie leiblich und gröblich zu treiben, daß sie seine Werk tun und lassen, und also mit Zwang unter dem Schwert und Gesetz äußerlich fromm sein müssen, wie man die wilden Tiere mit Ketten und Kerker hält, daß äußerlicher Friede bleibe unter den Leuten, wozu denn weltliche Obrigkeit verordnet ist.“ Erl. 19, 140; Weim. XV, 228 f. Darum hieß es auch später, wie E. Sarcerius berichtet (Von einer Disziplin usw., Vorr.), die Predigten des Gesetzes gehörten auf die Rathäuser, der Moses aber auf den Galgen, in Übereinstimmung mit Luther: „Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad civiles mores“ (Opp. exeg. lat., XXII, 415), zur „civilis iustitia“, zu den Bürgertugenden (ibid., XXIII, 221). Vgl. Erl. 25, 346.

[1] Ibid., II, 34: „. . . . quia fortissime pugnant cum ratione humana.“

Zudem werden wir im nächsten Paragraphen sehen,[1] daß diese Lehre, in die Praxis umgesetzt, weder in Todesschrecken, noch in den Versuchungen Stich hielt, und sich als elendes Hirngespinst erwies.

Luther konnte auch seine Lehre nicht einmal konsequent durchbilden: denn wie kann er, wenn meine Sünde nicht bloß objektiv, sondern formal in Christo hängt, trotzdem behaupten, ich sei zugleich Sünder und nicht Sünder? Das kann er allenfalls sagen, in seinem anderen „Gedankenkreis", der übrigens nicht weniger „original" ist, in jenem, wonach die bleibende Sünde nicht imputiert wird, aber nicht in seiner Lehre vom Ballspiel und vom Tauschhandel.[2]

Indes Eines ist klar, daß in dieser Theologie die Sünde von jenem Augenblick an jegliche Bedeutung verliert, wo der Sünder zu glauben, zu vertrauen beginnt. Von diesem Augenblick an hängt sie nicht mehr an ihm, sondern an Christus. Damit wird aber die Frage nach der Verschiedenheit der Sünden völlig überflüssig und unnütz. Ehe der Sünder glaubt, ist jede Sünde im „Systeme" Luthers eine Todsünde;[3] wir wissen bereits, warum.[4] Sobald er glaubt, hat er sie in Luthers erörtertem Gedankenkreis nicht mehr, sie hängt schon in Christo. Die Frage nach der Verschiedenheit der Sünden gliche der Frage, welcherlei Sünden Christus annehme, und welche nicht. Aber gerade Christus fragt nicht nach der Verschiedenheit der Sünden, er macht keinen Unterschied zwischen Sünde und Sünde; er ist ebenso gerne ein Dieb als ein Ehebrecher, ein Totschläger als ein Lügner usw. Der Sünder selbst erreicht dieses Resultat ohne Mühe durch den Glauben. Dadurch hört auch für uns der Unterschied von Sünde und Sünde auf. Es bleibt nur eine Sünde übrig, die von Christus trennt: der Unglaube.[5]

---

[1] S. daselbst, Absatz A.

[2] Doch, auch hier gilt, was Luther Opp. exeg. lat. XIX, 96, schreibt: „Quando ergo dicunt: Peccatum semper haeret in homine, quomodo igitur potest ablui...? responde: Homo considerandus est, non qualis in se est, sed qualis est in Christo; ibi invenies, quod credentes sunt abluti et mundificati sanguine Christi. Quis autem tam profanus est, ut neget sanguinem Christi esse mundissimum?" Wenn er aber dann nun wieder sagt: „at tota munditia haec aliena esse debet, nempe Christi et sanguinis eius, non debet esse nostra", so folgt doch, daß die Sünde in mir hängt, und nicht in Christus. Das Ganze ist eben ein Widersinn! Verborum portenta!

[3] In Gal. III, 24: „Omne peccatum, quod ad substantiam facti attinet, est mortale."

[4] S. I[1] 479; I[2] 501.

[5] Dies spricht er schon De capt. Babylon. (1520) aus: „Nulla peccata christianum possunt damnare, nisi sola incredulitas, caetera omnia, si redeat

Ganz dasselbe läßt sich auch hinsichtlich der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Werk und Werk nachweisen. Der Grund ist da und dort derselbe. Christus hat *statt unser* das Gesetz erfüllt, weil es für uns „*unmöglich*" ist. „Wenn daher das Gesetz kommt und verklagt dich, daß du es nicht gehalten hast, so weise es hin zu Christus und sprich: Dort ist der Mann, der es getan hat, an dem hange ich, der hat's für mich erfüllt, und *mir seine Erfüllung geschenkt*; so muß es still schweigen."[1] Infolge davon verlieren sowohl die Übertretungen des Gesetzes als auch die Werke, die zu dessen Erfüllung dienen sollen, ihre Bedeutung. Unsere beständigen Übertretungen des Gesetzes erweisen die Fruchtlosigkeit unserer Werke, sie erweisen sie dem Gesetze gegenüber als Nullitäten.[2] Mache, wenn du kannst, einen Unterschied zwischen Null und Null![3] Wie Luther einerseits sagt: Du brauchst dich weiter nicht um die Sünden zu kümmern, so lange du glaubst, denn ebenso lange bleibt dir keine Sünde; so sagt er andererseits: Du brauchst dich um keine Werke zu kümmern, „denn wie der Glaube gläubig und gerecht macht, so macht er auch die guten Werke";[4] „glaubst du, so müssen aus dem Glauben gute Werke folgen".[5] Sie sind aber für das Heil, und unter diesem Gesichtspunkt auch unter sich, indifferent. Alles ist der Glaube.

Luthers Prämissen hatten indes, nebenbei bemerkt, zur notwendigen Folge, daß die oben gebrachte augustinisch-scholastische Definition in seinem „System" keinen Sinn mehr hatte. Er spricht es auch aus: „Sie sagen also: ‚Sünde ist, wenn man redet, begehrt oder tut wider Gottes Willen und Gebot'; ja, wie reimt sich das mit diesem Spruch, den Christus sagt: ‚Sünde ist, daß sie nicht an mich glauben'? Darum sind sie (alle hohen Schulen und Gelehrte) damit leichtlich überwiesen, daß sie nichts davon wissen, was Sünde sei, und wenn sie noch so gelehrt wären, werden sie

---

vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem" (Weim. VI, 529). Wir haben nun auch die Erklärung für die häretische Anschauung, daß *nur* der Unglaube, keine andere Sünde, verdamme.

[1] Erl. 15, 63.

[2] So sagt er 1523: „Sumit omnia peccata in se ac si sua essent. Hic palpari potest, quod per opera nihil efficiamus." Weim. XI, 197.

[3] J. Mausbach, Die kathol. Moral, usw., S. 103 ff., kam auf anderem Wege zu demselben Resultat.

[4] De libertate christiana (1520), Weim. VII, 62.

[5] Weim. XII, 559 (1523). Dies wiederholt er oft.

dieſen Text nicht auslegen können."[1] Der Unglaube ſei alſo die einzige Sünde!

Aber aus Luthers Prämiſſen, aus ſeiner Lehre, es ſei für uns unmöglich, das Geſetz zu erfüllen, folgt auch die Leugnung der aktuellen, durch Chriſtus uns erworbenen Gnade Gottes. Es iſt gerade Aufgabe der aktuellen Gnade, uns zur Erfüllung der Gebote Gottes anzuregen und zu unterſtützen, weshalb der hl. Auguſtin ſchreibt: „Gott befiehlt uns nicht etwas Unmögliches, ſondern durch ſeinen Befehl mahnt er dich, zu tun, was du vermagſt, und um Unterſtützung zu bitten zu dem, was du nicht vermagſt,"[2] d. h. Gott unterſtützt dann, damit du es vermagſt. Denn „man muß völlig feſt glauben, daß der gerechte und gute Gott uns nicht etwas Unmögliches hat gebieten können, wir werden vielmehr ermahnt, uns . . . in Schwierigem an ihn mit der Bitte zu wenden."[3] „Die Gnade Gottes unterſtützt uns, die Gebote Gottes zu erfüllen; denn es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott nichts Unmögliches befohlen habe, oder daß es ihm unmöglich ſei, Hilfe zu leiſten und zu unterſtützen, damit das von ihm Befohlene geſchehe."[4]

Mit dem hl. Auguſtin ſtimmt das ganze Altertum überein, was keines Beweiſes bedarf. Aber Luther kannte die aktuelle Gnade faſt weniger, als die heiligmachende Gnade. Von dieſer wußte er wenigſtens, daß ſie von den Scholaſtikern angenommen wurde; von jener wußte er ſeit langem

---

[1] Ebdſ., S. 543. Das iſt wieder ein Exempel dafür, wie Luther die hl. Schrift auslegt; ich glaube, er habe ſelbſt darob heimlich gelacht. Der Heiland ſagt Joh. 16, 8. 9: „Wenn der hl. Geiſt kommt, wird er die Welt ſtrafen um die Sünde, die Gerechtigkeit und das Gericht. Um die Sünde, weil ſie nicht an mich geglaubt haben." Hat denn Chriſtus damit ſagen wollen, es gebe nur eine Sünde, nämlich den Unglauben? Hat er die Definition der Sünde geben wollen, wie Luther interpretiert, um dann dieſe Definition der auguſtiniſch-ſcholaſtiſchen gegenüberzuſtellen? Keineswegs, ſondern der Heiland ſpricht eben von der Hauptſünde der Juden, gegen welche alle übrigen Sünden in den Hintergrund traten; der hl. Geiſt wird die Juden ob ihrer eigentlichen Sünde ſtrafen, daß ſie nämlich die Sendung Chriſti leugneten, ihm nicht glaubten und ihn dem Tode überlieferten. Nicht mehr und nicht weniger liegt im Ausſpruche Chriſti. Mit obiger Schriftſtelle beweiſt Luther auch 1522 den Satz: „es iſt keine Sünde auf Erden, denn der Unglaube!" Erl. 13, 238 f. S. ferner dazu Erl. 50, 51 ff., 56 f.

[2] De nat. et gratia, c. 43, n. 50: „Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis."

[3] Ibid., c. 69, n. 83: „Firmissime creditur, Deum iustum et bonum impossibilia non potuisse praecipere; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus."

[4] De peccat. merit. et remiss., II, c. 6, n. 7.

nichts mehr, wenigstens in der Praxis; er kennt, wie wir früher[1] gesehen haben, nur den influxus generalis. Darum konnte es ihm nach Zusammenbruch seiner Gerechtigkeit gar nicht in den Sinn kommen, die Gnade zu erflehen;[2] er wurde vielmehr zur Annahme getrieben, Christus habe alles schon statt unser getan, wir hätten nur zu glauben, Christus sei kein Gesetzgeber, er sage uns nicht, was wir tun sollen. Indes hat Christus selbst diese Lehre durch sein Abschiedswort an die Apostel, durch seinen letzten ihnen gegebenen Auftrag verdammt: „Lehret die Völker alles halten, was ich euch befohlen habe." Es ist nichts Unmögliches; denn „ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Weltzeit";[3] seine Gnade mangelt nie, um das Gebotene zu erfüllen.

Harnack behauptet: „In seinem Kampf gegen Mönchtum, Askese, besondere Leistungen usw. bekämpfte Luther jenes πρῶτον ψεῦδος der moralistisch-pelagianischen Betrachtung, als gelte vor Gott irgend etwas anderes als er selbst. Eben deshalb tilgte er die Vorstellung einer doppelten Sittlichkeit bis auf den letzten Rest, und stellte den sich der Sündenvergebung getröstenden Glauben als die christliche Vollkommenheit dar."[4] Harnack hat ebenso wenig den „originalsten" Gedanken Luthers als den katholischen Begriff der christlichen Vollkommenheit erkannt. Wir wissen bereits, daß sowohl ihm, als auch Ritschl „das Mönchtum" als das Lebensideal des „katholischen Christentums" gilt, und ich habe diese völlig irrige Auffassung weiter oben bekämpft.[5] Dieselbe liegt der soeben zitierten Stelle Harnacks zu grunde, in der zum Ausdruck kommen soll, Luther habe das genannte Ideal der christlichen Vollkommenheit angegriffen, weil nach demselben vor Gott irgend etwas anderes gelte, als er selbst, nämlich Mönchtum, mönchische Askese usw.

Wäre Harnack etwas lutherfester, so hätte er erkennen müssen, daß Luther über sechs Jahre lang gegen die Werke gepredigt[6] und geschrieben hatte, ehe er daran dachte, das Mönchtum zu vernichten. Das Mönchtum war das allerletzte, was er geopfert hat.[7] Nachher

---

[1] S. I[1] 563 ff.; I[2] 585 ff. Am Scheidewege im J. 1515 schrieb er noch anders. S. I[1] 414; I[2] 448.

[2] S. I[1] 439 ff.; I[2] 462 ff. — [3] Matth. 28, 20.

[4] Lehrb. der Dogmengesch., III, 763 f. „Glauben" von Harnack unterstrichen.

[5] S. I[1] 188 ff.; I[2] 204 ff.

[6] Früher ereiferte er sich mehr gegen die Mißbräuche und Überspanntheiten der Observanten und überhaupt der Ordensleute mit ihren Eigenheiten.

[7] Wir wissen, wie er noch 1516 für keine Zeit seit 200 Jahren es für besser fand, Ordensmann zu werden, als für seine Zeit (s. oben I[2] 35), und daß er noch 1519 den

allerdings polterte er gegen dasselbe, als sei es an allem schuld gewesen, was er leide. Der Grund, weshalb Luther alle Werke verwarf, ist viel prosaischerer Natur, er lag in seiner individuellen selbstverschuldeten Erfahrung, daß die Begierlichkeit unüberwindlich sei, und daß man fruchtlos arbeite, das Sittengesetz zu erfüllen. Diese Erfahrung machte er nur, weil er im Vertrauen auf seine eigene Kraft, ohne Rücksicht auf Gottes Hilfe sich abmühte. Sein trauriges Resultat trieb ihn zum Schluß, Christus habe das Gesetz statt unser erfüllt. Es war der Trost eines „halbschlächtigen" Christen. Immer mehr bohrte er sich in die Auffassung von dem unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium oder Christus hinein; zugleich stellte er den neuen Begriff von der christlichen Freiheit des Christenmenschen auf: Freiheit von jedem Gesetze.[1] Wer den „originalsten" Gedanken Luthers kennt, und nicht, um mit ihm zu sprechen, das Roß unter dem Schwanz zäumen will,[2] wird mit weniger Enthusiasmus von Luthers Errungenschaften sprechen; denn als Mittelpunkt seiner Theologie erscheint auch hier wieder sein selbstverschuldeter, trauriger, innerer Zustand. Dies haben Harnack und alle protestantischen Theologen übersehen.[3]

Ordensstand als das geeignetste Mittel ansah, die Frucht der Taufe alsbald zu erlangen (S. I² 38 f.).

[1] Die Anfänge davon liegen bereits in seinem Kommentar zum Römerbrief, fol. 266ᵇ, wo er die Art servitus beschreibt, von der der Apostel spreche: „Haec est subesse legi et oneribus eius, hoc est credere, quod illis opus sit exterioribus operibus legis ad salutem. Hoc enim qui sapiunt et credunt, manent servi et nunquam salvantur, quia ipsi serviunt legi et lex dominatur eis propter eiusmodi eorum stultam fidem et conscientiam. Tales sunt omnes, qui aliter quam per fidem Christi salvari volunt, respicientes magna solicitudine, quomodo legi satisfaciant multis operibus et iustitiis suis. Haec enim opera apostolus et spirituales etiam fecerunt quidem et faciunt, sed non quia debeant, sed quia volunt, non quod sint necessaria, sed quia licita . . . Haec servitus hodie late grassatur." Vgl. auch hinsichtlich des äußeren Gottesdienstes fol. 251. Fol. 273 ff. geht er auf die libertas weitläufiger ein, besonders auf die Kirchengebote, Fasten, Feste, Kirchen- und Altarschmuck, Tonsur. Der Gläubige sei an sich von allem frei; „sufficit charitas de corde puro", wiederholt er zwar damals öfters, gleichwie er sich auch noch gegen den Irrtum der Pikarden verteidigt usw. Vgl. noch fol. 277.

[2] Erl. 65, 105.

[3] Harnack legt seltsamerweise Luther den Vorwurf in den Mund: „als gelte vor Gott irgend etwas anderes als er selbst." Weiß Harnack nicht, daß Gott noch etwas anderes gilt, als er selbst? Ist es nicht der Mensch? Und wie viel gilt er Gott? Viel! „Empti enim estis pretio magno" (1. Kor. 6, 20). Aber wie viel? So viel als er selbst: „Pretium tuum sanguis est Christi", ruft Leo der Große dem erlösten Menschen zu (Sermo 1. de nativ. Dom. Migne, Patr. l., t. 54, p. 193). Ist da der

d. Anwendung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium auf die Liebe. Widerlegung.

Wie nichtig und widerspruchsvoll der von Luther statuierte Gegensatz von Gesetz und Evangelium oder Christus ist, ersieht man zumal in der Anwendung desselben auf die Liebe. Auch sie gehört nach Luther, wie wir bereits wissen, zum Gesetz; denn auch sie wird mit den Worten geboten: du sollst! Er rechnet sie zum Gesetze, das in Gegenwart von Christus aus dem Gewissen weichen muß. Und wohl gemerkt, versteht Luther unter der Liebe gerade die von den Katholiken als übernatürlichen eingegossenen Habitus bezeichnete Liebe, welche Scotisten und Occamisten (nach Luther: „der Papst mit seinen Scholastikern!") mit der heiligmachenden oder rechtfertigenden Gnade identifizierten. Wenn nun „der Papst" lehrt, schreibt Luther, der obgleich eingegossene Glaube müsse, solle er nicht tot sein, mit der Liebe formiert sein, „wo bleibt da der Unterschied zwischen Gesetz und Gnade? Dem Wortlaute nach unterscheidet sie zwar der Papst von einander, tatsächlich aber wird die Gnade von ihm Liebe genannt". Es ist aber „eine satanische Schlechtigkeit, daß man Gesetz und Gnade verwechselt, Christus zum Moses macht".[1]

Die Liebe gehört demgemäß nach Luther, wie wir bereits früher

---

Mensch, den Gott schon anfänglich für sich erschaffen hat, Gott gleichgültig? Wenn er aber um den Preis des Blutes des Gottmenschen erkauft ist, wurde er dadurch nicht neuerdings Eigentum Gottes? Ist er jedoch Eigentum Gottes, tritt er dann nicht in eine allseitige Abhängigkeit von Gott, mit allem was er ist und hat? Tritt er aber in eine allseitige Abhängigkeit von Gott, ist er dann nicht auch Gottes Gesetz unterworfen? Und was heißt Gottes Gesetz unterworfen sein, als verpflichtet sein, es zu erfüllen? Und wird derjenige, der ihn um den Preis seines Blutes als sein Eigentum erkauft hat, es ihm an Kraft mangeln lassen, um das Gesetz zu erfüllen? Hat er uns nicht durch sein Blut die Kraft erworben? Wird aber Gottes Gesetz in seiner Vollgültigkeit anerkannt, dann besteht auch der Unterschied zwischen Sünde und Sünde, zwischen Werk und Werk. Luther und seine Anhänger haben nicht bloß die übernatürliche Ordnung, d. i. das Christentum, sondern auch die natürliche Ordnung aufgehoben.

[1] In Gal. I, 211: „ . . . Adversarios labi in istam perversitatem satanicam, quod legem et gratiam confundant et Christum in Mosen transforment . . . Papa cum suis scholasticis doctoribus clare dicit, legem et gratiam esse distincta, et tamen in ipso usu plane contrarium docet. Fides in Christum, inquit, sive sit acquisita per vires, actus et habitus naturales, sive sit infusa per Deum, tamen mortua est, nisi sequatur dilectio. Ubi hic manet distinctio legis et gratiae? Nomine quidem ista inter se distinguit, revera tamen gratiam vocat dilectionem. Sic omnes legis exactores operibus tribuunt iustificationem." S. I^1 654; I^2 689.

erörtert haben, zum Gesetz, das erschreckt, anklagt, verdammt.[1] Das Gesetz stellt uns nach Luther nur einen erzürnten, richtenden, verdammenden Gott vor. Wenn nun die Liebe zum Gesetze gehört, so stellt auch sie uns nur den eben beschriebenen Gott vor, sei es im alten, sei es im neuen Testament. „Wer aber kann einen erzürnten, richtenden, verdammenden Gott lieben?" ruft er aus.[2] Die Liebe bringt uns, wie überhaupt das Gesetz,[3] nur ins „Schweißbad". So kommen wir im „System" Luthers mit der Liebe aus einem circulus vitiosus nicht heraus. Die Liebe, diese erhabenste und vollkommenste Tugend, wird sowohl beim alten Moses, als beim neuen Christus ein Ding der Unmöglichkeit, ein Widerspruch. Luther hat in seinem „System" völlig recht, zu sagen, daß niemand das Gesetz der Liebe erfüllen könne. Er nennt es geradezu „eine Verrücktheit und Blindheit der Papisten, daß sie aus dem Evangelium das Gesetz der Liebe, aus Christus einen Gesetzgeber machen, der schwerere Gebote uns auferlegt hat, als Moses".[4] Luther rechnet also die Liebe selbst zu den schwereren Geboten, als die übrigen. Damit bewies er, daß er die Liebe nie in sich erfahren hat, denn sonst hätte er in Übereinstimmung mit dem ganzen Altertum, besonders mit dem hl. Augustin, gewußt, daß gerade die Liebe die Erfüllung der übrigen Gebote, und zwar selbst des schwierigsten von Christus, nicht von Moses, uns auferlegten, nämlich der Selbstverleugnung, leicht macht.[5] Befähigt doch schon die rein natürliche

[1] S. I[1] 648; I[2] 683. So sagt Luther auch In Gal. II, 29: „Lex, opera, caritas, vota etc. non redimunt, sed magis involvunt et gravant maledictione."

[2] In Genes. c. 27 (opp. exeg. lat., VII, 74): „Qui enim possit diligere Deum irascentem, iudicantem, damnantem"? A. Berger, Martin Luther, I, 63, nimmt dieses Wort Luthers als Motto, mit der Quellenangabe: „Luther, Psalmenvorlesungen." Woher ist dieses Zitat? Ich kenne die eben zitierte Stelle nur aus In Genesim.

[3] S. Erl. 46, 80.

[4] In Gal. I, 113: „Tanta fuit papistarum dementia et caecitas, ut ex Evangelio legem caritatis, ex Christo legislatorem fecerint, qui graviora praecepta tulerit, quam Moses ipse."

[5] So der hl. Augustin, Sermo 96, n. 1: „Durum videtur et grave, quod dominus imperavit, ut si quis eum vult sequi, abneget seipsum. Sed non est durum nec grave, quod ille imperat, qui adiuvat ut fiat, quod imperat . . . Quidquid durum est in praeceptis, ut sit lene, caritas facit." Enarr. in Ps. 67, n. 18: „Quidquid difficile est in praecepto, leve est amanti . . . (Deus) dat Spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut amando liberaliter faciamus, quod timendo qui facit, serviliter facit." Sermo 70, n. 3: „Omnia enim saeva et immania prorsus facilia et prope nulla efficit amor." De nat. et gratia, c. 69, n. 83: „Omnia fiunt facilia caritati." S. auch I[1] 487, 3; I[2] 509, 5 und Imit. Christi, III, c. 5.

Liebe zu den ſchwerſten Opfern; um wie viel mehr jene, von der wir hier ſprechen? Hätte Luther dieſe Liebe in der Praxis gekannt, ſo würde er nicht von ſich bekannt haben, auch nach Erweckung der Reue wollte er, daß das frühere Leben erlaubt wäre;[1] denn nach dem hl. Auguſtin entſchlüpft dieſer Wunſch demjenigen nicht, welcher ein Freund des Rechten, ein Liebhaber der Gerechtigkeit iſt.[2] Wer Gott liebt, liebt auch ſeine Gebote,[3] und nur wer die Liebe nicht beſitzt, macht den gebietenden Gott zu einem Tyrannen.[4] Deshalb betet die Kirche zu Gott, daß die Seinigen das, was ihm mißfällig iſt, verſchmähen, und vielmehr vom Ergötzen an ſeinen Geboten erfüllt werden.[5] Gerade die Liebe bewirkt durch die Einigung mit Gott, daß man auch mit den Forderungen ſeines Geſetzes geeinigt iſt.[6] Ich ſtelle die Erfahrung des hl. Auguſtin — und ſie iſt diejenige aller wahren, ernſten Chriſten, beſonders der Heiligen — der ſelbſtverſchuldeten Erfahrung Luthers gegenüber.

Hätte Luther zugleich vernünftig und chriſtlich gedacht, ſo würde er, anſtatt die Liebe als „Geſetzeswerk" dem Evangelium oder Chriſtus entgegenzuſtellen, in ihr gerade die Einheit von Geſetz und Evangelium erblickt haben. Der hl. Paulus nennt die Liebe Zweck des Gebotes oder Geſetzes.[7] Aber derſelbe Apoſtel nennt auch Chriſtus Zweck des Geſetzes.[8] Es iſt doch ſicher, daß der hl. Paulus an letzter Stelle auch das Sittengeſetz mit einbegreift, wie er an der erſteren nur dieſes im Auge hat. Es iſt auch klar, daß, wie Chriſtus als Zweck

---

[1] S. I[1] 433, 2; I[2] 457, 1.

[2] Der hl. Auguſtin in der Fortſetzung der oben angeführten Stelle aus Enarr. in Ps. 67: „nec est amicus recti, quando mallet, si fieri posset, id quod rectum est non iuberi." Vgl. denſelben I[1] 433, 2; I[2] 453, 2.

[3] Auguſtin, In ep. Johann, tr. 10, n. 3: „Qui Deum diligit, praecepta eius diligit."

[4] Ibid., tr. 9, n. 1: „Ubi caritas non est, amarus exactor est; ubi autem caritas est, et qui exigit dulcis est, et a quo exigitur; etsi aliquem laborem suscipit, facit eundem laborem prope nullum et levem ipsa caritas." Das hätte Luther auch aus ſeinem Ordenslehrer Ägyd von Rom lernen können. S. I[1] 478, 2; I[2] 501, 1.

[5] Donnerstag in der Paſſionswoche: „ut quae tibi non placent respuentes, tuorum potius repleantur delectationibus mandatorum." Brevier, fol. 118.

[6] „Fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te nunquam separari permittas", betete Luther vor der Kommunion. Miſſale, fol. 112.

[7] 1. Tim. 1, 5.: τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη. Luther überſetzte irrig: „Die Hauptſumme des Gebotes iſt die Liebe." H. Emſer (Das gancz neũ Teſtament ... Getruckt zu Tübingen Anno MDXXXII) folgte ihm hierin ungeſchickter Weiſe.

[8] Röm. 10, 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός.

über dem Gesetze ist, so auch die Liebe über dem Gebote ist. Steht doch schon an sich der Zweck über demjenigen, was zu ihm hingeordnet ist. Damit ist zugleich einer weiter oben (S. 676) von Luther aufgestellten Forderung Genüge geleistet, daß der rechtfertigende Faktor über dem Gesetze sein müsse.

Wie ist aber die Liebe Zweck des Gebotes? Indem alle Gebote zu ihr hingeordnet sind,[1] und in sie, als die Erfüllung des Gesetzes, wie sie der Apostel nennt, alle Wege der Gebote wie in einen einzigen Weg auslaufen und in ihm geeint werden.[2] Der Mensch kann eben nur mit der Liebe die Gebote oder das Gesetz vollkommen erfüllen, was er aus seinen eigenen Kräften nicht zu tun vermöchte.[3] Der Weg der Liebe läuft aber in Christus aus und geht von ihm aus; sie einigt mit ihm, was weder des Glaubens noch der Hoffnung Eigenschaft ist. Der Glaube ist zwar das erste Prinzip, wodurch Gott in uns kommt und ist, er zeigt Gott als unser letztes Ziel; die Hoffnung trachtet es zu erlangen; aber nur die Liebe einigt,[4] wie das überhaupt ihre Natur

[1] Augustin, Enchirid., c. 121: „Omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem (dann die paulinische Stelle). Omnis itaque praecepti finis est caritas, i. e. ad caritatem refertur omne praeceptum." Ähnlich Thomas in 1. Timoth., c. 1, lect. 2. Damit stimmt aber die ganze Scholastik überein.

[2] Augustin in Ps. 141, n. 7: „Semitae dictae sunt Dei, quia multa praecepta sunt, et quia eadem multa praecepta ad unum rediguntur, quia plenitudo legis caritas (Rom. 13, 10); propterea viae istae in multis praeceptis ad unam colliguntur, et una dicitur, quia via nostra caritas est."

[3] Augustin, Sermo 32, c. 8, n. 8: „Qui transit ad Christum, transit a timore ad amorem, et incipit amore iam posse (i. e. implere praecepta), quod timore non poterat." Ähnlich Enarr. in Ps. 90, sermo 2, n. 8: „Die Furcht hat das Gesetz nicht erfüllt; die Liebe hat es erfüllt."

[4] Der hl. Thomas drückt die Lehre des hl. Augustin in seiner Weise aus: „Primum principium quo Deus est in nobis, est fides" (in Gal. c. 3, lect. 4). „Primo Deus inhabitat animam per fidem" (in Rom. c. 1, lectio 6). Darum ist der Glaube „prima pars iustitiae". S. I[1] 629; I[2] 660. „Nec tamen est perfecta habitatio (Christi in nobis), nisi fides per charitatem sit formata, quae ut vinculum perfectionis nos unit Deo" (in Rom., l. c.). „Fides ostendit ultimum finem, spes facit tendere in eum, charitas unit: ergo omnes (virtutes theologicae) ordinantur ad charitatem" (in 1. Tim., c. 1, lect. 2). Was ist es aber mit den Geboten? Die Lösung gab schon der hl. Paulus: ‚Charitas finis praeceptorum'. „Sed cum ea quae sunt ad finem, disponunt ad finem; praecepta autem sunt ad charitatem: ideo disponunt ad eam. Ideo dicit apostolus: charitas de corde puro; ad hoc enim quod sit purum, dantur praecepta virtutum." Der hl. Thomas führt nun aus, wie sich dies bewahrheite betreffs der Tugenden, „quae ordinantur ad modum rectificandi passiones", dann hinsichtlich jener, „quae rectificant hominem ad proximum", endlich bezüglich jener „ad habendam veram fidem, scil. virtutes, quibus Deum colimus". Und

ist,[1] und bringt uns aus uns heraus zu unserem Ziel in Gott. Darum nennt der hl. Paulus die Liebe den vortrefflicheren Weg, er stellt sie über Glaube und Hoffnung.[2]

Wenn die Religion uns in die rechte Beziehung zu unserem letzten Ziel und Ende, zu Gott, setzt, so ist es ja gerade die Liebe, welche uns mit dem Endziele verbindet, und die pflichtgemäße Hingabe des ganzen Menschen an Gott vollendet. Sie ist aber zugleich auch, wie wir gesehen, die Erfüllung des Sittengesetzes. So wird die Liebe die Einheit von Religiosität und Sittlichkeit. Nicht umsonst wird deshalb in allen Schriften der Liebe der höchste Platz angewiesen; nach ihr, sagt St. Augustin, trachten nur die Guten, so daß für Christus nur jene, welche die Liebe besitzen, keine Fremden sind, und sie so seinen Spruch nicht zu fürchten haben: ich kenne euch nicht. Im Gegenteil, auf dem Wege der Liebe wandeln jene, die zum Himmelreich gehören. Das Gebot der Liebe ist also über die Himmel.[3] Darum sagt der hl. Paulus: es hat kein Aug' gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben[4]: nicht denen, die nur an ihn glauben, nein denen, die ihn lieben. Der wesentliche Lohn, das Schauen Gottes, gebührt nur der Liebe[5]: „Wenn jemand mich liebt, so wird er von meinem Vater ge-

er schließt: „Et ideo virtutes et praecepta ordinantur ad finem, qui est charitas" (in 1. Tim., l. c.). Wie die caritas das Ziel ist, erklärt auch Matthäus von Aquasparta, Quaestiones disputatae (p. 217, ad 18): „Fides est prima virtus, quae elevat mentem supra se in Deum; consummatio autem et complementem est ex caritate, quae ordinat in finem et coniungit et reddit Deo acceptum." Schon der hl. Augustin sagt De vera relig., c. 13, n. 4: „Fides est prima. quae subiugat animam Deo."

[1] Thomas in Col., c. 3, lect. 3: „Ex natura sua charitas est vinculum, quia est amor, qui est uniens amatum amanti."

[2] 1. Kor. 12, 31; 13, 13.

[3] Augustin, in Ps. 103, sermo 1, n. 9: „In omnibus scripturis supereminentissimam viam, supereminentissimum locum caritas obtinet, non ad eam aspirant nisi boni, hanc nobiscum non communicant mali. Possunt communicare baptismum, possunt communicare cetera sacramenta . . . caritatem nobiscum non communicant; ipse est enim fons proprius bonorum, proprius sanctorum, de quo dicitur (Sprichw. 5, 17): ‚Nemo alienus communicet tibi'. Qui sunt alieni? Omnes qui audiunt: ‚Non novi vos' (Matth. 7, 23). Supereminens ergo via caritatis tenet eos, qui proprie pertinent ad regnum coelorum. Ergo praeceptum caritatis super coelos . . ."

[4] 1. Kor. 2, 9.

[5] S. I^1 644; I^2 674. Damit übereinstimmend betet die Kirche am 5. Sonntag nach Pfingsten: „Deus, qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus, et super omnia diligentes, promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequamur".

liebt und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." Und wer ist derjenige, welcher ihn liebt? „Der meine Gebote hat und sie erfüllt, der ist es, welcher mich liebt."[1] „Bleibet in meiner Liebe. Wenn ihr meine Gebote beobachtet, bleibet ihr in meiner Liebe."[2]

Wann hört nun aber der Mensch auf, für Christus ein Fremder zu sein? In der Rechtfertigung. Mithin bildet die Liebe einen Hauptfaktor in derselben. Wann erkennt ihn Gott als den Seinigen? In der Rechtfertigung. Mithin bildet die Liebe einen Hauptfaktor in derselben. Wann erhält der Mensch Anrecht auf das Himmelreich, auf den wesentlichen Lohn? In der Rechtfertigung. Mithin bildet die Liebe einen Hauptfaktor in derselben. Der rechtfertigende Glaube muß also mit der Liebe gepaart, von der Liebe gestaltet sein.

Weder das Gesetz, noch der Glaube, noch die Liebe steht isoliert da; denn „das Gesetz führt zum Glauben; der Glaube aber erlangt den hl. Geist als Spender, welcher die Liebe ausgießt, die Liebe aber erfüllt das Gesetz."[3] Die Liebe ist ja das Gesetz Christi;[4] an demselben, im Gebote der Liebe, hängen aber das Gesetz und die Propheten,[5] ja das Evangelium und die Apostel.[6] Die Liebe ist, wie wir bereits bemerkt haben, der eine zu Christus führende Weg, in den alle anderen Wege der Gebote und, wie aus dem früher Gesagten erhellt, auch der der Räte[7] auslaufen. Die Liebe mit der heiligmachenden Gnade bewirkt die Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott; das geschieht eben in der Rechtfertigung.

Deshalb sagt der hl. Augustin nach Anführung des Ausspruches des hl. Paulus, daß die Erfüllung des Gesetzes die Liebe ist: „Wo also die Liebe ist, was kann da noch abgehen? Wo sie aber nicht ist, was kann alles übrige nützen? Der Teufel glaubt, aber er liebt nicht.

---

[1] Joh. 14, 21. Der hl. Augustin legt die Stelle In Joan. Evang., tr. 75, n. 5, so aus: „Qui habet mandata in memoria, et servat in vita; qui habet in sermonibus, et servat in moribus" etc.

[2] Joh. 15, 9. 10. Der hl. Augustin l. c., tr. 82, 3: „Nemo se fallat dicendo quod eum diligat, si eius praecepta non servat. Nam in tantum eum diligimus, in quantum eius praecepta servamus; in quantum autem minus servamus, minus diligimus."

[3] Der hl. Augustin, Ep. 145, n. 3: „Lex igitur adducit ad fidem, fides impetrat Spiritum largiorem (largitorem), diffundit Spiritus caritatem, implet caritas legem."

[4] Der hl. Augustin, Tr. 17 in Joann., n. 9: „Lex ergo Christi caritas est."

[5] Matth. 22, 40.

[6] Augustin, Enchirid., c. 121: „Adde Evangelium, adde Apostolos."

[7] S. I[1] 144. 146; I[2] 138 f. 140 f.

Niemand aber liebt, welcher nicht glaubt. Wenn auch umsonst, so kann man doch, ohne die Liebe zu besitzen, Verzeihung erhoffen; aber niemand kann verzweifeln in und mit der Liebe. Deshalb sind Glaube und Hoffnung dort notwendig vorhanden, wo die Liebe ist."[1] Immer wieder kommen wir zu demselben Resultate gegen Luther: der Glaube allein ohne die Liebe rechtfertigt nicht.[2]

Aber rechtfertigt denn nach Luther der Glaube? Ist nach ihm die Rechtfertigung nicht vielmehr durch die Hoffnung bedingt? Gewiß! Denn wie wir im nächsten Absatz sehen werden, identifiziert er den rechtfertigenden Glauben mit dem rechtfertigenden Vertrauen; das Vertrauen gehört jedoch zur Hoffnung. Mithin rechtfertigt in diesem Gedankenkreise nicht der Glaube, sondern die Hoffnung.

Je nach den verschiedenen Aussagen Luthers rechtfertigt bald der Glaube, bald die Hoffnung; nur das, was nach dem Worte des hl. Paulus größer als beide ist, nämlich die Liebe, rechtfertigt nicht! Selbst der Glaube als „Wahn" aufgefaßt, rechtfertigt nach Luther, nur nicht die Liebe! Er definiert die christliche Gerechtigkeit als „den im Glauben erfaßten und im Herzen wohnenden Christus",[3] und er schließt vom Herzen, dem Sitz und dem Symbol der Liebe, die Liebe aus, die doch das Element desselben ist![4]

Er widerlegt sich aber selbst; denn in einem andern „Gedankenkreise" gesteht er aufrichtig: „Im Herzen ist dasjenige, was ich will, liebe" usw. Und auf das Gesetz angewendet: „Das Gesetz sei im Herzen, heißt so viel, daß es geliebt werde", was allerdings, wie er hinzusetzt, bezüglich des Gesetzes unseren Kräften unmöglich sei.[5]

[1] Tr. 83 in Joann., n. 3.

[2] Dies ist so wahr, daß selbst Bucer, der an Wissen andere protestantische Theologen übertraf, nicht umhin konnte, Luther, Melanchthon und ihren ganzen Anhang zu tadeln, daß sie so heftig auf dem „Paradoxon" der Rechtfertigung durch den Glauben allein beständen, da dies doch als eine Ausschließung der guten Werke von der Gerechtigkeit des Menschen verstanden werde, statt dem ganzen Ärgernisse dadurch abzuhelfen, daß sie sagten: durch den formierten Glauben werden wir gerechtfertigt. S. die lateinische Stelle aus seinem Kommentar über die Evangelien bei Döllinger, Die Reformation, II, 36.

[3] In Gal., I, 192: „Fide apprehensus et in corde habitans Christus est iustitia christiana."

[4] Die 3. Benedictio, die er als Mönch vor der 3. Lektion der 2. Nokturn täglich, oder wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen betete: „Ignem sui amoris accendat Deus in cordibus nostris" (Brevier, fol. 280 b), hatte er schon vergessen.

[5] In Deuteron., Weim. XIV, 729: „In corde enim est, quod volo, amo, cui faveo, quod placet. Ergo legem in corde esse est ipsam amari, quod viribus nostris est impossibile." Zum J. 1525.

Es heißt nun den Zuhörern oder Lesern Sand in die Augen streuen, wenn Luther den Katholiken fortwährend vorwirft, der rechtfertigende Glaube sei ihnen zufolge durch die Werke des Gesetzes lebendig. Hat aber die Kirche oder die gesunde Scholastik je eine solche Lehre ausgesprochen?[1] Der hl. Thomas, welcher Seeberg zufolge die „kirchliche Formel wiedergibt, immer bereit, alles Überlieferte anzunehmen,“[2] lehrt ausdrücklich, die Rechtfertigung geschehe ohne die Werke des Gesetzes.[3] Aber Luther erhebt den Vorwurf, weil er aus bewußten Gründen die Liebe irrig zu den Gesetzeswerken rechnet. Im Rechtfertigungsprozesse handelt es sich jedoch nach kirchlicher Lehre nicht mehr und nicht weniger um Werke der Liebe, als um Werke des Glaubens. Glaube und Liebe müssen jedoch aufgenommen werden, beide sind also, wie wir bereits wissen, bedingt durch freie Selbstbetätigung des menschlichen Willens, die übrigens wieder die Gnade Gottes zur Voraussetzung hat. Es handelt sich also bei der Rechtfertigung als der Gnadenwirkung Gottes im Menschen zugleich um innere, vitale Akte des Glaubens und der Liebe (um nur von diesen beiden Faktoren zu sprechen) von Seite des zu Rechtfertigenden,[4] und diese konnte Luther seiner Theorie gemäß nicht annehmen.

---

[1] Ich spreche hier nur vom Akte der Rechtfertigung, nicht von der Vorbereitung zu demselben, die, wie wir bereits aus dem früher Gesagten wissen, nach Lehre der Kirche und der gesunden Theologie nur unter Einwirkung der vorhergehenden und begleitenden Gnade Gottes bewerkstelligt werden kann, wie schon aus der Erklärung des Satzes: „Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam“ hervorgeht. S. I[1] 533; I[2] 575 ff.

[2] S. I[1] 143; I[2] 138.

[3] In ep. ad Rom., c. 3, lect. 3: „Arbitramur enim. Ostendit modum, quo per legem fidei gloria Judaeorum excluditur, dicens: Arbitramur enim nos apostoli, veritatem a Christo edocti, hominem quemcumque, sive Judaeum, sive Gentilem, iustificari per fidem (Act. 15: Fide purificans corda eorum), et hoc sine operibus legis, non autem solum sine operibus ceremonialibus, quae gratiam non conferebant, sed solum significabant, sed etiam sine operibus moralium praeceptorum, secundum illud ad Tit. 3: Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, etc., ita tamen quod hoc intelligatur sine operibus praecedentibus iustitiam, non autem sine operibus consequentibus, quia, ut dicitur Jac. 2: Fides sine operibus, scilicet subsequentibus, mortua est, et ideo iustificare non potest.“ In Gal. c. 3, lect. 4: „manifestum est, quod nemo in lege iustificatur apud Deum, i. e. per opera legis . . . lex iustificare non potest.“ Ich habe schon weiter oben angeführt: „Opera non sunt causa, quod aliquis sit iustus apud Deum.“ Doch darüber herrscht seit den ersten Kirchenvätern, und nachher seit dem Ambrosiaster und dem hl. Augustin bis Luther nur eine Stimme.

[4] Thomas In Rom. c. 4, lect. 1: „iustitiam, quam Deus reputat, scriptam

Er spricht deshalb, wir dürfen wohl sagen mit Bewußtsein die Unwahrheit, wenn er als rechtfertigende Werke der Katholiken die äußeren Werke des Fastens, der Abtötung, der Weltflucht, das Verlassen des väterlichen Hauses, die äußeren Werke der Gelübde, ja das Anziehen der Cuculle und des Habits usw., bezeichnet.[1]

e. Die Paulinische Stelle von dem durch die Liebe wirksamen Glauben.

Hält man sich die nicht verzerrte kirchliche Lehre über die Rechtfertigung vor Augen, so erscheint dasjenige, was Luther über die paulinische Stelle vom Glauben, der durch die Liebe wirksam ist,[2] schreibt, von selbst als reines sophistisches Gerede.[3] Ich will gar nicht davon sprechen, daß er in der Lehre: der Habitus des Glaubens, den man in der Taufe erhält, könne mit der Todsünde bestehen, eine Schwierigkeit fand. Denn bereits in seinen Glossen zu den Sentenzen begriff er nicht, daß die eingegossene Tugend des Glaubens mit der schweren Sünde bestehe und bestehen könne und mithin nicht mit der eingegossenen Liebe weiche.[4] Der Glaube hat nach katholischer Lehre wesenhaft im Verstande seinen Sitz, die Liebe jedoch im Willen, also in einem verschiedenen Vermögen. Die Liebe ist unzertrennlich mit der heiligmachenden Gnade verbunden, aber nicht mit dem Glauben; dieser kann ohne die Liebe sein, aber nicht die Liebe ohne den Glauben. Luther hat dies nie völlig verstanden.

Doch zeigt er nicht mehr Verständnis, wenn er die Katholiken mit Vorwürfen und Beschimpfungen überhäuft, weil sie sich für ihre Lehre von der fides caritate formata auf die genannte paulinische Stelle berufen, an welcher der hl. Paulus nur jenen Glauben gelten läßt, der „durch die Liebe wirksam ist". Luther läßt die Stelle bloß von dem Glauben nach

---

expressit non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur."

[1] Darüber habe ich bereits gehandelt. Vgl. unter anderem I[1] 86 ff., 167; I[2] 71 ff., 160. Melanchthon schrieb in den ersten Jahren, und teilweise noch später dem Luther alles fleißig nach in seinen Loci communes, in seinem Kommentar zum Römerbrief, in Briefen, in der Augustana, in beiden Apologien!

[2] Gal. 5, 6.

[3] In Gal., II, 321 ff.

[4] Weim. IX, 90: „Fides infusa venit et recedit cum charitate. Dico certe et teneo, quod tres theologice sint inseparabiles. Et fides quae remanet cum peccato mortali, non est ea quae possit martyrium obire etc., sed est acquisita et naturaliter moralis, quae accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se."

vollzogener Rechtfertigung gelten; da erst könne er sich in Liebeswerken zeigen.[1] Daß sich der Glaube nach vollendeter Rechtfertigung, nicht in der Rechtfertigung durch Werke erweisen müsse, lehrt auch die Kirche mit all ihren Lehrern. Aber woher besitzt der Glaube diese Triebkraft, wenn nicht von der Wurzel der Liebe, die in der Rechtfertigung durch den hl. Geist in die Herzen ausgegossen wurde? Der durch die Liebe wirksame Glaube kann nur deshalb nach außen durch die Liebe wirksam sein, weil der Mensch dieses Tätigkeitsprinzip bereits als übernatürliches Lebensprinzip erhalten hat. Die Werke sind nur der Beweis der bereits innewohnenden Liebe.[2] „Hätte ich allen Glauben", hörten wir oben denselben hl. Paulus ausrufen, „hätte ich aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts."[3] Was erwidert darauf Luther? Er fühlte wohl, daß dieser Spruch eine „eherne Mauer" sei. Was konnte er also den Theologen, die ihm diesen Spruch entgegenhielten, antworten? Da er keine Argumente hatte, schimpfte und behauptete er nur, indem er schreibt: „Unverständige Menschen sind es, die in St. Pauls Schriften weder etwas verstehen noch sehen, und durch ihre falsche Auslegung nicht allein den Worten des hl. Paulus Gewalt und Unrecht antun, sondern auch Christus verleugnen und alle seine Wohltaten unterdrücken".[4] Das ist

---

[1] Daß P. Feine, damals Dekan der protestantisch-theologischen Fakultät in Wien, in seiner Dekanatsrede: Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther (1903), S. 28, nichts Besseres weiß, wird denjenigen nicht Wunder nehmen, welcher die Theologie dieses Theologen kennt. Er getraut sich z. B. S. 21 zu schreiben: „Luther bekämpft die Lehre der Päpste und Kardinäle, daß Christus allein für die Erbsünde genug getan habe, wir aber selbst für die wirklichen und täglichen Sünden büßen müssen!" Dem gegenüber lehre Luther: „Alle Schuld des Menschen ist durch Christi Sühntod aufgehoben." S. 16: „Im mittelalterlichen Christentum war der Glaube Gehorsam gegen das kirchliche Lehrgesetz (!). Allein dem Reformator ist der Glaube der innige Zug des von Gottes Liebe ergriffenen Herzens zu Gott hin (!), kraft dessen wir von uns selbst absehen und nur Gott vertrauen." S. 23 f.: „Das Evangelium heißt uns, nicht unsere Guttaten und unsere Vollkommenheit, sondern Gott selbst mit seiner Verheißung, Christum selbst als Mittler betrachten; dagegen der Papst heißt uns unsere Werke und Verdienste betrachten"! usw.; denn so geht es durchweg, so daß man nach den Proben derartiger Ignoranz (oder ist auch mala fides dabei?) nicht mehr staunt, wenn man S. 11 liest: „Das Gesetz erklärt Paulus als durch Christus abgeschafft."

[2] Gregor der Große, Homil. 30 in Evangel., n. 1: „Probatio dilectionis exhibitio est operis." Und der hl. Augustin sagt schon vorher Enarr. in Ps. 51, n. 12: „Radix nostra caritas nostra, fructus nostri opera nostra. Opus est, ut opera tua de caritate procedant, tunc est radix tua in terra viventium."

[3] 1. Kor. 13, 3.

[4] In Gal. I, 201.

die ganze Antwort und wir haben deshalb keine Veranlassung, uns mit ihr weiter zu befassen.

Die paulinische Stelle widerlegt auch Luthers Sätze: „Die Werke beweisen, wir seien gerechtfertigt; wenn ich einen gute Werke verrichten sehe, so schließe ich, er sei gerecht."[1] Daß die Werke eine Offenbarung der Gerechtigkeit seien, haben wir auch St. Thomas aussprechen hören.[2] Was heißen aber Luthers Worte in seinem „System"? Die Werke zeigen an, daß ich den Glauben habe, denn die Werke entspringen aus dem Glauben als ihrer Wurzel. Allein die aus dem „durch die Liebe wirksamen Glauben" entspringenden Werke weisen nicht auf den Glauben allein, sondern auf den Glauben mit der Liebe als ihre Wurzel, ihren Ursprung zurück. Dazu stimmt das andere Wort des hl. Paulus, der Glaube gelte nichts ohne die Liebe. Luthers Sätze enthalten nur Trugschlüsse, gerade wie seine früher[3] angeführte Erklärung des Wortes des Heilandes: „Ihr werden viele Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat."

Die Kirche lehrt, daß der rechtfertigende Glaube durch die Liebe gestaltet sein müsse, daß nur ein solcher Glaube den Menschen zu einem neuen Geschöpf, zum Wiedergeborenen mache, der dadurch zugleich den Keim, die Wurzel zur Erfüllung des Gesetzes in sich trägt. Diese Lehre ist aber die des hl. Paulus. Wenn er an der eben angeführten Stelle (Gal. 5, 6) sagt: „In Christo Jesu gilt weder die Beschneidung, noch die Vorhaut, sondern der durch die Liebe wirksame Glaube", so identifiziert er an einer anderen gleichlautenden Stelle (ebds. 6, 15) geradezu den durch die Liebe wirksamen Glauben mit der neuen Schöpfung: „In Christo Jesu gilt weder die Beschneidung, noch die Vorhaut, sondern die neue Schöpfung." Wann geschieht die neue Schöpfung, die Wiedergeburt? In der Rechtfertigung. Nicht genug damit, sieht Paulus in dem durch die Liebe wirksamen Glauben die Wurzel zur notwendigen Haltung der Gebote Gottes: „Die Beschneidung ist nichts, die Vorhaut ist nichts, sondern die Erfüllung der Gebote Gottes" (1. Kor. 7, 19); die Liebe ist eben die Erfüllung, weil Ziel und Ende des Gesetzes.

---

[1] Disputationen, ed. Drews, S. 43: „Opera iustificant, hoc est, ostendunt nos esse iustificatos . . . ostendunt hominem esse christianum et credere in Christum, quia non habet fictam fidem et vitam coram hominibus. Opera enim indicant, utrum fidem haberem. Ergo concludo, eum esse iustum, quando video eum facere bona opera."

[2] S. I^1 646; I^2 681.

[3] S. I^1 638; I^2 669.

Was folgt aus all dem? Das, was der Apostel Jakobus in Übereinstimmung mit der ganzen apostolischen, von Christus herrührenden Lehre ausspricht: „Wie der Körper ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne die Werke tot" (Jak. 2, 26). Den Glauben bringt, wie wir vom Anfange dieses Absatzes an gesehen haben, nur die Liebe zu seiner Vollendung, und aus ihr, wie aus ihrer Wurzel, entspringen die Werke.

f. Die Gottesliebe von Luthers Religion ausgeschlossen. Wir sind Gott nur Glauben schuldig.

Nach all dem begreift man, daß Luther die Gottesliebe aus seinem Lebensideal, aus dem Ideal der christlichen Vollkommenheit ausschließen mußte.[1] „Unsere Liebe ist ja entweder gar keine, so sagt er ausdrücklich, oder so gering, daß sie Gott nicht besänftigen kann." „Unsere verderbte Natur ist ganz in Sünden, so daß sie nichts richtiges von Gott denken oder empfinden kann, sie liebt nicht, sondern sie haßt Gott heftig!"[2] Die Gottesliebe, welche der Sünde direkt entgegensteht, würde uns nur des durch den Glauben bewirkten Anblickes berauben, Christus mit unseren Sünden bekleidet zu sehen. Darum versteht Luther auch unter der Liebe, „die der Glaube mit sich bringt", nicht die Gottesliebe,

[1] Dies mußte er schon infolge seiner verschrobenen Idee von der christlichen, katholischen Heiligkeit und Vollkommenheit. Er schreibt einmal, er habe als Mönch von Herzen gewünscht, es möge ihm einmal gelingen, den Wandel und das Leben eines heiligen Menschen zu sehen. Nun, welche Vorstellung hatte er von einem Heiligen? Etwa die katholische, nach welcher der Grundcharakter des Heiligen die Vereinigung mit dem Willen Gottes, kurz, die brennende Gottesliebe bildet? Keineswegs, sondern, daß er viele schwere äußere Bußwerke geübt hat: „Interim somniabam talem sanctum, qui in eremo agens abstineret a cibo et potu, et victitaret tantum radiculis herbarum et aqua frigida; et illam opinionem de monstrosis illis sanctis non solum hauseram ex libris sophistarum, sed etiam patrum" etc. Nach ihm selbst sind alle Jene Heilige, welche an Christus glauben (In Gal. III, 33 f.). Er hatte aber noch viel bizarrere Anschauungen von der katholischen Heiligkeit, als die eben genannte, auf die ich im nächsten Abschnitt zu sprechen komme (s. auch oben I[1] 389 f.): „Wirf nur ein Chorhemd über den Kopf, so bist du heilig; nach der römischen Kirche Heiligkeit kannst wohl selig werden ohne die christliche Heiligkeit" (Erl. 25, 357). Dieselbe Hanswursterei treibt Luther in Entstellung und Verzerrung des kathol. Gottesdienstes; er bestünde nur in Platten, Kleidern, Tonsur, Fasten, Wachen, Singen usw. Erl. 10, 435 f. Tischr. IV, 2 usw. Andere Aussprüche darüber s. I[1] 162, I[2] 154 ff., 177, wo ich in einem anderen Zusammenhange Luthers diesbezügliche Vorwürfe beleuchtet habe.

[2] In Gal. III, 7; 8. S. I[1] 492, 1; I[2] 514, 3. Es bedarf nicht der Bemerkung, wie irrig dies ist. Das ganze Gerede beruht auf Luthers subjektiver Auffassung.

sondern die Liebe, „dadurch wir unserm Nächsten tun, wie wir erkennen, daß uns Gott getan hat.“[1] Gott lieben, wie er ist in seiner Majestät, d. h. kurz gesagt, die Gottesliebe, „gehört nicht auf die Erde, da fragt Gott auch nicht darnach. Liebe Gott in seinen Geschöpfen; er will nicht, daß du ihn in seiner Majestät liebst . . . Was bedarf Gott unserer Liebe? Wenn ich ihn lieben muß, so muß ich ihm geben; aber was kann ich ihm geben oder tun?“ usw. Man könne ihm zu lieb, sagt er ein anderes Mal, nur den Nächsten lieben.[2]

Wenn Luther sich konsequent blieb,[3] so konnte er, und mit ihm der Lutheraner, nicht mehr mit der Kirche beten: „Verleihe uns, wir bitten Dich, o Herr, beharrlichen Dienst in Deinem Willen“.[4] Der Wille Gottes offenbart sich nämlich zuerst und zunächst in seinem Gesetze, in seinen Geboten, besonders in dem Gebote der Gottesliebe als der ersten und höchsten Anforderung an den Menschen. Die Erfüllung des göttlichen Willens zeigt sich also in der Haltung des Gesetzes. Aus den Früchten erkennt man den Baum, aus dem Ernst der Treue die Liebe, wie denn der Herr selber sagt[5]: Wer mich liebt, der hält mein Wort;

[1] Erl. 15, 69. Diese schrecklichen Grundsätze, die uns ein zum mindesten nicht von Liebe erfülltes Innere erschließen, sprach er schon 1523 aus.

[2] Weim. XI, 189.

[3] Wir wissen, daß er sich wie anderwärts, so auch hier nicht konsequent blieb; wenn er mit Schrecken bemerkte, welche Früchte seine Lehre zeitige, so predigte er fast wie ein Katholik, besonders vor dem Volke, verzerrte aber dann umso mehr die katholische Lehre. Ich habe es nur mit dem „originalsten“ Gedanken Luthers zu tun, und überlasse es Thieme, von der „sittlichen Triebkraft“ des Luther'schen Glaubens zu sprechen, ohne daß er fragte: stimmts oder stimmts nicht? kann der Glaube allein eine solche Triebkraft besitzen? Aber so geht es, wenn man unmethodisch fast nur Stellen an einander reiht, mögen dieselben sich gegenseitig, sowie auch aller Erfahrung widersprechen. Besäßen die Protestanten die Selbstüberwindung, Luthers Charakter voraussetzungslos zu studieren, so würden sie sich vor nichts mehr hüten, als ihm, oder gar seiner angeblichen Erfahrung von vorneherein Glauben zu schenken; denn sie erkännten, daß er nur eine Erfahrung, die der ihn beherrschenden Begierlichkeit, besessen hat. Die Einsicht würde nicht ausbleiben, daß Luthers vereinzelte Sätze über die Liebe zu Gott sich ihm zu Zeiten als Forderung der Vernunft, die jedoch in seinem „System“, in seinen „originalsten“ Gedanken, keinen Platz hatte, aufdrängten. Selbst wenn er über die Gottesliebe predigt (z. B. Weim. XIV, 608 f., Erl. 14, 7 ff.), gilt sie ihm nur als „eine Predigt des Gesetzes“ (Erl. 14, 9). Thieme will Luthers „fromme Regungen“, die „zum Hangen des Herzens an Gott gehören“, „dem Begriff des Glaubens oder des Vertrauens oder der Zuversicht subsumieren“ (S. 161), — der beste Beweis dafür, daß man nicht weiß, was mit der Gottesliebe bei Luther anzufangen ist!

[4] Am Dienstag in der Passionswoche: „Da nobis, quaesumus Domine, perseverantem in tua voluntate famulatum.“ Brevier, fol. 117.

[5] Joh. 14, 23. 24.

wer mich nicht liebt, der hält mein Wort nicht. Hier ist ein Dreifaches geboten: die Liebe, die Liebe zu Gott und die Übung der Liebe in der Tat. Das alles ist von Luther übergangen. Luther rechnete die Liebe zum strafenden und verdammenden Gesetz, weil es für uns unmöglich sei, ihr nachzukommen; ja, Gott frage nicht einmal nach unserer Liebe zu ihm. Dadurch hob er unseren Dienst im Willen Gottes, unsere erste und letzte Beziehung zu Gott auf. Christus habe statt unser der Anforderung Gottes Genüge geleistet. Nur ein Element blieb Luther noch übrig, der Glaube, der aber nach seinem eigenen Geständnis höchst schwach ist; nur die Erstlinge des Glaubens seien in uns, er gebe Gott nicht genügend die Gottheit! Und in diesem Stückwerk soll unsere ganze Beziehung zu Gott bestehen!

Schon im Jahre 1520 schreibt er: „Der Christ lebt nur in Christus und in seinem Nächsten, sonst ist er kein Christ. In Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben wird er über sich in Gott gezogen, durch die Liebe hinunter zum Nächsten."[1] Also Gott gegenüber ist man nur den Glauben schuldig, was er im Jahre 1523 klar ausdrückt: „Du bist Gott nichts schuldig zu tun, als glauben und bekennen; in allen anderen Sachen gibt er Dich los und frei, daß Du es machest, wie Du willst, ohne alle Gefahr des Gewissens,"[2] usw. Und dreizehn Jahre später, gerade bei Erörterung der Stelle Gal. 5, 6: „Das ganze christliche Leben malt uns hier der hl. Paulus, es sei nämlich innerlich der Glaube gegen Gott, nach außen aber die Liebe oder die Werke gegen den Nächsten, auf daß so der Mensch ein perfekter Christ sei: inwendig vor Gott, der unser nicht bedarf, durch den Glauben; auswendig vor den Menschen, denen unser Glaube nichts nützt, sondern die Werke, d. i. die Liebe."[3] „Die eingegossenen Tugenden der Hoffnung und Liebe im Sinne der Scholastiker sind zu verwerfen; die Liebe wird dem Nächsten gegenüber ausgeübt, der Glaube gegenüber Gott."[4] „Der Glaube beschäftigt

[1] De libertate, Weim. VII, 69.

[2] Weim. XII, 131. S. I[1] 301 f., I[2] 291 f., wo wir erörtert haben, welch entsetzliche Konsequenzen sich aus diesem Grundsatz ergaben.

[3] In Gal. II, 324 f.: „Igitur, sicut dixi, totam vitam christianam Paulus hoc loco pingit, scilicet esse fidem erga Deum intus, et caritatem seu opera erga proximum foris, ut sic homo absolute sit christianus, intus coram Deo per fidem, qui operibus nostris non indiget, foris coram hominibus, quibus fides nihil prodest, sed opera seu charitas." Ähnlich bereits 1521 betreffs des „ganzen Wesens des Christen", Weim. VIII, 355, und sonst öfters, besonders in der Kirchenpostille. Vgl. betreffs des cultus Dei auch opp. exeg. lat. IV, 96. XVIII, 247.

[4] Disputationen, ed. Drews, S. 732, n. 7, 16, 17.

sich (agit) mit Gott nur im Herzen; mit dem Nächsten aber die Liebe auswendig."[1] Den Ansatz zu dieser Lehre machte Luther bereits 1516,[2] obwohl ihm damals die Gottesliebe theoretisch noch mehr gegolten hat.

Mit dem Ausschlusse der Gottesliebe hat Luther den wahren Gottesdienst, die wahre Gottesverehrung verstümmelt und ihres Wesens beraubt. Er nahm dem Christentum als der Religion der Liebe die Liebe. „Der ganze Gottesdienst steht darin," sagt er: „Glaube an Christum, den der Vater zu dir gesandt hat,"[3] ganz in Übereinstimmung mit seiner oben erörterten Lehre, daß es nur eine Sünde gibt, nämlich den Unglauben. Dagegen schreibt schon der hl. Augustin: „Was anders ist die Frömmigkeit und Gottseligkeit als die Verehrung Gottes? Und wodurch wird er verehrt als durch die Liebe? Die Liebe also aus reinem Herzen und gutem Gewissen und unverfälschtem Glauben ist eine große und wahre Tugend, weil sie auch das Ende und Ziel des Gebotes ist. Mit Recht wird sie genannt ‚stark wie der Tod', weil, wie der Tod die Seele von den Sinnen, so die Liebe von den fleischlichen Begierden trennt."[4] Letztere singen „den alten Gesang, die Liebe singt den neuen".[5] Diesen konnte Luther nicht singen, da er unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit stand. Der Satz: „Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich", ist der Ausgangspunkt und Schlußstein seines „Systems".

Erinnern wir uns aber dessen, was wir im vorigen Absatz vom rechtfertigenden Glauben Luthers erörtert haben, daß nämlich in seinem „System" eigentlich Gott in uns glauben müsse, so ist es nicht einmal

---

[1] Ebds. S. 178. Vgl. dazu S. 44 f.

[2] Römerbrief, fol. 282b: „Justitia quoad Deum, quod fit per fidem seu credendo; et pax quoad proximum, quod fit per charitatem, in invicem suscipiendo, fovendo; et gaudium in Spiritu sancto quoad seipsum, quod fit per spem, in Deum fiduciam habendo, non in ea, quae facit proximo vel ad Deum".

[3] Erl. 47, 257. Schon im J. 1521 schreibt er: „ein recht christlich Leben steht im Glauben, Lieb und Hoffnung". Die Liebe erklärt er jedoch: „daß wir den Leib dahin geben, daß er dem Nächsten diene". Weim. IX, 636. Nebenbei bemerkt, findet Harnack (Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 169 f.) eine Erneuerung in bezug auf die Religion darin, daß nach Luther der Gottesdienst nichts anderes ist, als Betätigung des Glaubens, da „Gott von uns nichts anderes will als den Glauben".

[4] Ep. 167, n. 11: „Quid autem est pietas, nisi Dei cultus? Et unde ille colitur, nisi caritate? Caritas igitur de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (1. Tim, 1, 5) magna et vera virtus est, quia ipsa est et finis praecepti" etc. Luther führt diese Stelle des Apostels im Kommentar zum Römerbrief noch wiederholt an, z. B. fol. 272b, 273.

[5] Enarr. in Ps. 95, n. 2.

wahr, daß wir Gott gegenüber auch nur diesen mageren Dienst des Glaubens zu leisten vermögen.[1] Und davon abgesehen, gilt ja vor Gott nichts anderes als er selbst, wie Harnack Luther sagen läßt. Soll dann unser Glaube, der zudem nach Luthers Geständnis so schwach ist, vor Gott etwas gelten? In der Tat besteht ja auch nach Luther „die rechte wahrhaftige Frömmigkeit, die vor Gott gilt, in fremden Werken, und nicht in eigenen".[2]

Ist aber dem also, dann schrumpft der ganze Gottesdienst zu einem Menschendienst zusammen.[3] Der Mensch ist Gott gegenüber nichts, er kann Gott keinen Dienst leisten und Gott verlangt auch von ihm kein Werk und keine Gabe, er kann nur seinem Nächsten gegenüber etwas gelten, und sich betätigen, höchstens mit Rücksicht auf Gott.[4] Luther hat, wenn wir ihn beim Wort nehmen, nicht bloß die Moralität aufgehoben, welche das richtige Verhältnis unserer Handlungen zu Gottes Gesetz, das nach Luther mit unserem Gewissen nichts zu tun hat, ausdrückt, sondern auch die Religiosität, welche unsere Beziehung zu Gott selbst zum Ausdruck bringt.[5]

Kein Wunder, daß in demselben Maße, in welchem bei Luther die Gottesliebe abnahm und allmählich erlosch, auch das Gebet, ein anderer Hauptfaktor des Gottesdienstes, abnahm und das vorzüglichste, das innere Gebet, wie überhaupt die Innerlichkeit, völlig aufhörte, ja der Verachtung preisgegeben wurde![6] Der Verkehr mit Gott war bei ihm wohl nie stark, besonders nicht mehr in der Wittenbergerzeit, in

[1] „Durch den Glauben", predigt deshalb Luther, „läßt sich der Mensch wohltun von Gott, durch die Liebe tut er wohl den Menschen". Weim. VIII, 355 (J. 1521).

[2] Erl. 15, 60.

[3] Und wir haben die Religion in der Form des Rationalismus und des Positivismus, die Religion der Rechtschaffenheit, der Wohltätigkeit und der „Menschheitslehre". D. H.

[4] Etwa die „Religion" im Sinne von Kant, die „Übung der Moral mit Beziehung auf Gott als den Gesetzgeber", obwohl Luther konsequent auch diese Rücksicht ablehnen und auf dem Standpunkt der „freien Moral", der „ethischen Kultur" stehen bleiben mußte. D. H.

[5] Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (2. Aufl.), schreibt S. 230: „Für Luther steht hinter der Sünde (im ethischen Sinne) die Sünde im religiösen Sinne, d. i. der Unglaube, hinter dem Gerechtsein, die religiöse Grundtugend, d. i. der Glaube: Luther hat das Christentum als Religion wieder entdeckt." Ich sage mit mehr Recht: Luther hat das Christentum und die Religion zerstört. Er hat den Keim gelegt zum protestantischen Unglauben der Gegenwart.

[6] In das Gebiet der Dichtung gehört Hausraths Behauptung („Luthers Bekehrung" in: Neue Heidelberger Jahrbücher, VI, 1896, S. 170), der „gläubig erzogene" Luther sei schon frühe „vom Gefühle der Gottesnähe begleitet gewesen". Luther

welcher bei ihm das praktische Christentum fast völlig aufhörte, so daß ihm selten volle Zeit blieb, die Horen zu persolvieren, sowie zu zelebrieren.[1]

Der Ausschluß der Gottesliebe von der Rechtfertigung und vom christlichen Leben durch Luther bezeichnet den größten Fall, den er getan hat. Derselbe war aber eine unvermeidliche Folge im Leben desjenigen, dem wie kaum einem vor ihm das Wort des hl. Augustin gilt: Vae homini, cuius auriga superbia est, necesse est enim ut praeceps eat.[2] Er selbst hat sich bereits im Jahre 1514 das Urteil gesprochen durch die richtige Einsicht, daß nichts mehr verblende, als der Eigensinn, wenn der Mensch mit seinem Sinn sich in Hochmut erhebt.[3]

Doch eine „Religion" im Konflikt mit Sittengesetz und Religiosität war die „einzig und allein passende"[4] für seine ersten Anhänger aus

---

hat nur die Nähe der Sünde gefühlt. Wie Gott mit seiner Seele vereinigt sei, begriff er nie, und was Bonaventura und andere „von der Vereinigung des Verständnisses und des Willens" mit Gott schrieben, hielt er für „eitel Phantasie und Schwärmerei". Ihm galt nur der Glaube (Tischr. ed. Förstemann, I, 9). Für das geistliche und beschauliche Leben hatte er nur Spott (In Gal. III, 42), und dieser Spott vererbte sich auf seine Anhänger. Angelus Silesius führt mit Recht unter den 55 Merkmalen der Falschheit des von ihm aufgegebenen Luthertums an, daß dasselbe für das von jeher hochgehaltene geistliche und beschauliche Leben nur Verachtung hege (s. R. von Kralik, Angelus Silesius, 1902, S. 9). Hat doch Luther selbst das gewöhnliche Gebet immer mehr unterlassen, was er selbst gesteht (Erl. 44, 73; 19, 404) und seine Bora bestätigt, welche bekennt, daß alle unter dem Papsttum so hitzig, emsig und so oft gebetet haben, während jetzt ihr Gebet ganz kalt sei, „ja, wir beten selten" (Tischr. II, 233). Das bestätigen andere in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, z. B. Salmuth, Theologieprofessor in Leipzig, welcher sagt, daß, während man im Papsttum viel gebetet habe, sowohl bei Tag als bei Nacht, unter dem luther'schen Volke sowohl der Eifer als das Anhalten im Gebete so gut wie verschwunden sei. Bei Döllinger, Die Reformation, II, 331.

[1] S. I[1] 440; I[2] 463. (Enders, I, 67). Köstlin hat noch in der 5. Aufl. seines „Martin Luther" (S. 125, 142) celebrare mißverstanden und Kawerau fand nichts zu bemerken. Celebrare heißt „Messe lesen", wie Weim. III, 362; Römerbr. fol. 67[b]; Gerson (Opp. III, 326); Wimpfeling (Riegger, Amoenitates etc., S. 510) usw.

[2] S. I[1] 437; I[2] 460.

[3] Weim. IV, 136: „Vetus homo et caro, cum in superbiam sui sensus erigitur, proponit etiam sibi iniquum idolum sapientiae suae, quo fit pertinax et immansivus . . ., et tandem ruit per contentionem et defensionem sui in demonium meridianum. Nihil enim profundius excoecat, quam proprius sensus, ideo recte negotium in tenebris est et pestilentia. Non sic Ecclesia, et fideles non sic." Wie stark Luther vom Eigensinn beherrscht war, gesteht er selbst. S. I[1] 396. 455; I[2] 430. 478.

[4] G. Ficker, Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation

dem Ordens- und Weltpriesterstande, die längst mit Moralität und Religiosität auf gespanntem Fuße gelebt hatten, denen deshalb nach Luthers Rezept weder die Befriedigung ihres sinnlichen Naturtriebes, noch der Bruch ihrer heiligsten, Gott gemachten Gelöbnisse, das Sakrileg, den geringsten Skrupel machten. Die genannte „Religion" war die „einzig und allein passende" für die Gelehrten, die „Besten seiner Zeit", die er „als der Befreier der persönlichen Religiosität von dem römischen Priesterregiment in einem Kampf auf Leben und Tod an sich gezogen hat".[1] Im Jahre 1515—1516 hatte Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief[2] seine gelehrten Zeitgenossen noch als die ungelehrtesten Christen bezeichnet, weil ihnen die Liebe des hl. Geistes mangle; seit 1520, als er selbst auf der schiefen Ebene schon weit abwärts gekommen war, kam seinen Aspirationen gerade dieser Mangel zu gute: die Liebeleeren waren wie geschaffen für eine Religion, die seinem Bedürfnisse entsprach.

Diese Religion ohne Gottesliebe hatte zur notwendigen Folge, daß in Luthers Anhang auch die Nächstenliebe mehr ein Wort, als eine Tat war. Luther selbst sprach sich darüber so oft und so stark aus,

---

(1903), S. 109. Es ist mehr als naiv, wenn er dort schreibt: „Indem Luther die neuen Kräfte zusammenfaßte und die dazu einzig und allein passende Religion gab, leistete er der Entwickelung der Menschheit den größten Dienst seit dem Auftreten des Christentums." Mit etwas weniger Verkehrung der Wahrheit hätte Ficker (ja nicht zu verwechseln mit seinem Bruder, dem Professor in Straßburg) gefunden, daß die neuen Kräfte nur die alten waren, welche den Inhalt der neuen Religion: Sichgehenlassen, in ihrem Leben bereits geübt hatten, weil ihnen die Begierlichkeit unüberwindlich schien. Es waren laue und „halbschlächtige" Christen. Wenn Ficker deshalb S. 110 schreibt, „das Mittelalter trage im Ganzen den Charakter einer Übergangszeit, den Charakter der Vorbereitung für die Reformation", so hätte er mit wissenschaftlicher Forschung entdecken müssen, daß dieser Satz nur in dem Sinne wahr ist, insoferne die „evangelische Reformation" das Vollmaß des Niederganges des ausgehenden Mittelalters darstellt. Wenn dann (S. 111) Ficker mit Emphase den Satz ausspricht: „Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit", so beweist sein Schriftchen, daß dieser Satz nur eine hohle Phrase ist.

[1] So Dilthey im Archiv für die Gesch. der Philosophie, V, 357.

[2] Fol. 182 b: „Non ii sunt optimi christianorum, qui sunt doctissimi et multa legunt ac multis libris abundant, quia omnis intellectus eorum est litera et mors animae; sed ii sunt optimi, qui ea faciunt liberrima voluntate, quae in libris illi legunt et alios docent. Non faciunt autem liberrima voluntate, nisi qui per Spiritum s. charitatem habent. Ideo nostro saeculo timendum est, ubi multiplicatis libris doctissimi fiunt homines, sed indoctissimi Christiani." Die „Besten" der Nation besaßen keinen guten Leumund. So sagt Luther noch 1527: „Et verum est, quod vulgo dicunt, quod qui est doctior, eo sit perversior." In ep. 1. Joann., Cod. Pal. l. 1825, fol. 142.

daß dieser Satz keines Beweises bedarf. Gleichwie er bekennt, daß es im allgemeinen in seiner Gesellschaft siebenmal ärger geworden sei, als unter dem Papsttum,[1] so klagt er speziell in Hinsicht auf die Herzlosigkeit gegenüber den Armen, die Seinen seien „unter dem Namen der christlichen Freiheit siebenmal schlechter, als vorher unter der Tyrannei des Papstes".[2] Er gestand, daß sich das mildtätige, barmherzige Herz weit mehr unter dem Papsttum gezeigt habe, als tatsächlich in seinem Anhange.[3]

In diesem Urteile stimmten aber mit ihm seine eifrigsten Anhänger überein, denn sie waren gezwungen, zu bekennen, daß seit der Einführung des „Evangeliums" die Mildtätigkeit verschwunden sei und die Werke der Nächstenliebe aufgehört hätten. Es ertönt von allen Orten und Enden Deutschlands die Klage an unser Ohr: „daß gar keine Liebe bei uns ist, weder gegen die Eltern, noch gegen die Nächsten"; „niemand kümmert sich um wahrhaft Arme, um unsere Mitbürger, Bekannte, Nachbarn, Verwandte, ja nicht einmal um die Eltern mehr"; „es klagt jedermann jetzt, die Welt sei ärger, denn sie je gewesen ist, ehe das Evangelium gepredigt ist worden; denn dazumal hat niemand gehört vom greulichen Wucher und Geiz, der nun ist", usw.[4] Es ist durchaus unwahr, wenn Thieme das stoische Ideal der Apathie gegenüber dem Nebenmenschen „eine der antik-heidnischen Wurzeln des katholischen Vollkommenheitsideals" nennt, und „Kälte und Gleichgültigkeit auch gegen die nächststehenden Mitmenschen" als „stoisch-mönchisch-mystische Stimmung" hinstellt.[5] Derselbe kennt eben aus der glänzenden Geschichte der christlichen,

---

[1] S. I^1 357, 359; I^2 329 ff.

[2] In Gal. II, 353: „. . . . quodque nunc sub nomine christianae libertatis septies deteriores sint, quam antea sub tyrannide papae" etc. Er findet unter seinen Anhängern nicht weniger den Geiz herrschend, als die Unzucht (s. I^1 22 f. I^2 22 f.). Vgl. auch Weim. XX, 517; Erl. 6, 178 ff.

[3] Wie weit das ging, beweist folgende Stelle: „Vor Zeiten konnte man Klöster und Kirchen bauen auch mit sehr großen Unkosten; jetzt kann man einem Pfarrer nicht ein Loch im Dache zustopfen, so daß er trocken liegen könnte." Erl. 4, 6. S. eine interessante, obgleich noch lange nicht vollständige Zusammenstellung von Luthers Aussprüchen bei Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes, VIII (1894), S. 312 ff. Auch Döllinger, Die Reformation, I (2. Aufl.), 315, 337 ff. bietet manches.

[4] S. die Belege für das Einzelne bei Döllinger, a. a. O., II, S. 65, 73, 93, 97, 103, 135 usw.

[5] Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, S. 24 f. Derartigen gedankenlosen Äußerungen liegt Luthers Lüge zu grunde, im Ordensstande könne man nicht dem Nächsten dienen, gleichwie man auch darin nicht ohne Sünde leben könne usw. (s. darüber oben im 4. Abschn., und Erl. 14, 159); trotzdem habe man aber einem jeden,

d. i. katholischen Charitas, in der gerade die mit Gottesliebe erfüllten Ordens- und Weltpriester die Höhepunkte bilden, nicht ein Faktum. Eine derartige Ignoranz erklärt auch den von ihm niedergeschriebenen Satz: „Der Protestantismus macht den Katholizismus immer mehr zu schanden".[1]

F. Rechtfertigung durch die Hoffnung. — Anfang der Heilsgewißheit und Luthers Pelagianismus. — Köhlerglaube.

Luthers Willkür bei Behandlung des rechtfertigenden Glaubens muß sich jedem aufdrängen, der einigermaßen vorurteilsfrei und voraussetzungslos sich an das Lesen seiner Schrift macht. Ohne Skrupel schreibt er je länger, desto mehr dem Glauben allein Wirkungen zu, die dieser von Natur aus nicht besitzt und die nur anderen Tugenden zukommen. Er hat aus dem Glauben eine wächserne Nase gemacht,[2] die er nach Belieben dreht. Der Keim zu diesem Gebahren wurde von ihm gelegt, als er nach Zusammenbruch seiner Selbstgerechtigkeit infolge seiner ihn völlig überwältigenden Begierlichkeit einen Ausweg suchte. Dieser war, wie wir aus dem ersten Paragraphen wissen, das Vertrauen, daß Christus alles bereits für ihn getan habe, das Vertrauen auf Christus. Nicht der Glaube, wie man erwarten sollte, sondern das Vertrauen, die Zuversicht wurde für ihn der erste, wie es ihm schien, rettende Faktor.

Als nämlich Luther infolge seines Lebens voll Selbstvertrauen und Selbstgerechtigkeit vollends unter die Botmäßigkeit seiner starken Begierlichkeit gekommen war, da erkannte er sich nicht als schuldig, er kehrte nicht mit wahrem, demütigem Reueschmerz und inbrünstigem Gebet um die Gnade[3] wie der verlorene Sohn zu Gott zurück; wir hören von ihm nicht ein reumütiges Bekenntnis, sondern wir gewahren den Ausbruch der Verzweiflung. Er wirft sich selbst weg, er verzweifelt an sich und seinem Wirken. Er versucht nicht mehr zu beginnen, sondern setzt seinem bisherigen Selbstvertrauen das Vertrauen auf Christus, seiner Selbst-

---

welcher Gott dienen wollte, gesagt, er solle die Welt verlassen und ins Kloster gehen. Diese Luther'schen Lügen gehen noch heute unter den protestantischen Theologen herum und bilden die Grundlagen zu Behauptungen, wie jener: erst Luther habe den Begriff des Berufes gefunden! S. dazu N. Paulus, in Literarische Beilage der „Köln. Volksztg.", 1903, Nummer 20.

[1] S. I[1] 227, Anm. 1.

[2] Luther gebraucht das Sprichwort von der Schrift, Erl. 21, 210: „ich kenn die subtile Gloß wohl, damit man pflegt aus der hl. Schrift eine wächsin Nasen zu machen". Das hat er selbst getreulich mehr als ein anderer getan.

[3] Welcher Gegensatz zwischen Luther und der Imitatio Christi, III, c. 55, angesichts unserer verderbten Natur!

gerechtigkeit die Gerechtigkeit Christi entgegen: ich habe das zuversichtliche Vertrauen, Christus habe bereits alles getan und gebe mir Ablaß der Sünden, ohne daß ich irgend etwas dazu tue, da mir letzteres unmöglich ist. Sich nach einem Stoßseufzer über sein trauriges Innere, nach Verzweiflung an all seinem Wirken vertrauensvoll ohne Mittel auf Christus werfen, das war der „originalste" Gedanke Luthers nach Zusammenbruch seiner Gerechtigkeit.

Das Vertrauen liegt zu grunde seinen frühesten Aufforderungen, man müsse nach Verzweiflung an sich unter Christus wie unter die Flügel der Henne fliehen,[1] man solle überdrüssig der eigenen Gerechtigkeit, an sich verzweifelnd, in der Gerechtigkeit Christi aufatmen und auf sie vertrauen, indem man zu Christus, an den man glaubt, sagt: Du bist meine Gerechtigkeit, ich bin Deine Sünde[2] usw. Dabei ist immer an jenes Vertrauen zu denken, welches Luthers Verzweiflung an sich und seinem Wirken infolge der unüberwindlichen Begierlichkeit entspricht, nämlich, daß wir „von dem so unmöglichen Gesetze gedrängt"[3] zu Christus fliehen im Vertrauen, er habe alles statt unser geleistet. Luthers innerer selbstverschuldeter Zustand hatte zur Beruhigung und zu seinem Troste die Annahme nötig, daß Christus statt unser alles bereits getan habe, daß das Evangelium dem Gesetze gegenüber nichts als frohe Botschaft, daß Christus nicht Gesetzgeber sei. Umgekehrt schloß Luther aus dem, was Christus für uns getan hat, dies sei deshalb geschehen, damit wir auf ihn vertrauten. Unseres Inneren wegen kämen wir allerdings zur Verzweiflung, trotzdem seien wir nicht verlassen und ohne Zuversicht und Hoffnung; denn dem Vertrauen auf unsere Werke und unsere Gerechtigkeit gab Gott ein anderes Vertrauen zurück und setzte es an dessen Stelle: das Vertrauen auf ihn.[4]

Dieser Grundgedanke, „an sich verzweifeln, auf Gott vertrauen",[5] klingt auch durch, wenn Luther in den Glauben unser Heil setzt und ihn als die Bedingung zur Rechtfertigung hinstellt. Es tönt immer das Vertrauen hervor, ja der Glaube ist wesentlich Vertrauen. Luther

---

[1] S. I[1] 399. 402; I[2] 433. 436.

[2] S. I[1] 397. 441; I[2] 431. 464.

[3] S. I[1] 401; I[2] 435.

[4] Weim. I, 76 f. (zum J. 1516).

[5] Weim. I, 129: „de nobis diffidere et in ipsum confidere" (1517). So schrieb auch Staupitz um dieselbe Zeit (1516) an Lang, er möge dem Mitbruder Volkmar sagen: „de se desperet, in salvatore autem sperans praeterita deleat." Bei Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation, S. 440, n[0] 8.

kommt über seine ursprüngliche Auffassung nicht hinaus, obgleich er z. B. in seinem Kommentar zum Römer- und Hebräerbrief das Bemühen kund zu geben scheint, dem paulinischen Glauben dessen Begriff zu wahren. Schon frühe wird ihm fides (Glaube) und fiducia (Vertrauen, Zuversicht) gleichbedeutend, und fiducia der erste Begriff des Glaubens.[1] Und diese Begriffsverwirrung nimmt nicht bloß nicht ab, sondern sie nimmt immer mehr zu.[2] Und zwar handelte Luther dabei wohlbewußt, besonders als er im Kampfe gegen die Kirche lag.

Da empfahl es sich ja, der Kirche schelmisch vorzuwerfen, sie mache aus Christus einen strengen Richter „auf dem Regenbogen", einen Gesetzgeber, der uns härtere Gebote auferlege, als Moses, während seine, Luthers, Lehre so tröstlich sei, indem sie uns das Vertrauen auf Christus lehre, der im voraus schon alles statt unser geleistet habe.

So z. B. schreibt der Theologaster Melanchthon im Jahre 1521, während Luther in Worms war, an einen Freund: „Wenn Luther lehrt, wir würden durch den Glauben gerechtfertigt, so versteht er darunter nicht eine bloß geschichtliche Erkenntnis, sondern daß der Glaube das Vertrauen

---

[1] „Fidem offerre possumus." Welche fides? „Fiduciam veram rerum non apparentium. Credere enim Christum esse regem ... est illa tria munera (regum) offerre." Weim. I, 124 (1517). Ebenso weisen die oben im Absatz E, I[1] 662; I[2] 697 beigebrachten Stellen aus Luthers Kommentar zum Hebräerbrief mehr auf fiducia als auf fides hin.

[2] So z. B. schreibt er 1520, Weim. VI, 206, 28: „Der Glaube bringt alsbald mit sich Liebe, Friede, Hoffnung; denn wer Gott trauet (im Sinne von ‚vertrauen') dem gibt er sobald seinen hl. Geist." Er identifiziert dort „glauben" (Gal. 3, 2) mit „trauen", und ebenso 206, 3 ff. „vertrauen" (in den Psalmen) mit „glauben". Weim. VII, 321: „geglaubt oder getraut". Bekannt ist, was er Melanchthon schrieb: „Sündige wacker, aber vertraue noch fester" („Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide"; Enders, III, 208, und oben I[1] 17), usw. Später wurde es immer ärger: Luther gebraucht, wie allbekannt ist, fides und fiducia ganz gleichbedeutend, oder vielmehr, er nimmt fides im Sinne von fiducia, so besonders in seinem Hauptwerke, im Kommentar zum Galaterbrief, woraus ich bereits in den vorigen Absätzen betreffende Stellen gelegentlich mitgeteilt habe. Diese Begriffsverwirrung tritt dermaßen zu Tage, daß alle alten Gegner Luthers, z. B. Schatzgeyer, Hoogstraten, Wicel, Cajetan, Thamer, darauf aufmerksam gemacht haben. Die Pariser Theologen erwiedern 1535 in ihrem Gutachten über Melanchthons Duodecim articuli an den König von Frankreich, in denen der Wittenburger fortwährend die Phrase: „fides, hoc est fiducia", anwendet, mit Recht: „Errant illi, qui fidem et fiduciam confundunt, dicentes, fidem esse fiduciam et non aliud quam fiduciam, cum fides ad intellectum spectet, fiducia vero ad affectum" (Druck: effectum). D'Argentré, Coll. jud., I, 2, p. 391, 399. Vgl. dazu auch andere gleichzeitige Erklärungen bei H. Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie (1858), S. 139.

ſei, Chriſtus (in den oder von dem ich alles glaube, was von ihm die hl. Schrift ſagt) habe mir die Vergebung der Sünden durch die Rechtfertigung geſchenkt. Auch die Teufel glauben; aber ſie glauben oder vertrauen nicht, daß Chriſtus ihretwegen gelitten hat und auferſtanden iſt" uſw.[1] „Der Glaube bezeichnet das Vertrauen oder die Zuverſicht, daß uns Gott wegen des Verdienſtes Chriſti unſere Sünden verziehen und uns in Gnaden aufgenommen habe", dieſer Gedanke kehrt bei Melanchthon in ſeinen Loci communes vom Jahre 1521 in den verſchiedenſten Variationen immer wieder.

[1] Dieſer Brief, welcher beginnt: „Philippus Melanchthon cuidam amico. Duas ad gentilem tuum Bouillum litteras misisti", findet ſich handſchriftlich in der Sammlung der gedruckten Bücher, Palat. IV, 321, vor fol. Aj. Melanchthon ſchreibt darin: „Principio credo offendi vos, cur Lutherus ubique scribat iustificari nos sola fide. De quo sic habe: Quando Deus iustificare vult hominem, terret eius conscientiam per legem et facit, ut agnoscat peccata; hinc ille ad desperationem impellitur, nec est pax ulla conscientiae, nisi dominus dederit ei remissionem peccatorum per absolutionem, que est Evangelium. Hec est promissio, quod per Christum condonata sint peccata. In hac fide deinceps semper standum est, et toties absolutio petenda, quoties premitur conscientia. Hec sola fides est christiani hominis iustitia. Non enim remittuntur peccata, nisi propter solum Christum, non propter ullas nostras sanctiones. Demum, quando quidem sic gratus iustificatus est homo, debet posthac se effundere in usum et necessitatem proximi et castigare corpus. Vides itaque, quod cum docet nos iustificari fide, non vult fidem esse simplicem historie cognitionem, ut cum Livio aut Salustio credo, sed esse fiduciam, quod Christus, in quem credo, omnia (?) que de eo dicunt scripture, mihi donaverit remissionem peccatorum per iustificationem. Demones etiam credunt, sed non credunt aut confidunt, quod propter eos passus sit et resurrexit Christus. Ita mali christiani et impii videntur credere, quod Christus natus sit, passus et crucifixus, sed non credunt, quod propter iustificationem eorum natus, passus, et excitatus sit. Historiam audiunt, usum ignorant. Leges humane non obstringunt conscientiam, sed sunt servande sine scandalo, id est ob vitandum scandalum proximi. Tum rursus abolende sunt, et non servande, quando per eas periclitatur fides: Sic docet Apostolus ad Colossenses. Hec Lutherus copiose tractavit in libello de libertate Christiana." Daraus, ſagt Melanchthon, könne der Adreſſat die „Summa doctrinae christianae" erſchließen. In ſeinen Loci communes (ed. Kolde), beſonders von S. 168 ab, S. 192, 195 uſw., verwechſelt Melanchthon beide Begriffe. Im J. 1522 hören wir ihn den rechtfertigenden Glauben definieren: „Assensus seu fiducia in promissionem divinam, quod Christus pro me datus sit, quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, haec fides est illa Evangelii, quae sola iustificat, i. e. haec sola reputatur nobis a Deo pro iustitia; opera quantumvis videantur bona, pro iustitia non reputantur". Letzteres gilt ihm als Meinung der Scholaſtiker und der Kirche! Das iſt eben das Traurige bei Melanchthon, daß er die kirchliche Lehre durchweg falſch darſtellt, weil er als Freigeiſt ſie nicht kennt.

Daß er dem Glauben, an den der hl. Paulus die Rechtfertigung knüpft, eine andere Bedeutung beilegt und die Folge mit der Ursache verwechsle, sah Melanchthon ebenso wenig ein, wie sein Meister. Er erkannte ebenso wenig als Luther, daß man entgegen der hl. Schrift, besonders dem hl. Paulus, dann nicht durch den Glauben, sondern durch die Hoffnung, zu welcher die fiducia gehört, gerechtfertigt würde. Der „Artikel der stehenden und fallenden Kirche" fällt damit von selbst.[1] Natürlich wußte weder Melanchthon noch irgend ein anderer, auf welche Weise ihr Meister und Herr, der ihre Autorität, ihr Gesetzgeber war, zu dieser schriftwidrigen Verwechselung gekommen ist. Es entging ihnen eben, daß der Mittelpunkt der Theologie Luthers, auf dessen Worte sie schworen, während sie von jeder Autorität frei zu sein wähnten, nur dessen trauriges Innere war.

Ist es auch wahr, daß im Neuen Testament in Stellen, wie z. B.: „Dein Glaube hat dir geholfen", u. a. das Wort „Glaube" auch das Vertrauen bezeichnen kann, so ist doch Luthers fiducia für den rechtfertigenden Glauben, für den Heilsglauben, dort nirgends zu finden.[2]

Doch, damit ist es nicht genug. Wenn der Heilsglaube wesentlich Vertrauen ist, so ist das Subjekt des Glaubens nicht der Verstand, sondern der Wille. Aber dieser ist gerade nach Luther, wie wir wissen, im Heilswerke tot, er ist ein Kadaver. Mithin kann er nicht Subjekt sein für ein solches Wunderding, wie das Lutherische Vertrauen. Zudem sind nach Luther vitale Akte im Heilswerk ausgeschlossen, da nicht einmal vom Mitwirken, wie uns bekannt ist, eine Rede sein könne. Wir kommen also wieder zu dem im vorigen Absatz ausgesprochenen Gedanken zurück: im „Systeme" Luthers muß Gott in uns glauben, d. h. vertrauen; oder wenigstens: der Glaube glaubt, d. h. das Vertrauen vertraut. Das Vertrauen findet im Menschen kein Subjekt, in dem es ruhen könnte.

Luther macht sich einmal lustig über jene, welche gleichsam sprechen sollen: „Ich lasse Christus für mich glauben und ihn sorgen, was ich glauben soll".[3] Er wollte nicht sehen, daß, wenn er seinen Vordersätzen treu blieb, gerade er, und nur er dies sagen mußte. Hat er zudem nicht

---

[1] Das hat allerdings J. Köstlin noch in der 5. Auflage seines „Martin Luther" nicht verstanden, wo er I, 67 das „Hoffen" von Luthers Präzeptor dem „festen, zuversichtlichen Glauben" Luthers, „in welchem man jetzt der vergebenden Gnade gewiß sein dürfe und müsse", gegenüberstellt.

[2] Das hat von den älteren katholischen Apologeten am besten der Konvertit J. Pistorius in seinen Dreyhundert Theses (1592) nachgewiesen.

[3] Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main (1533), Erl. 26, 300 f.

zum hundertsten Male ausgesprochen: Ich lasse Christus für mich das Gesetz erfüllen? Er äußert sich dann weiter: „Also sagen auch jetzt die Papisten, sie glauben, was die Kirche glaubt, und wie man von den Polen sagt, daß sie sagen sollen: ich glaube, was mein König glaubt. Warum nicht? Wie könnte ein besserer Glaube sein, der weniger Mühe und Sorge hätte, denn dieser?" Gewiß; aber wer hat es so gemacht? Nicht Luther und die Seinigen? Haben sie nicht erst die Fürsten, den Adel und die Obrigkeit zu ihrem Hokuspokus verführt, um sie dann gegen die katholische Kirche aufzuhetzen, ja sie aufzufordern, gewaltsam den neuen „Glauben" ihren Untertanen aufzuzwingen? Hieß das nicht, sie zum Bekenntnis zwingen: ich will glauben, was meine Obrigkeit glaubt? Ist es nicht im Protestantismus ausgesprochener Grundsatz geworden: cujus regio, illius et religio?

Indes betrachten wir uns noch näher die Herrlichkeiten des Lutherschen Glaubens, d. h. Vertrauens, dieses unbekannten X. An dasselbe knüpfte Luther und ihm nachbetend Melanchthon die Heilsgewißheit. Ich hätte beiden Wittenbergern zugerufen: Ihr seid ja gar nicht gerechtfertigt, denn wir werden gerechtfertigt durch den Glauben, den ihr immer als Vertrauen, das zur Hoffnung gehört, auffaßt: was redet ihr von der Heilsgewißheit? Ja, in seiner Wahnperiode (1519—1521) knüpft Luther die famose Heilsgewißheit sogar an die opinio, an die Meinung, den Wahn, von dem wir bereits gesprochen haben. Er sagt im Jahre 1520: „Es kann keinen Glauben geben, außer er sei ein lebhafter und unzweifelhafter Wahn, dadurch der Mensch allergewissest sei, daß er Gott wohlgefalle und einen gnädigen Gott habe, der ihm alles verzeihe, was er getan hat; gnädig im Guten, nachsichtig im Bösen. Denn was ist der Glaube, wenn er nicht ein solcher Wahn ist?"[1]

[1] Operationes in Psalmos, Weim. V, 395: „Fides autem esse nullo modo potest, nisi sit vivax quaedam et indubitata opinio, qua homo certus est super omnem certitudinem, sese placere Deo, se habere propitium et ignoscentem Deum in omnibus, quae fecerit aut gesserit: propitium in bonis, ignoscentem in malis. Quid enim est fides, quae non est talis opinio?" Roth übersetzt (daselbst in der Anmerkung) den letzten Satz falsch: „Denn wo solcher Wahn und Zuversicht nicht ist, da ist kein Glaube." Hätte Luther eben dies gesagt, so brauchten Wahn und Glaube noch nicht identisch zu sein. Luthers eigene Schüler haben ihn nicht verstanden. Dasselbe gilt namentlich auch von dem Herausgeber Thiele in Magdeburg: Warum hat er denn das Komma anstatt nach certitudinem nach certus est gesetzt? Weil er ebenfalls Luther nicht verstanden hat. Die einfachsten Dinge kennt er nicht. So zitiert z. B. Luther bald nach obiger Stelle (S. 400) die Gebete der Kirche: „Domine secundum actum meum noli me iudicare," und: „ut qui tibi placere de

Hier haben wir Luther vor uns, wie er leibt und lebt. Ein Wahn, eine Meinung bleiben immer ein Wahn, eine Meinung, mag man ihnen welch immer geartete Eigenschaften beilegen.[1] Es ist aber ein Non plus ultra von einer contradictio in adjecto, einen Wahn, eine Meinung unzweifelhaft zu nennen und an sie gar eine Gewißheit ob aller Gewißheit zu knüpfen! Luther tat und sprach, wie er wollte; auf dem Gebiete, auf dem er erschien, herrschte die Willkür. Nur behaupten, voraussetzen, nichts beweisen. Er sah nie darauf, ob etwas klappte oder nicht, ob etwas stimmte oder nicht. Er hatte es auch nicht nötig seinen Anhängern gegenüber, denen es auf einen Widerspruch mehr oder weniger nicht ankam und denen es gleichgültig war, daß Luther absichtlich die Gewißheit von der objektiven Erlösung und Versöhnung mit der Gewißheit der subjektiven Rechtfertigung verwechselt.

Aber so glatt geht es doch nicht ab: ihn trifft der Vorwurf oder doch der Verdacht des Pelagianismus, eine Eigenschaft, die wir an ihm schon öfters hervorgehoben haben.

In seinem späteren Hauptwerke sagt er: „Du mußt als gewiß feststellen oder für gewiß halten, daß dein Amt Gott gefällt; das kannst du aber nie feststellen, außer du habest den hl. Geist.[2] Ja, wie habe ich aber den hl. Geist? „Wir müssen als gewiß feststellen und erkennen, daß wir ein Tempel des hl. Geistes seien".[3] Also alles muß durch uns für gewiß angenommen werden? Ja wohl. Wie ist es denn aber mit meiner Person? „Wir müssen als gewiß feststellen, daß nicht bloß unser Amt, sondern auch unsere Person Gott

actibus nostris non valemus" — Thiele wußte nicht, wo sie stehen! Ich komme unten im 6. Paragraphen auf ihn zurück, wo es sich allerdings ergeben wird, daß er im Nachweisen von Luthers Zoten glücklicher war. Aber auf einen Verstoß muß ich schon hier aufmerksam machen. IX, 437 steht eine ganz harmlose Abkürzung für cognitio. Wie löst Thiele dieselbe auf? Mit congestio! Für einen Herausgeber von Luthers Schriften ein um so unverzeihlicherer Verstoß, als Luther so oft von der cognitio peccati, nie von einer congestio peccati spricht.

[1] So auch 1521: „Fides est firma opinio constansque conscientia iustitiae et salutis." Weim. VIII, 323. n. 6. Ich habe schon oben I[1] 594; I[2] 624 bemerkt, daß Luther „Wahn" wirklich im Sinne von opinio nahm, und ihn der „Gewißheit" entgegensetzte.

[2] In Gal., ed. Irmischer, II, 163: „Sive sis verbi minister, sive gubernes rempublicam, certo statuere debes tuum officium placere Deo. Illud autem nunquam statuere poteris, nisi habeas Spiritum sanctum." Justus Menius gibt in seiner Übersetzung „certo statuere" mit „für gewiß halten" wieder.

[3] Ibid., p. 161: „non debemus igitur dubitare, Spiritum sanctum habitare in nobis, sed certo statuere et agnoscere, nos esse templum, ut Paulus ait, Spiritus sancti."

gefalle".[1] Also ich muß feststellen, daß ich Gott wohlgefalle? Aber dann stelle auch ich als ganz gewiß fest, daß ich in der Gnade bin. In der Tat sagt Luther: „Das Herz muß als ganz gewiß feststellen, es sei in der Gnade, es habe den hl. Geist".[2] Also wir müssen feststellen? Wir müssen als gewiß feststellen, für gewiß halten? Das treibt ja in den hellen Pelagianismus hinein. Man wende nicht ein, Luther meine, man könne nicht feststellen, daß man in der Gnade sei, ohne den hl. Geist zu besitzen; denn letzteres muß ja auch erst früher von dem Betreffenden als gewiß festgestellt werden.

Luther spricht nicht umsonst so. Der Glaube ist in seinem „System" zu schwach, nur ein Funke desselben ist in uns, wie wir ihn selbst im vorigen Absatz aussprechen hörten. Ein so geringer Glaube ist zu schwach gegenüber den viel mächtigeren gegenteiligen Regungen. Darum sagt Luther: „Wir sehen hier, wie groß noch die Schwachheit des Glaubens selbst in den Frommen sei", d. i. in seinen besten Anhängern, z. B. Justus Jonas, Joh. Bugenhagen, Joh. Brismann und in so vielen anderen, die wie ihr Meister von ihrer unwiderstehlichen Begierlichkeit getrieben, Gott untreu in ihren Gelübden wurden und ihr Heil in einem Weibe suchten.[3] Solches Geistes sind die Frommen Luthers! Nun, und was folgt aus ihrer Schwachheit des Glaubens? „Wenn wir als gewiß feststellen könnten, wir seien in der Gnade, die Sünden seien uns vergeben, wir hätten den Geist Christi, wir seien Söhne Gottes: dann allerdings wären wir fröhlich und Gott dankbar für diese unaussprechliche Gabe. Weil wir aber die entgegengesetzten Bewegungen der Furcht, des Zweifels, der Traurigkeit usw. fühlen, deshalb wagen wir es nicht, dies als gewiß festzustellen."[4]

[1] Ibid., p. 164: „Ideo statuere certo debemus, non solum officium nostrum placere Deo, sed etiam personam nostram."

[2] Ibid. p. 165. Das gilt vom innern Zeugnis, „quo cor certissime statuere debet, se esse in gratia, se habere Spiritum sanctum".

[3] S. dazu oben I[1] 118 ff; I[2] 108 ff., wo das Harnack'sche Salus tua ego sum die richtige Anwendung im „Systeme" Luthers findet.

[4] In Gal. II, 165 f.: „Videmus autem hic, quanta sit adhuc infirmitas fidei in piis. Nam si certo possemus statuere: nos esse in gratia, nobis peccata esse remissa, nos habere Spiritum Christi, nos esse filios Dei; tum profecto laeti ac Deo grati essemus pro hoc inenarrabili dono. Quia vero sentimus contrarios motus, timorem, dubitationem, tristitiam etc., ideo non audemus hoc certo statuere." So auch ibid., p. 186: „Si quis certa ac constanti fide statuere . . . posset, se filium et heredem esse Dei, is quidquid est potentiae et opum omnium regnorum mundi duceret esse sordes et stercora in comparatione hereditatis suae coelestis." Das hat jedoch kein Lutheraner, am wenigsten Luther ge-

Die Heilsgewißheit folgt also nicht sofort aus dem Glauben; erst unser Bemühen gibt dem Glauben die Stärke, die Gewißheit, wir müssen es wagen zu glauben, daß wir in der Gnade, daß uns die Sünden vergeben sind. Unsere Arbeit, unser Feststellen gibt dem Glauben erst dasjenige, wodurch er ein rechtfertigender ist, nämlich die Gewißheit, mit der man glaubt, daß man in der Gnade und ein Kind Gottes sei. Denn die subjektive Rechtfertigung knüpft Luther wiederholt an die Gewißheit, mit der man daran glaubt.[1]

Die so hoch gepriesene Heilsgewißheit wird demnach dadurch erzeugt, daß der einzelne sich selbst in den Wahn hineinversetzt, die Sünden seien ihm vergeben, er sei in der Gnade? Sie wäre also im Grunde nichts als Pelagianismus? Gewiß; denn man kann sie sogar erlernen, man kann sie erfahren — nicht im Sinn von erleben, sondern im Sinne von wagen, probieren, üben. Sie hängt nur ab von der selbst erworbenen Fertigkeit, fest und unerschütterlich und fortwährend zu glauben, man sei gerechtfertigt. Sie wird dadurch erlernt und erworben, daß man sich in ihr durch wiederholte Akte übt und sich durch diese Übung, die zur Gewohnheit werden soll, von der Ungewißheit zur Gewißheit durcharbeitet.

Die Heilsgewißheit, „das Letzte und Höchste in Luthers Beschreibung des Christenstandes", wie Harnack sagt,[2] würde also auf dieselbe Weise erworben, wie nach Aristoteles die sittliche Tugend, die zivile Gerechtigkeit? Luther wäre also mit der Krone seines „Systems" bei Aristoteles angelangt, gegen dessen Auffassung von der zivilen Gerechtigkeit er sich, wie wir wissen,[3] mit aller Macht wendet? Luther schriebe mithin den Seinen zur Erreichung der Heilsgewißheit denselben Weg vor, den seiner (durchaus irrigen) Behauptung nach die Scholastiker zur Erreichung der Gerechtigkeit eingeschlagen haben, was ihnen von seiner Seite den Vorwurf des Pelagianismus eingetragen hat?[4] Und

---

tan, weil die Heilsgewißheit eben nur eine Fiktion war. Wohl aber hat es Unzählige in der katholischen Kirche gegeben und gibt es noch, die mit Paulus um Christi willen hienieden alles für Kot erachtet haben und erachten.

[1] So schreibt er schon 1518, der einzelne müsse „certa fide credere, sese iustificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, iam non iustificatur, sed evomit gratiam". Enders, I, 256. Vgl. unten I[1] 705, 3; I[2] 739, 3.

[2] Harnack, Lehrb. der Dogmengesch., III, 759.

[3] S. I[1] 459. 503. 506; I[2] 483. 525 ff. 527.

[4] Man kann Luther allerdings gegen den Vorwurf des Pelagianismus insofern entschuldigen, als er sagt, wir müßten uns durch eigene Anstrengung in die Über-

das soll jener Mann tun, der die Willensfreiheit und die vitalen Akte im Heilswerke leugnet?

So unglaublich das alles klingt, so ist dem doch also. Luther ist naiv genug, folgende Sätze niederzuschreiben: „Diese Sache wird erst dann recht erkannt, wenn sie in die Praxis, in die Übung umgesetzt wird; denn ohne Erfahrung wird sie niemals gelernt. Deshalb gewöhne sich jeder als gewiß festzustellen, er sei in der Gnade, und seine Person mit ihren Werken gefalle Gott. Fühlt er aber, daß er zweifle, so übe er den Glauben und kämpfe gegen den Zweifel, und arbeite zur Gewißheit hin,[1] bis er sagen kann: ich weiß, daß ich den hl. Geist habe, nicht wegen meines Verdienstes, sondern wegen Christus, der unsertwegen sich dem Gesetz unterwarf und die Sünden der Welt trug. An diesen glaube ich."[2] Um aber zur Gewißheit zu gelangen, daß Christus alles statt meiner getan hat und ich gerechtfertigt bin, muß ich mich „durchkämpfen und schwitzen", mich abmühen.[3]

So hören wir ihn ein anderes Mal: „Gewöhne dich, daß du dies Wörtlein mich (Gal. 2, 20: „er hat sich selbst hingegeben für mich") mit gewissem Glauben fassest und auf dich selbst deutest, und daß du nicht zweifelst, du seiest auch aus der Zahl derjenigen, die mit dem Wörtlein mich genannt werden".[4]

---

leugnung einleben, wir hätten den hl. Geist „wegen Christus", nicht durch unser Verdienst. Jedoch von seinem Standpunkt aus verdient er den Namen Pelagianer auf jeden Fall, da er schon die freie Mitwirkung mit der Gnade Pelagianismus nennt. T. H.

[1] Oder wie Justus Menius übersetzt: „und bemühe sich dahin zu kommen, daß er der Sache aufs allergewisseste sein möge".

[2] In Gal. II, 166: „Ideo res ista tum demum recte intelligitur, cum ad usum transfertur, sine experientia enim nunquam discitur. Quare unusquisque assuefaciat se, quod certo statuat se esse in gratia, et personam suam placere cum operibus. Si autem sentit se dubitare, exerceat fidem et luctetur contra dubitationem, ac nitatur ad certitudinem, ut dicere possit: Scio me acceptum esse, Spiritum sanctum habere, non propter meam dignitatem aut meritum, sed propter Christum, qui propter nos subiecit se legi, et tulit peccata mundi. In hunc ego credo."

[3] In Gal. I, 101: „Et quamquam vehementissime decertaverimus, adhuc satis tamen sudabimus." Er legt dies bei Gelegenheit seines Geständnisses: „causa iustificationis lubrica est, non quidem per se, per se enim est firmissima ac certissima, sed quoad nos, id quod ego ipse saepe experior." Das Christentum, hörten wir Luther im vorigen Absatz sagen, sei nur eine Übung in der Auffassung, Christus trage unsere Sünden, wir hätten sie nicht mehr.

[4] In Gal. I, 261. Luther selbst, der Erfinder der Heilsgewißheit, war also weit entfernt, dieselbe auf eine besondere Offenbarung Gottes an den einzelnen Menschen.

Die Geschicktesten zur Übung der Heilsgewißheit wären mithin jene, welche ein gutes Stück Phantasie oder Wahn besitzen.

Von keinem System ist somit die Heilsgewißheit mehr ausgeschlossen und auszuschließen, als vom „System" Luthers. In demselben wird entweder der Trost des „Glaubens" einzig unserer „Übung" und „Gewöhnung" vorbehalten, und das ist eine sehr ungewisse Sache. Oder es wird alles bloß von der freien Akzeptation Gottes abhängig gemacht. Die freie Akzeptation Gottes kann aber nicht Objekt unseres Wissens sein.[1] Wie soll auch der zu Rechtfertigende, der sich rein passiv halten muß, keine Disposition, kein Werk, nichts mitbringen darf zur Rechtfertigung, von der jeder Akt, die Abkehr von der Sünde durch wahre Reue, die Zukehr zu Gott durch Liebe ausgeschlossen ist, wie soll er wissen, ob ihn Gott akzeptiert oder nicht? Luther hat dies, als er noch klarer dachte, nämlich im J. 1515, selbst eingesehen,[2] und er konnte sich dieser Erkenntnis zeitweise auch später nicht verschließen.[3] Die Gnade, die Rechtfertigung hängt ja nicht von uns ab, sie übersteigt unsere Kraft, unser Vermögen. Wir können von ihrer Existenz in uns um so weniger Bewußtsein haben, wenn die Gerechtigkeit, wie im „System" Luthers, nichts in uns setzt, unserem Innern fremd ist, dasselbe nur zudeckt, den Sünder in seiner Sünde läßt, dieselbe bloß nicht angerechnet wird.[4] Ist man

wie Lobstein (Theol. Lit. Zeit. 1900, Sp. 522) es tut, zu gründen. Ja, wenn man sie hat, lehren die Scholastiker, kann man sie nur durch Offenbarung erhalten haben.

[1] Wie richtig Alexander von Hales lehrt, 3 p., qu. 71, m. 3, a. 3, und der hl. Bonaventura an der I^1 707; I^2 741 zitierten Stelle aus 1. Sent. ausführt: „Quia nescimus Dei acceptationem certitudinaliter nisi per revelationem, ideo nescimus nos habere caritatem, nisi per revelationem doceamur."

[2] S. I^1 446. 448; I^2 469. 471.

[3] So z. B. sagt er 1524: „Gott allein weiß, welche rechte Christen sind oder wie lange sie bleiben." Weim. XV, 228. Aber dann hat es mit der Heilsgewißheit ein Ende; denn ein jeder, welcher diese hat, weiß zum wenigsten, daß er augenblicklich ein rechter Christ (im Sinne Luthers) ist, wenn er auch nicht weiß, ob er es bleiben wird.

[4] Luther gestand dies noch spät, nachdem er bereits vielerlei in sein „System" hineingeflickt hatte, indem er schreibt: „Das ist ja eine wunderliche Gerechtigkeit, daß wir sollen gerecht heißen oder Gerechtigkeit haben, welche doch kein Werk, kein Gedanken, und kurz gar nichts in uns, sondern gar außer uns in Christo ist, und doch wahrhaftig unser wird durch seine Gnade und Geschenk, und sogar uns eigen, als wäre sie durch uns selbst erlangt und erworben. Diese Sprache könnte freilich keine Vernunft verstehen, daß das soll Gerechtigkeit heißen, da ich nichts tue noch leide, ja nichts gedenke, noch fühle oder empfinde, und gar nichts in mir ist, um deswillen ich Gott gefällig und selig werde, sondern außer mir und aller Menschen Gedanken, Werken, Vermögen, mich halte an den Christum, den ich doch nicht sehe.

ja in diesem „Systeme" nicht einmal ein Gerechtfertigter, sondern nur ein zu Rechtfertigender, ein Gerechtfertigter in der Hoffnung. Und da soll man ein Bewußtsein von der erlangten Rechtfertigung in sich tragen?

Wie soll einer nach diesem „System" in seiner Seele die Gnade, die Vergebung der Sünden empfinden, da er in Wirklichkeit gerade das Gegenteil davon, die bleibende Erbsünde und die unbezähmten Begierden fühlt? Luther selbst mußte den Einwurf der Seinen gelten lassen, *man fühle gerade das Gegenteil von der Vergebung der Sünden, der Errettung*, und man werde in diesem Leben durch das furchtsame Gewissen, durch das Sündenbewußtsein, durch den Tod, den Teufel, Hölle und Welt beängstigt.[1] Er tröstet demnach die Seinen, *niemand* besitze vollkommen das Gefühl in sich, man habe selbst nicht die Sünde, sondern Christus habe sie. Man könne dies nicht auf einmal *lernen*; das sei Sache der Häretiker. Gerade die Pii, Luthers „Fromme", *fühlten* am meisten Beängstigungen und Schrecken durch ihr Sündenbewußtsein und Gottes Zorn,[2] gerade sie hatten also am meisten das

Aber der *Glaube* soll solches fassen, und sich darauf gründen, und sich dessen *tröst*en in Anfechtung, da der Teufel und sein eigen Gewissen mit ihm also disputiert: Höreſt du, was bist du für ein Christ? Wo ist deine Gerechtigkeit? Siehst und fühlst du nicht, daß du ein Sünder bist? Wie willst du denn vor Gott bestehen?" Erl. 50, 61 f.

[1] So in der Auslegung des Isaias, Opp. exeg. lat., XXIII, 264 f. (zum J. 1532). Nachdem Luther vorausgeschickt, daß derjenige, welcher glaubt, bereits die Vergebung der Sünden, das ewige Leben habe, und schon regiere und gerettet sei, wenn auch nur in der Hoffnung, fährt er fort: „Verum, inquies, qui fit, quod habere tanta bona dicamur, cum tamen non modo *non sentiamus ea, sed diversum potius sentiamus*? Respondeo: Dum in hoc corpore obnoxii omnibus malis vivimus, servamur ceu in abscondito aenigmate . . . Huius igitur cutis et carnis nostrae vitio accidit, quod turbamur nonnunquam sensu pavidae conscientiae, peccati, mortis, diaboli, inferni et mundi . . . Coram oculis Dei res vere sic se habet, sed coram oculis nostris et mundi oculis nondum sic se habet res, sed *durant adhuc angustiae illae, et durant* donec exuamus hanc carnem" etc.

[2] Ibid., p. 143: „Consolari infirmos hoc debet, quod *nemo* hominum perfecte hunc locum teneat, neque enim ideo ista praedicantur, ut *statim* perdiscas et non amplius peccatum sentias, immo hoc summo studio cavendum est. Id enim proprium est haereticorum, semel totum Christianismum perdiscere. Christiani sentiunt infirmitatem fidei et tentantur desperatione ob sensum peccati. Quia autem nihil est pestilentius securitate, erigere te debes, cum fidei infirmitatem sentis. Est enim signum boni animi et timentis Deum . . . Manet enim in piis quoque mortis timor, animi imbecillitas, peccatum" etc. Ibid., p. 283: „Pii sunt afflicti et pavidi ad verbum Dei, terrentur lege et minis Dei, cum tamen deberent se erigere promissionibus." Ibid., p. 284: „Pii et vere sancti semper pavent, et conscientiam laborantem sentiunt . . . Non ideo desperemus, sed in rebus desperatis et in ira Dei erigamus nos ac cogitemus, nos tum vere esse officinam Dei, in qua

Bewußtsein der Ungewißheit, des Zweifels, ob sie gerechtfertigt und in der Gnade seien. Das hätte aber doch schließlich zur Verzweiflung treiben oder den Seinen die Augen öffnen müssen.

Nicht umsonst kommt daher Luther in einemfort auf dieses Thema zurück, indem er immer wieder darauf dringt, sich „durchzukämpfen von der Ungewißheit zur Gewißheit".[1] Der Besitz der Heilsgewißheit ist eben in seinem „System" nicht weniger ein Unding, als die Annahme, unsere Sünde gehe durch den Glauben auf Christus über, und seine Gerechtigkeit springe auf uns herüber.

Während nämlich die Sünde an Christus hängen soll, fühlt man sie statt dessen in sich, und während man in sich die Gerechtigkeit Christi fühlen soll, fühlt man gerade das Gegenteil. Allerdings tröstet Luther die Enttäuschten: „Lieber Bruder, du wolltest gerne eine solche Gerechtigkeit haben, die sich fühlen ließe, wie du die Sünde fühlst; da wird nichts daraus."[2] „Du sollst nicht einem solchen Fühlen deines Herzens folgen, sondern sprechen: ‚ob mich gleich dünkt, daß ich in Sünden stecke bis über die Ohren, und darin ganz ersoffen bin, dazu mein Herz mir sagt, daß Gott sich von mir gewandt und wider mich erzürnt ist, so ist doch im Grunde kein wahres Wort daran, sondern es ist alles erstunken und erlogen'! Du sollst deshalb nicht fühlen, sondern glauben, du habest die Gerechtigkeit; wenn du nicht glaubst, du seiest gerecht, so lästerst du Christus aufs allerhöchste!"[3]

Erwidert nun der Sünder, einen solchen Glauben könne er beim besten Willen nicht haben, er bringe es nicht zu einem Glauben, der ohne Zweifel und Schwanken ist, dann hört er als Trost, daß es ihm nicht allein so ergehe; denn das evangelische Gewissen wird geradezu mit der Versuchung angefochten: „Unter uns Evangelischen ist keiner, der nicht habe große starke Sünde und Gebrechen, als: Zweifeln und Zappeln im Glauben."[4] Luther gesteht zudem: „Der Glaube ist

---

opus suum facere possit." Luther ist ein großer Schalk! Da die Seinen die von ihm vielgepriesene Heilsgewißheit, die nach seinem Gerede mit dem Glauben gegeben sei, nicht empfanden, sondern gerade das Gegenteil, das Sündenbewußtsein, sagte er: Lieber Freund, das geht nicht auf einmal; niemand vermag dies, ja es ist ein häretisches Anzeichen, wolltest du das allsogleich erlernen und fühlen; denn dadurch würde man sicher. Geduld! es geht nur nach und nach, bis du es erlernt hast!

[1] In Gal. II, 166: „Debemus igitur quotidie magis magisque luctari ab incertitudine ad certitudinem."

[2] Ibid., p. 312.

[3] Ibid., p. 319 (nach der Übersetzung des Justus Menius).

[4] Erl. 50, 328 f.; zum J. 1528.

eine gar schwere Sache, die nicht leicht und schnell gelernt und ergriffen wird."[1] Der Heilsglaube wird nicht gepredigt, auf daß du ihn sofort erlernest, und du die Sünde nicht fühlest; das mußt du im Gegenteil als Zeichen der Häresie aufs fleißigste vermeiden."[2]

So bewegt sich im Grunde die vielgepriesene Heilsgewißheit in einem circulus vitiosus. Das fühlte Luther selbst; denn warum hätte er sich sonst auf signa, Zeichen, Anzeichen davon, daß die Sünden vergeben, wir gerechtfertigt sind, berufen?[3]

Und in der Tat, warum spricht man denn von Zeichen, daß man in der Gnade, in der Liebe oder auserwählt sei? Weil wir eben von all diesem kein absolutes Wissen haben können, sondern nur eine durch Konjektur erworbene Kenntnis, die man aus Anzeichen, aus den signa gewinnt. Luther hat dies den katholischen Lehrern entnommen. Anstatt aber, daß diese „einfache Seele" ehrlich gewesen wäre, dies offen zu bekennen, ist er dreist genug, den Scholastikern lügenhaft die „allerverpestetste Lehre und Meinung" vorzuwerfen, „der Mensch müsse zweifeln, daß er die Gnade hat". Diese Meinung „habe die ganze Welt verschlungen. Denn wenn wir zweifeln, wir seien in der Gnade, wir gefielen Gott wegen Christus: so verleugnen wir, daß Christus uns erlöst hat, wir leugnen einfach alle seine Wohltaten."[4]

Hier identifiziert Luther das non certo scire[5] (nicht gewiß wissen) mit dubitare (zweifeln). Luther bleibt sich als unzuverlässig immer gleich. Wie oft haben wir schon gefunden, daß er die Vorwürfe, welche seine Lehre, sein Leben treffen, der katholischen Kirche macht, um die Leute zu täuschen und ihre Augen von seinen und der Seinigen Schwächen und Verirrungen abzulenken!

Was lehren tatsächlich die Scholastiker? Den Zweifel an der Gnade, am Heile? Das Gegenteil. Sie wußten, daß die Kirche uns, wie

[1] In Gal. II, 187: „Ardua res est fides, quae non facile et cito discitur et apprehenditur." Vgl. Enders VI, p. 84 f., 173. Feine, Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther, S. 17, übersetzt: Der Glaube „ist eine gar schwere Sache, die nicht gelernt und ergriffen wird" (von mir unterstrichen), d. h. also, die nur erlebt werden kann. So fälscht man, um Luther zu retten, seine Aussprüche!

[2] S. oben I[1] 704, 2; I[2] 738, 2.

[3] Gal. II, p. 165, worüber weiter unten.

[4] Ibid. Man müsse sich Mühe geben, „ut istam pestilentissimam opinionem, quod homo dubitare debeat de gratia Dei, quae totum mundum devoravit, funditus extirpemus. Nam si dubitamus nos esse in gratia" usw. Vgl. In cap. 22, Genes. (Opp. exeg. lat. V, 241 f.).

[5] Gal. II, p. 162.

wir gesehen haben,[1] zum Vertrauen, zur Zuversicht auf Gott mahnt. Die Scholastiker lehren eben deshalb, ob wir gleich nicht mit Sicherheit wissen könnten, daß wir in der Gnade oder Liebe sind, so vermöchten wir dies doch aus Anzeichen zu erschließen. Das Hauptanzeichen bleibt für sie, daß der Mensch sein Genügen, sein Ergötzen an Gott hat, sich zudem in einer solchen Verfassung findet, daß er um keinen Preis des Zeitlichen wegen irgend etwas gegen Christus tun oder eine Sünde begehen wollte und keiner schweren Sünde bewußt ist.[2] Gott läßt ihnen zufolge den Menschen nicht durchaus im Ungewissen oder im Zweifel über die Gegenwart der Gnade in ihm, im Gegenteil, der Mensch kann sie in sich erfahren, wenn er in sich Licht, Freude, Friede empfindet.[3] Ja,

[1] S. I[1] 416 ff.; I[2] 400 ff.

[2] Der Ordenslehrer im Augustinerorden, Ägyd von Rom, schreibt in 2. Sent., dist. 28, qu. 2: „Dices, quod nemo scit, se habere gratiam, nisi sit hoc ei specialiter revelatum. Ad quod dici potest, quod si nescimus certitudinaliter, nos esse in gratia, possumus tamen hoc scire per valde verisimiles coniecturas.“ Dies stimmt dazu, was bereits Albertus Magnus in 4. Sent., dist. 17, a. 6, ad 8 schreibt: „Licet nemo sciat, se certitudinaliter habere charitatem, tamen hoc opinari potest ex signis: si displicet peccatum et adest votum confitendi vel satisfaciendi, et peccatum perpetue detestandi. Et hoc sufficit nobis in hac vita, quia non potest amplius hic exigi a nobis, quam possibile est nobis solvere.“ Nachdem Thomas 1. 2., qu. 112, a. 5, die cognitio certa ausgeschlossen, schreibt er: „Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest, se habere gratiam, inquantum scil. percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis . . . Ille qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.“ In 2. Cor., c. 13, lect. 2, schreibt er: „Per quandam coniecturam nihil prohibet nos scire posse, quod in charitate sumus, quando scil. quis invenit se taliter paratum et dispositum, ut nullo modo propter aliquod temporale vellet aliquid facere contra Christum.“ Und De verit., qu. 10, a. 10: „Dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere, utpote cum se ad spiritualia opera paratum videt et mala efficaciter detestari . . . Sed certitudinaliter nullus potest scire, se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur.“ Ebenso lehrt der hl. Bonaventura, in 1. Sent., dist. 17, parte 1., qu. 3: „Quamvis caritas non possit certitudinaliter cognosci esse in aliquo etiam ab habente respectu sui, tamen potest per signa probabilia cognosci, maxime per mortificationem concupiscentiae et amoris vani sive mundani et per multa alia signa, quae Sancti dicunt et ponunt.“

[3] Alexander von Hales, l. c., a. 3: „Nec dimisit nos Deus penitus in gratie ignorantia, quia dedit nobis ut cognosceremus ipsam secundum affectivam cognitionem in experientia et sensu divine dulcedinis, que est ex gratia.“ Und a. 2: „Concedendum quod per scientiam experimentalem possumus scire nos habere gratiam. Que autem sint illa experimenta,

die Herzens- und Gewissensreinheit, welche durch Austreibung der Schuld in der Rechtfertigung entsteht, gibt der Seele sogar eine gewisse Sicherheit und Gewißheit in bezug auf das angefangene Verdienst und die Erlangung der ewigen Seligkeit.[1] Hat es doch Scholastiker gegeben, welche geradezu annahmen, man könne wissen, daß man in der Gnade sei.[2] Der Scholastiker, welchen Luther am besten kannte, Gabriel Biel, leugnet zwar ebenfalls, daß man ganz klar die Existenz der Gnade wissen könne; allein durch Konjektur aus den signa könne man es fast zur Gewißheit bringen.[3]

Auf wen konnte sich also Luther mit dem Vorwurf des Zweifels, was ihm auch Melanchthon nachschreibt, berufen? Etwa auf Tauler? Schon die Art und Weise, wie dieser die Sache darlegt, belehrt uns eines andern. Man soll „durchschliefen" durch Wissen und Unwissen, Sicherheit und Unsicherheit, Friede des Geistes und Friede der Natur, große Zuversicht und unrechte Furcht. „Entsinke in dein Nichts und in deinen hl. Glauben mit einer göttlichen lebendigen Hoffnung, und hüte dich vor dem unreinen Verzweifeln, was manche Menschen hat hinter sich getan . . . sondern dringe durch mit Minne und Begehrung und lehne dich zärtlich und gütlich an deinen guten Gott."[4] Das Beste

---

quibus homo potest scire se habere gratiam, habemus in illo Psalmo: ‚Cum invocarem' (Ps. 4)", woraus er die drei experimenta erschließt: lumen, laetitia, pax.

[1] Bonaventura in 3. Sent., dist. 26, a. 1, qu. 5: „Haberi potest certitudo per probabilem coniecturam et per quandam confidentiam, quae consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiae, quae introducitur per expulsionem culpae, dat ipsi animae quandam securitatem et certitudinem de merito iam inchoato, et per consequens certitudinem de praemio assequendo."

[2] So z. B. Prevostin in seiner Summe. Cod. Vat. lat. 1174, fol. 48. Johann Baconthorp in 3. Sent., dist. 30, qu. 1, a. 1 (ed. Cremonae 1618, p. 176) legt den Spruch (Pred. 9, 1): „Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit", gerade wie Luther (im Hebräerbrief, fol. 121b, und teilweise im Römerbrief, fol. 37) nicht in bezug auf die gegenwärtige Gnade, sondern in bezug auf die finalis perseverantia aus. Im a. 2 sagt er, man könne moraliter gewiß sein, ob man in der Gnade und Liebe sei.

[3] In 2. Sent., dist. 27, qu. un., dub. 5, fol. 142 (ed. Brixiae 1574): „Gratiam nobis inesse evidenter scire non possumus . . . Gratiam nobis inesse coniecturaliter scire possumus, quia plura sunt signa, quibus coniecturam habere possumus et pene certitudinem inexistentis gratiae." Er beruft sich auf Gerson, welcher in der Tat in seinem Opusculum tripartitum (Opp. omn. Antverpiae 1706, I, p. 439 sq.) Regeln angibt, um womöglich in Sicherheit des Heiles zu stehen.

[4] 1. Predigt am 15. Sonntag nach Pfingsten. Korrigiert nach der Straßburgerhs.-Frankf. Ausg., II, 236 f.

in diesem Leben, um mit Gott gut zu fahren, ist die völlige Ergebung in Gottes Willen.[1]

Was Tauler hier lehrt, das haben fast zwei Jahrhunderte später die Pariser Theologen in ihrem Gutachten über Melanchthons untheologische, an den König gerichtete zwölf Artikel ausgesprochen: „Es irren diejenigen, welche behaupten, man könne, ohne spezielle Offenbarung, mit völliger Gewißheit erkennen, daß man einer der Vorherbestimmten oder im Stande der Gnade sei; obwohl jedoch jeder Gläubige glauben und ohne allen Zweifel hoffen (certo sperare) muß, daß er gerettet werde, wenn er in guten Werken mit der Gnade Gottes ausharrend sterbe."[2]

Doch was mühen wir uns ab, da Luther selbst in jener Zeit, in der er bereits seine Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi und vom Tausche derselben mit unseren Sünden ausgesprochen hatte, den Predigern zum Vorwurfe macht, daß sie von den Zeichen der gegenwärtigen Gnade predigen und dadurch die Menschen sicher machen"? Das sei „das allerverpestetste Predigergeschlecht".[3] Hier beehrt er mit dem Prädikat „allerverpestetst" jene, welche von Zeichen der gegenwärtigen Gnade sprechen, da dies zur Sicherheit und zum Vertrauen treibe, was ein ganz gewisses Zeichen des Zornes Gottes sei; später erhalten das Prädikat „allerverpestetst" die Papisten, d. h. dieselben wie die früheren, weil sie den Zweifel an der gegenwärtigen Gnade lehrten!

Es ist merkwürdig, wie der frühere Luther den späteren und der spätere den früheren widerlegt. Wenn die Katholiken den Zweifel lehren, wie der spätere Luther sagt, wenn sie, einer neuen wohlberechneten Lüge Luthers gemäß, Gott und Christus nur als strengen Richter, als Richter auf dem Regenbogen, vor dem man sich fürchten müsse,[4]

[1] S. I[1] 229, Anm. 1; I[2] 221.

[2] Bei D'Argentré, Coll. judic., I, 2, p. 399 (zum J. 1535).

[3] Römerbrief, fol. 278[b]: „Pestilentissimum itaque genus praedicantium est hodie, quod de signis praesentis gratiae praedicat, ut securos homines faciat, cum hoc sit optimum signum gratiae, timere scilicet et tremere, et praesentissimum signum irae Dei, securum esse et confidere. Ad quod tamen omnes anhelant miro furore."

[4] Bei den diesbezüglichen Behauptungen Luthers frißt, um mich seines Ausdrucks zu bedienen, eine Lüge die andere. Beide Lügen: man habe bisher Röm. 1, 17 nur von der strafenden Gerechtigkeit verstanden, und man habe sich unter Christus nur den strafenden Richter auf dem Regenbogen vorgestellt, sind sowohl unter sich im innigsten Zusammenhang, als auch mit Luthers gleichzeitigen, nicht weniger unwahren Äußerungen, er sei als Zweifler zum Altar gegangen und davon weggegangen usw. (Erl. 9, 291; opp. exeg. lat., VII, 73), er sei „vor Schrecken erbleicht", als er nur den Namen Christus

kennen: dann kann nicht wahr sein, was der frühere Luther bedauert, daß die Leute durch die Zeichen der gegenwärtigen Gnade sicher und voll Vertrauen würden. Dieser Vorwurf widerlegt aber umgekehrt den des späteren Luther.

Wir haben auch früher wiederholt gesehen, daß der frühere Luther seinen katholischen Zeitgenossen zu große Sicherheit nach der Beicht vorwerfe. Der spätere macht es umgekehrt. „Die Sicherheit, die jetzt in der Welt ist", predigt er 1537, „ist viel schädlicher als alle Ketzereien. Denn zuvor, in der Papisterei, taten wir viel mit großer Furcht in des Teufels Namen; in Gottes Namen wollen wir jetzt gar nichts tun. Der Teufel will uns jetzt sicher machen."[1] Luther ist groß im Widerspruch mit sich selber.

Ein Jahr später, 1538, schreibt nämlich derselbe Luther wieder das gerade Gegenteil. Amsdorf berichtete ihm, daß auch in Magdeburg die Menschen kleinmütiges Zagen befalle. Luther antwortete, sich darüber erstaunt stellend, die Menschen fürchteten sich vor dem Tode, „entweder weil sie, so lange sie unter dem Papste waren, aus einer falschen Hoffnung des Lebens den Tod weniger fürchteten, während sie jetzt, da die wahre Lebenshoffnung verkündet wird, fühlen, wie schwach die Natur sei, dem Überwinder des Todes zu glauben; oder, weil Gott uns durch Schwäche versucht und dem Satan gestattet, in dieser Furcht mehr zu wagen und uns stärker anzugreifen. Denn so lange wir im Glauben des Papstes lebten, waren wir wie berauscht und schlaftrunken, ja wie Wahnsinnige; wir hielten den

aussprechen hörte, „da ich überzeugt war, er sei Richter" (In Gen. I, 260). Vor den „juniores nondum imbuti pestilentibus opinionibus papistarum" (ibid.) und seinen Gesinnungsgenossen konnte er sagen, was er wollte. Vor diesem Zuhörerkreis durfte er sogar Lügen wagen, wie diese, er habe geglaubt, Jesus sei ein weibischer Name (s. I[1] 498; I[2] 520), oder, wenn im Papsttum die Rede gewesen sei vom „verbum", „Wort", so habe man davon keinen andern Begriff gehabt, als den, welchen der römische Grammatiker Donatus gegeben: „verbum est pars orationis cum tempore et persona etc."; man habe gar nichts von den Verheißungen gelehrt (opp. exeg. lat., XI, 133); „der Papst, die Türken und die Juden hätten von Gott keine andere als eine philosophische oder metaphysische Kenntnis gehabt: quod Deus est ens separatum a creaturis, ut ait Aristoteles, verax, intra se contemplans creaturas." Das sei der papistische Gott; davon, daß oder wie sich Gott geoffenbart habe, wüßten die Papisten nichts! (Opp. exeg. lat., V, 242.) Luther besaß ein raffiniertes Talent, Kirche und Scholastik vor seiner Mitwelt zur Fratze zu machen und seine Lügen auf die Nachwelt fortzupflanzen, so daß noch heutzutage die meisten Protestanten so etwas wie Modergeruch spüren, wenn sie die Wörter „katholische Kirche" oder „Scholastik" auch nur hören.

[1] Erl. 18, 8.

wahren Tod für Leben, denn wir wußten nicht, was der Tod, was der Zorn Gottes sei. Nun, da die Wahrheit scheint, erkennen wir den Zorn Gottes deutlicher, und die vom Schlaf und Raserei erwachte Natur fühlt, daß ihre Kräfte gar nichts sind, den Tod zu ertragen. Daher kommt es, daß sie jetzt mehr, als vorher, zagen. Gleichwie wir, als wir noch im Papsttum waren, die Sünde nicht allein nicht fühlten, sondern wir nahmen in aller Sicherheit an, sie sei Gerechtigkeit; jetzt aber, da durch die Erkenntnis der Sünde die Sicherheit weggenommen ist, fürchten wir uns mehr, als wir sollten. Damals gingen wir zur Rechten ganz sicher, als wir furchtsam hätten sein sollen; jetzt aber gehen wir zur Linken allzu furchtsam, wo wir doch sicher sein sollten."[1] Luther hat damit sein ganzes „System" über den Haufen geworfen. Es schien ihm eben wieder einmal für den Augenblick zuträglicher.

Er macht es je nach Bedarf. Schon 1518 schreibt er, „der Christ dürfe nie ungewiß sein darüber, ob seine Werke Gott gefallen, denn wer zweifelt, der sündigt; es ist notwendig, daß er glaube, er gefalle Gott. Wer nämlich zweifelt, daß er gut handle, oder wer glaubt, er handle immer schlecht, sündigt immer und verliert sein ganzes Leben, weil er nicht aus dem Glauben und im Glauben handelt."[2] Zwei Jahre vorher, als er, wie bereits gesagt, seine Grundlehren schon vorgetragen hatte, besonders aber die wegen Christus zugerechnete Gerechtigkeit, und daß unsere Sünden auf Christus übergehen, da schreibt er das gerade Gegenteil. Er wendet sich gegen jene, welche glauben, ihre Werke gefallen Gott. Sie sollten statt dessen „in Furcht einherschreiten mit Job und mit ihm sagen: ich fürchtete alle meine Werke; und mit einem andern: Selig der Mann, der immer furchtsam ist. Deshalb verrichten jene, die wahrhaft gute Werke wirken, keine, ohne immer zu denken: wer weiß, ob dieselben die Gnade Gottes mit mir wirkt? Wer gibt mir, daß ich wisse, ob die gute Meinung, welche ich habe, aus Gott sei? Wie weiß ich, ob das, was ich

[1] De Wette, V, 134.

[2] Weim. II, 46: „Caveat omnis christianus, ne unquam incertus sit, an Deo placeant opera sua; qui enim sic dubitat, peccat et perdit opera sua cuncta frustraque laborat, sed oportet ut credat sese placere Deo ... Qui enim nescit aut dubitat sese bene agere, aut semper male se credit agere, semper peccat ac perdit vitam suam totam, quia non ex fide et in fide agit." So später öfters, z. B. Erl. 43, 46 f., in Gal. II, 303 f.

getan habe, Gott gefalle? Diese wissen, daß der Mensch aus sich nichts tun kann."[1]

Luther war 1518 auf der schiefen Ebene schon weit voran, und da war er gezwungen, nach Bedarf heute dieses, morgen jenes in sein „System" hineinzuflicken. Schien ihm etwas für den Augenblick mehr angezeigt als irgend etwas früher Behauptetes, mit dem es nicht übereinstimmte, so schnitt er letzteres weg und flickte den neuen Fleck hinein. Das tat er auch, wenn er sah, daß in der hl. Schrift manches, z. B. über die Wirkungen des hl. Geistes in uns, stehe, was mit seinem „System" ganz im Widerspruche ist. Er nahm es auf.[2] Daß er sich in einem ewigen circulus vitiosus bewege und sich fortwährend einer petitio principii schuldig machte, brachte ihn kaum in Verlegenheit. Um die Augen anderer davon abzulenken, warf er die petitio principii der Kirche oder den Scholastikern vor, bewies aber seinen Vorwurf ebenso wenig, wie seine Lehrsätze. Nur behaupten, nichts beweisen! Er hat nie erwiesen,[3] sondern nur behauptet, daß man durch eine fremde Gerechtigkeit gerecht werde; aber er nimmt diesen Satz als Ausgangspunkt. Er hat nie erwiesen, sondern nur behauptet, daß man dadurch gerechtfertigt werde und Sündenvergebung erlange, wenn man im Glauben

[1] Römerbrief, fol. 278: „... Incedunt securissime, certi videlicet, quod opera bona quae faciunt Deo placeant, nihil timoris amplius habentes et sollicitudinis super gratia imploranda; non enim timent, quod eo ipso forte male agant, sed certi sunt, quod bene agant." Wären sie einsichtig, „in eo timore incederent, quo Job, cum quo et dicerent: ‚Verebar omnia opera mea', et iterum alius: ‚Beatus qui semper est pavidus'. Unde qui vere bona faciunt, nulla faciunt, quin semper cogitant: Quis scit, si gratia Dei haec mecum faciat? Quis dat mihi scire, quod bona intentio mea ex Deo sit? Quomodo scio, quod id quod feci meum seu quod in me est, Deo placeat? Hi sciunt, quod homo ex se nihil potest facere."

[2] Diese Willkür und „Flickerei" Luthers hat dessen früherer eifriger Anhänger Wicel prächtig beschrieben in Retectio Lutherismi (verfaßt 1532), Lipsiae 1538: „Res tota ab uno homine pendet, nempe ab authore schismatis. Is diruit, aedificat; ait, negat; tabulas figit, refigit; pro arbitrio statuit, et nihil non pro libitu instituit. Secundum hunc caeteri factitant sine judicio, quippe contenti unius praejudicio, hoc est: ipsum dixisse." Vgl. dazu Näß, Konvertitenbilder, I, 157. Luther selbst war sich dessen wohl bewußt; deshalb schrieb er, treu seiner Taktik, von sich und seinem Gebahren die Augen abzulenken, die Willkür und „Flickerei" der Kirche zu, indem er sagt: „Unsere Papisten haben gar nichts vom Glauben verstanden noch gelehrt, außer daß sie jetzt das Wörtlein „Glaube" von uns gelernt, und sie müssen sich ihrer vorigen Lehre selbst schämen, fangen's an zu flicken, und nennen wohl den Glauben" usw. Erl. 49, 283, zum J. 1538.

[3] Seine elf „Beweise" aus dem J. 1518 (bei Enders, I, 256—260) sind nur elf unerwiesene Behauptungen.

als gewiß annimmt, man sei gerechtfertigt und die Sünden seien vergeben. Und dieser Satz wurde für ihn ebenfalls ein Ausgangspunkt.

Aber Luther erwähnt doch signa, Anzeichen, an denen man erkennt, daß man den hl. Geist hat. Ja wohl, aber welche? „Wenn jemand Liebe zum Worte fühlt und es gerne hört, spricht, denkt, diktiert und schreibt von Christus, so weiß er, daß das nicht ein Werk des menschlichen Willens oder der Vernunft sei, sondern ein Geschenk des hl. Geistes. Denn es ist unmöglich, daß das ohne den hl. Geist geschehe.“ [1]

Wenn also ein Papist die Liebe zum Worte hatte, gerne von Christus hörte, von ihm schrieb usw., wie das die Gegner Luthers taten, war dann das nicht auch ein Zeichen, daß sie den hl. Geist hatten?

Darauf erwidert Luther: Nein, die Papisten sind des Teufels. Freilich ist das reine Willkür; aber was verschlägt das Luther? Vielmehr ergänzt er gerade deshalb die Anzeichen, daß man den hl. Geist habe, mit dem Zusatz: „ein Zeichen, daß die Person mit ihren Werken Gott gefalle, ist auch, daß man den Papst hasse und alle fanatischen Geister mit ihrer gottlosen Lehre, nach dem Spruche: ‚ich habe die Gottlosen gehaßt und geliebt dein Gesetz‘ (Psalm 118, 113).“ [2]

Wenn sich die Papisten ebenso lieblos hätten zeigen wollen wie Luther, konnten dann nicht auch sie sagen: „Ein sicheres Zeichen, daß man den hl. Geist besitze und Gott gefalle, ist, daß man Luther und seine Anhänger hasse?“ Wären sie weniger im Recht gewesen, als Luther und die Lutheraner?

Wir sehen den circulus vitiosus, in dem sich Luther fortwährend bewegt. Was er nur behauptet, aber nie erwiesen hat, wird von ihm als Prinzip angenommen. Das wird um so einleuchtender, wenn man bedenkt, daß er unter dem Worte, das man gerne hören soll, jenes versteht, das er predigt; die reine Lehre des Wortes ist jene, welche sein

---

[1] In Gal., II, 162: „Si aliquis sentit amorem erga verbum, et libenter audit, loquitur, cogitat, dictat et scribit de Christo, is sciat hoc non esse opus humanae voluntatis aut rationis, sed donum Spiritus sancti. Impossibile est enim ista sine Spiritu sancto fieri.“ Dies wiederholt er auf jenen Seiten in allen Variationen.

[2] Ibid., p. 164: „non solum amat puram verbi doctrinam, sed vehementer etiam gaudet eam propagari et numerum credentium augeri; contra odit papam et fanaticos spiritus cum impia sua doctrina juxta illud: Iniquos odio habui, legem tuam dilexi.“ Das verrät die wahre Gesinnung dieses Mannes, der 1537 bei der Abfahrt von Schmalkalden, sich sterbend wähnend, den Umstehenden als Scheidegruß hinterließ: „Impleat vos dominus benedictione sua et odio papae.“ Veit Dietrich in Opp. exeg. lat., XXV, 135.

selbstverschuldeter trauriger Zustand in die Welt geboren hat; Christus, von dem man gerne hören und denken soll, ist der von ihm verstümmelte, ohnmächtige, welcher nicht imstande ist, die Sünde wegzunehmen, in uns ein reines Herz zu schaffen.

Und nur dieses Gottes Wort, diese Wahrheit hat er im Auge, wenn er 1522 schreibt: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist und daß er befinde, daß es Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigt."[1]

Da ist es doch seltsam, bei Luther eine geistige Kraft anzunehmen, die er innerlich erfahren habe, während nur das eigene Ich, ja die Willkür es war, welcher er sich unterwarf.[2]

Hatten übrigens die Katholiken Luthers Behauptung gegenüber, er habe die reine Lehre des Wortes, nicht wenigstens dasselbe Recht, zu sagen, sie hätten die reine Lehre? Luther fühlte dies wohl, darum schreibt er: „Wenn man weder dem Papste, noch den Vätern, noch Luther glauben darf, außer sie lehren das reine Wort Gottes, wem ist schließlich zu glauben? Wer gibt dem Gewissen die Gewißheit, wer das reine Wort Gottes lehre, wir oder unsere Gegner? Denn auch sie rühmen sich, dasselbe zu besitzen und zu lehren."

Wie also zur Gewißheit gelangen? Man höre! „Ein jeglicher sehe zu, daß er völlig gewiß sei betreffs seines Berufes und seiner Lehre, damit er mit dem hl. Paulus ganz gewiß und ganz sicher wagen könne zu sagen: ‚Käme auch ein Engel vom Himmel' usw."[3]

Wunderbarer Zirkel das! Frage: Wie komme ich zur Gewißheit? Antwort: Schaue, daß du gewiß seiest! Frage: Wie komme ich zur völligen Gewißheit? Antwort: Schaue, daß du völlig gewiß seiest! Es ist echt lutherisch. Und dieser Widersinn macht bis zum heutigen Tag Eindruck. Man hat sich eben schon zu sehr daran gewöhnt, von Luther im Kreis herumgeführt zu werden.

Aber konnten sich die Katholiken nicht ebenso wie Luther und seine Genossen in den Gedanken hineinfinden, sie seien gewiß, ja völlig gewiß ihrer Lehre? Ohne Zweifel! Aber der Katholik ist weit entfernt davon, sich

---

[1] Erl. 28, 340.

[2] Dem Worte des hl. Augustin gemäß, das er den Manichäern zuruft: „Qui in Evangelio quod vultis, creditis, quod vultis, non creditis: vobis potius quam Evangelio creditis." Cont. Faust. Manich., l. 17, c. 3.

[3] In Gal. I, 104 und 105: „. . . Quisque igitur videat, ut certissimus sit de ‚sua vocatione et doctrina, ut cum Paulo certissime ac securissime ausit dicere: etiamsi nos aut angelus de coelo etc.'"

dieſes Beiſpiel zu Nutzen zu machen; denn der Glaube, dieſe übernatürliche, göttliche Tugend, gibt ihm unvergleichlich mehr Einſicht über den richtigen Weg zum Heil als alles menſchliche Bemühen bei Luther.

Mit dieſem rein perſönlichen Zeichen dafür, daß man in der Gnade ſei, hat Luther alſo nicht viel Troſt verſchafft. Warum hat er jedoch nicht das vorzüglichſte angeführt, nämlich die Freude und das Ergötzen in Gott? Das konnte er nicht, denn Freude und Ergötzen in Gott ſind Wirkungen der Gottesliebe in uns, die nach ihm für uns unmöglich und als „Geſetz" von ſeinem Syſtem ausgeſchloſſen iſt. Und doch iſt es gerade die Gottesliebe, welche, wie wir im vorigen Abſatz aus Auguſtin gehört haben, die Guten von den Schlechten ſcheidet.

Nehmen wir alſo ein anderes Zeichen, die Gewiſſensreinheit, jenen Zuſtand, dem gemäß der Menſch ſich keiner ſchweren Sünde bewußt iſt. Auch Luther ſteht für dieſes Zeichen ein, aber natürlich in ſeiner Weiſe. Nicht wir brauchen ihm zufolge von Sünden rein zu ſein, die Sünde wird einfach wegeskamotiert. Wenn du dich ſündenvoll fühlſt, ſagt Luther, ſo glaube, oder vielmehr vertraue, und deine Sünden hängen dann an Chriſtus; der Glaube, das Vertrauen hat dieſe magiſche Kraft.[1] Damit iſt aber auch ſchon die Heilsgewißheit gegeben. Stellen wir jedoch die wahren Begriffe unter, ſo heißt das nichts anderes, als: täuſche, betrüge dich ſelbſt, indem du glaubſt, deine Sünden hingen ſtatt an dir, an Chriſtus, ſo biſt du ſündenrein und deines Heiles

---

[1] Schon früh, nämlich 1517, ſchreibt er (und ſagt es wörtlich das Jahr nachher, Weim. I, 330 f.) in ſeinem Kommentar zum Hebräerbrief 1, fol. 99 b: „Ita quoque magnus est error eorum, qui ad sacramentum Eucharistiae accedunt arundine illa nixi, quod confessi sunt, quod non sibi conscii sunt peccati mortalis, vel praemiserunt orationes et praeparatoria: omnes illi iudicium sibi manducant et bibunt, quia his omnibus non fuerunt digni et puri, imo per eam fiduciam puritatis peius polluuntur; sed si credant et confidant gratiam se ibi consequuturos, haec sola fides facit eos puros et dignos, quae non nititur operibus illis, sed in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicentis: Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos. In praesumptione igitur istorum accedendum est, et sic accedentes non confunduntur." S. dazu I[1] 662; I[2] 699. Wer ſchüttelt, nebenbei geſagt, über eine derartige Schriftauslegung nicht den Kopf? Aber ſein Inneres drängte Luther ſowohl zur Aufſtellung obiger Lehrſätze, als zu ſolcher Schrifterklärung, wie auch zur Verzerrung katholiſcher Lehrſätze, indem er ein Vertrauen auf die Werke überall dort ſieht, wo von den Werken die Rede iſt. Dieſes Verfahren iſt aber begreiflich bei demjenigen, der an allen Werken Bankerott gemacht hat, und gefliſſentlich immer die Schlechteſten als den Typus aller hinſtellt.

gewiß, „solltest du auch tausendmal an einem Tag Hurerei treiben oder ebenso viele Totschläge begehen".[1]

Wenn Luther sich auf das innere Zeugnis beruft, so tritt die petitio principii nicht weniger offen zu Tage: „Christus ist in seinem Geiste ganz gewiß, daß er Gott gefalle. Eben deshalb müssen auch wir, da wir ja denselben Geist Christi besitzen, gewiß sein, daß wir in der Gnade sind um desjenigen willen, der gewiß ist."[2] Das Ganze dreht sich um die unerwiesenen Voraussetzungen, daß wir den Geist Christi besitzen und deshalb gewiß sein müßen, weil er gewiß ist. Schließlich beruht das Ganze auf Luthers aller Schrift und Tradition widersprechenden Behauptung, Christus habe alles statt unser getan, und wir müßten Christus als unseren Stellvertreter bis zu dem Grade hinnehmen, daß wir ohne eigene Tätigkeit seine Tätigkeit als die unsrige gelten lassen könnten.

Sollte man mir antworten, der Satz, man besitze den Geist Christi, beruhe auf dem innern Zeugnisse, das eben keines Beweises bedürfe, so antworte ich, daß Luther selbst auf derselben Seite, wo er vom innern Zeugnis spricht, dieses aufhebt, indem er sagt: „Könnten wir (possemus) als gewiß feststellen, wir seien in der Gnade, wir hätten den Geist Christi, so wären wir fröhlich usw.; weil wir aber in uns die entgegengesetzten Bewegungen der Furcht, des Zweifels, der Traurigkeit usw. fühlen, deshalb wagen wir es nicht, dies als gewiß festzustellen."[3] Also das famose innere Zeugnis hängt völlig vom einzelnen ab, von seinem Bemühen, von seinem Wagen, festzustellen, daß er Christi Geist habe. Luther sagt allerdings, der Geist Christi, der hl. Geist, gebe dem einzelnen die Gewißheit; wenn es aber zur Entscheidung kommt, so fühlt der von Luther Verführte etwas ganz anderes, als den hl. Geist und die durch ihn bewirkte Gewißheit, so daß Luther wie ein Pelagianer genötigt ist, an das menschliche Bemühen des einzelnen zu appellieren: Wag's, stelle es als gewiß fest, daß du den Geist Christi hast! „Es ist eine Kunstfertigkeit von meiner Sünde zu springen auf die Gerechtigkeit Christi, so daß ich so gewiß weiß, daß Christi Frömmigkeit mein

---

[1] S. I^1 335.

[2] In Gal, II, 165: „Christus certissimus est in Spiritu suo, se Deo placere etc. Ideo et nos, cum eundem spiritum Christi habeamus, debemus certi esse, nos esse in gratia etc. propter eum, qui certus est."

[3] Ibid., p. 165 f., bereits I^1 700, 1; I^2 734, 4 angeführt.

sei, so gewiß ich weiß, daß dieser Leib mein sei."[1] Die Forderung der Heilsgewißheit löst sich in die der Selbsterlösung auf, die man heute umumwunden aufstellt. Luther hatte recht, zu sagen, der Pelagianismus sterbe nicht aus[2]: er selbst bewahrheitete diesen Satz.

Desselben Lehre von der Heilsgewißheit zeugt von einer argen Verirrung des menschlichen Geistes und befreit trotzdem nicht von der Ungewißheit. Deshalb weiß Luther selbst zuletzt einem Versuchten keinen besseren Rat zu geben als den, er solle für gewiß annehmen, daß er Gott höre, wenn er Luther höre, das sei sein Trost.[3]

Aber was soll man dazu sagen, daß all diese Ungereimtheit noch heute von den protestantischen Theologen ohne Widerrede nachgeschrieben wird! So z. B. reiht Seeberg ohne jegliche Untersuchung, ob es stimmt oder nicht stimmt, ohne Prüfung der Worte auf ihre Begriffe, ohne daß auch nur der leiseste Zweifel aufstünde, ob das Ganze nicht ein leeres, wenn auch absichtliches Gerede Luthers sei, folgende Sätze Luthers aneinander: „Der Gläubige fühlt unmittelbar, daß er einen gnädigen Gott hat; er hat und fühlt Christum und die Wirkungen der Gnade in seinem Herzen; er fühlt den hl. Geist wie die Sünde in sich. Diese festgesetzte, unmittelbare innere Wahrnehmung bewirkt nun eine Erfahrung, nicht ungewisse persuasiones; die Erfahrung des Glaubens fühlt die Gegenwart Christi; es muß, damit der Glaube in uns fest werde, die Erfahrung eintreten; ohne solche eigene Erfahrung ist Christus nicht unser Heiland; nur wo dies Gefühl und diese Erfahrung vorhanden ist, wird man des Glaubens gewiß, der Seligkeit sicher. Das unmittelbare Gefühl und die dauernde Erfahrung der Glaubensobjekte ist somit die letzte Beweisinstanz für die Realität derselben."[4]

---

[1] Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532, ed. Preger, S. 41: „Hoc est artis, transilire a meo peccato ad iustitiam Christi, daß ich so gewiß weiß" usw. Vgl. Tagebuch von Cordatus, S. 131, n. 573; Colloquia, etc. ed. Bindseil, II, 298.

[2] Operat. in Psalmos, Weim. V, 485: „Pelagianus error vere omnium saeculorum error est, saepius oppressus quidem, sed nunquam extinctus." Wenn irgend einer, so hätte Luther sich in acht nehmen sollen, der Kirche oder den Scholastikern Pelagianismus vorzuwerfen. Seinen christlichen Worten lagen vielfach pelagianische Begriffe zugrunde.

[3] Palat. 1955. (Trostbriefe Luthers und Anderer), fol. 99[b]: „Haec sit consolatio tua, Christum ubique adesse, et certo statuas, te Deum audire, quando me audis."

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 241. Wie Seeberg, macht es auch Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens; eine Untersuchung zu Luthers Theologie. Unbewiesene Behauptungen Luthers werden als erwiesen angenommen, ja an die Spitze als

Hätte Seeberg auch nur den einen oder anderen Satz auf seine Begriffe geprüft, so würde er gefunden haben, welches Elend in diesen Sätzen Luthers liegt. Greifen wir nur einen Satz aus Seebergs Zusammenstellung heraus, den über die Glaubensgewißheit. Seeberg beruft sich zunächst auf Erl. 14, 220.[1] Allein da spricht Luther weniger davon, daß man „des Glaubens gewiß werde"; wohl aber an der zweiten von Seeberg angeführten Stelle, Weim. II, 458. Indes ist weder Glaubensgewißheit dasselbe wie Heilsgewißheit, noch entspringt letztere aus ersterer. Was Luther darüber sagt, ist wieder nur eine petitio principii und ein Trugschluß. Luthers Beweisführung läßt sich in die Worte zusammenfassen: „Ein jeder muß glauben, daß Christus für seine Sünden das Blut vergossen, mit beständiger Zuversicht muß er dies vermuten und voraussetzen und dahin sich bemühen, daß er darin Gewißheit erhalte. Dieser Glaube rechtfertigt und man fühlt ihn in sich; denn er wird, wie der hl. Augustin sagt, mit völliger Gewißheit von jenem gesehen, welcher ihn besitzt." Daraus zieht er den Schluß gegen die Scholastiker: „Also wird der Mensch durch seinen Glauben seines Heiles gewiß!"

Muß man aber nicht auch nach kirchlicher Lehre glauben, Christus habe für die Sünden der ganzen Welt, mithin für die Sünden jedes einzelnen sein Blut vergossen? Ist jedoch damit gesagt, daß die Sünden des einzelnen auch schon sofort weg seien? Warum hat aber dann Christus noch eigens zur Tilgung der Schuld der Erbsünde und aller bis zur Taufe begangenen Sünden das Sakrament der Taufe eingesetzt? Hat er damit nicht angezeigt, daß die Früchte seiner Erlösung dem einzelnen erst angeeignet werden müssen? Warum gab er außerdem seinen Aposteln im allgemeinen, Petrus im besondern, den Auftrag: „Denen Ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen; welchen Ihr sie vorbehaltet, denen sind sie vorbehalten"?[2] Christus, der göttliche Stifter

selbstverständlich gestellt; darnach, ob sie in das „System" Luthers hineinpassen oder nicht, ob die Annahme derselben überhaupt möglich sei oder nicht, wird nicht gefragt. Es entging den protestantischen Theologen vollends, daß Luther vieles behaupten mußte, obwohl dasselbe völlig im Widerspruche ist mit seinen Prinzipien, oder nicht bestehen kann mit den den Worten zugrunde liegenden Begriffen. Dieses Übersehen vonseite der protestantischen Theologen stammt teilweise aus ihrer Unkenntnis des Ausgangspunktes in Luthers Entwicklungsgang und der Tatsache, daß den Mittelpunkt in Luthers Theologie dessen trauriges Innere bildete. Was ihnen ferner im Wege steht, wird von ihnen entweder verschwiegen, oder zurechtgelegt.

[1] Der ersten Auflage, d. i. 14, 259 der zweiten Auflage.

[2] Joh. 20, 23; Matth. 18, 18, und 16, 19.

des Christentums, hat ganz andere Bedingungen zur Sündenvergebung und Rechtfertigung aufgestellt, als Luther. Wo sagte auch Christus oder einer seiner Apostel, die Sündenvergebung hänge von der Gewißheit ab, mit der man an dieselbe glaube? Eine Gewißheit, die doch nur durch unser Bemühen erzeugt wird, ein Glaube, der reue- und liebeleer ist? Um wie viel vernünftiger ist die christliche, die katholische Lehre!

Wenn sich Luther für seine Behauptung auf Augustin beruft,[1] so ist er völlig auf dem Irrweg. Was sagt auch dieser große Kirchenlehrer? Jeder weiß, ob er glaubt oder nicht glaubt, davon hat er das Bewußtsein; denn jeder weiß, ob er dem Glaubensobjekt zustimmt oder nicht.[2] Augustin spricht von keinem andern Glauben. Wenn Luther behauptet, die Scholastiker leugnen diese Lehre Augustins, so spricht er die Unwahrheit oder ist ein Ignorant und gibt zugleich seine Konfusion kund, indem er die Glaubensgewißheit mit der Heilsgewißheit verwechselt.[3]

---

[1] A. a. O., nämlich in seiner ersten Auslegung des Galaterbriefes (1518—1519) schreibt Luther: „Nihil tibi profuerit credere, Christum esse pro peccatis sanctorum aliorum traditum, pro tuis autem dubitare. Nam hoc et impii et demones credunt. Verum constanti fiducia praesumendum est tibi, quod et pro tuis, et unus sis illorum, pro quorum peccatis ipse traditus est. Haec fides te iustificat, Christum in te habitare, vivere et regnare faciet. Haec est testimonium spiritus, quod reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Quare facile senties, si advertas, hunc affectum ex tuis viribus in te non esse: impetrandus ergo per humilem et in seipsum desperatum spiritum. Fabulae ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus quod in teipso perditus: laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet?“ Luther kommt auf Augustins Ausspruch dann öfters zurück, z. B. 1520 (Weim. VII, 122). In Gal. II, 162 usw.

[2] De Trin. l. 13, c. 2. n. 3: „Fidem ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus . . . Eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia . . . Ipsam fidem quando inest in nobis, videmus in nobis, quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt, intus est fides, et rerum quae non videntur, videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum, et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis.“ So sagt er auch ibid., lib. 14, c. 2, n. 4: „Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt etc.“ Vgl. auch De Gen. ad lit., l. 12, c. 31, n. 59.

[3] In Gal., II, 162: „Augustinus recte et pie dicit, unumquemque fidem suam certissime videre, si eam habeat. Hoc ipsi (sophistae et monaci) negant. Absit, aiunt, ut certo statuam, quod sim in gratia, quod sim sanctus, quod habeam Spiritum sanctum, etiamsi sancte vivam et omnia faciam.“

Der hl. Thomas z. B. zitiert wiederholt Augustins Stelle und erklärt sie;[1] ja er führt sie als Beweis für seine These an, daß der Glaubensakt keine geringere Gewißheit besitze, als der Akt der Wissenschaft.[2] Wie Thomas, so zitiert und erklärt auch der hl. Bonaventura die genannte Stelle.[3] Aber als gründliche Theologen und Philosophen waren sie weit entfernt, aus ihr mit Luther zu schließen: ich stelle also als gewiß fest, daß ich in der Gnade bin!

Übrigens hat Luther den Augustin, welchen er gegen die Scholastiker zitiert, nicht einmal verstanden. Augustin sagt a. a. O. nicht, man könne den Glauben fühlen, sondern man könne ihn sehen; während Luther schreibt, nach Augustin könne man ganz gewiß den Glauben fühlen.[4] Nach Luther ist eben der Glaube wesentlich Vertrauen, das, weil zur Hoffnung, zum Affekt gehörig, den Willen zum Subjekt hat. Auch nur sprechen von der Glaubensgewißheit, von der Heilsgewißheit durch den Glauben bei Luther, ist bei näherer Prüfung der Begriffe ein unmöglich Ding. Die protestantischen Theologen, welche in derselben Begriffsverwirrung stecken, merken dies gar nicht: „Dieser Heilsglaube", schreibt z. B. Seeberg, „oder das durch die Offenbarung Christi in uns erweckte[5] Vertrauen ... Nachdem wir gesehen, daß der Glaube eine Wirkung Gottes und zwar Vertrauen ist."[6]

Der wahre Glaubensbegriff ist den protestantischen Theologen völlig abhanden gekommen, seitdem ihn Luther an seinem Scheidewege verloren hatte. So wird es allerdings begreiflich, daß er und sie dem Glauben, diesem ihnen unbekannten X, Wirkungen beilegen, die der wahre, richtige Glaube allein nicht haben kann, daß sie an ihn, ohne weiter zu denken, Heilsgewißheit knüpfen. Dieser Begriffsverwirrung oder Begriffslosigkeit entstammen auch ihre Definitionen vom Heilsglauben. So z. B. hat

---

[1] So erklärt er sie De verit., qu. 10, a. 9, ad 8: „Fides est habitus intellectivae partis, unde ex hoc ipso, quod menti inest, mentem inclinat ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur; secus autem est de aliis habitibus, qui sunt in parte affectiva." 1. p. qu. 87, a. 2, ad 1: „Nullus fidem se habere scit nisi per hoc, quod se credere percipit."

[2] In 3. Sent, dist. 23, qu. 2, a. 2, qu. 3. Die These heißt: „actus fidei non habet minorem certitudinem, quam actus scientiae." Beweis aus der Autorität: „Augustinus dicit, quod nihil est certius homini sua fide."

[3] In 1. Sent., dist. 17, qu. 3, obj. 5.

[4] Weim. VII, 122: „Fidem autem (poenitens) certissime sentire potest in corde, si eam habet, ut Augustinus dicit."

[5] Also rein objektiv, nicht durch innerliche Gnadenwirkung?

[6] Lehrb. der Dogmengesch., II, 239 f. Von mir unterstrichen.

nach A. Ritschl an Christus glauben den Sinn, „daß man den Wert der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes in dem Vertrauen sich aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiß ist".[1] Man atmet förmlich auf! Und doch weiß man noch nicht, wie das Vertrauen Gewißheit geben soll. Was Ritschl sagt, ist leeres Gerede ohne Fundament, mag man seine Sätze auch noch so oft lesen, um sie zu verstehen. Das ist ja das Auszeichnende der protestantischen Theologen, in Dingen des Glaubens und der Sitte recht unverständlich zu sprechen; je gefeierter der Theologe, desto dunkler und verschrobener spricht er. Oder ist es nicht verschroben, um ein bekanntes Beispiel zu wählen, wenn Schleiermacher, „der größte Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformation gehabt",[2] Christi „erlösende Tätigkeit" darin erblickt, daß „der Erlöser die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufnimmt"?[3]

Der Vater dieser hohlen Phraseologie, die man geistreich statt unfaßlich findet, ist Luther selbst. Da er in sich von nichts anderem Erfahrung (im Sinne von Erlebnis) besaß, als von seiner übermächtigen Begierlichkeit und der Sünde, was immer für eine andere Erfahrung er sich auch angedichtet hat, so mußten hohle Phrasen und eine große Begriffsverwirrung ans Licht kommen, als er von der Glaubenserfahrung, von der Erfahrung der Früchte des Erlösungswerkes in sich zu sprechen begann. Die ganze diesbezügliche Erfahrung Luthers läuft auf das „andere weis machen" hinaus, und dies wollen die protestantischen Theologen bis zum heutigen Tag nicht einsehen oder gestehen, obwohl es doch so klar zu Tage liegt.

Was demnach Harnack von Luthers Heilsgewißheit schreibt, zeugt nicht von besonderem Verständnis: „Der arme, in seinem Gewissen zerschlagene und darum gottlose Mensch kann nur in dem Höchsten, in dem Besitze Gottes selbst Ruhe finden — das wußte auch Augustin —, aber er findet diese Ruhe nur, wenn er Gottes felsenfest gewiß wird, und er wird seiner nur gewiß durch den Glauben. Beides wußte Augustin nicht."[4] Ganz richtig, einen solchen — Widersinn kannte Augustin nicht. Nur

[1] Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, III (1889), S. 558.

[2] So E. Zeller, Vorträge u. Abhandlungen. Erste Samml. (1875), S. 196.

[3] Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1861), II, 94.

[4] Lehrb. der Dogmengesch., III, 759. S. dazu I[1] 391; I[2] 425.

die Liebe bringt den Menschen in den Besitz Gottes, nicht der isolierte Glaube; nur sie einigt, nicht der Glaube allein. Aber die Liebe war für Luther ein unbekanntes Land.

Harnack fährt fort: „Dadurch hat Luther alle die Reformbewegungen des Mittelalters über sich selbst hinausgehoben und abgeschlossen, daß er das gefunden hat, wonach sie suchten, und das auszusprechen vermochte, was er erlebt[1] hatte: die Gleichung von Heilsgewißheit und Glaube."[2] Nur Erdichtung! Könnte mir Harnack, und zwar ohne Rhetorik, nachweisen, daß auch nur eine Reformbewegung des Mittelalters darauf hinausgegangen ist, Heilsgewißheit zu erlangen? Ich habe ihn schon früher aufgefordert, seine anderwärts niedergelegte Behauptung, die Mystik der Bettelorden habe Heilsgewißheit erzeugen wollen, zu beweisen. Hier behauptet er etwas ähnliches bezüglich aller Reformbewegungen des Mittelalters.[3]

---

[1] Beides von mir unterstrichen.

[2] Ebds. In der Anm. schreibt er: „damit hat Luther die Mystik überwunden"!

[3] Harnack hat über den Zusammenhang der „evangelischen Reformation" mit den Reformversuchen des Mittelalters allerdings ganz merkwürdige Begriffe. So schreibt er (Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 168): „Der Protestantismus ist keine spontane, gleichsam durch eine generatio aequivoca erzeugte Erscheinung, sondern er ist, wie schon sein Name besagt, durch die unerträglich gewordenen Mißstände der katholischen Kirche hervorgerufen worden und ist der Abschluß einer langen Reihe ihm verwandter, aber unkräftiger Reformversuche des Mittelalters." Harnack scheint kaum zu wissen, daß es sich bei den Reformversuchen des Mittelalters um etwas ganz anderes handelte, als bei der „evangelischen Reformation", und daß man bei dieser wieder zwischen dem Ausgangspunkt Luthers und dem des Luthertums unterscheiden muß. Harnack hat auch nicht geahnt, daß seine protestantischen Kirchenväter es nicht weniger verstanden haben, öffentliche Meinung zu machen, mit Schlagwörtern, hohlen Phrasen, z. B. „Reformation", um sich zu werfen, wie seine heutigen Glaubensgenossen. Wollte Harnack voraussetzungslos die Entwicklung Luthers und des Luthertums studieren, so käme er unzweifelhaft zu demselben Resultate wie ich oben in der Einleitung: Das Luthertum ist das Vollmaß der niedergehenden Strömung des Mittelalters, nicht aber der Abschluß der Reformversuche desselben. Wir wissen bereits, wie Luther das immer mehr einreißende Verderben in Deutschland beklagt; alle Laster, Geiz und Wucher, schreibt er 1542, Schwelgerei, Feindschaft, Perfidie, Neid, Hochmut, Gottlosigkeit, Gotteslästerung seien zu einer so furchtbaren Höhe gestiegen, daß es kaum glaublich sei, Gott werde Deutschland verschonen. Buße zeige sich nirgends, sondern allenthalben nur eine ungezähmte Verstocktheit (De Wette, V, 462. 470). Und was war daran schuld? Das, was Harnack als die Reformation in bezug auf die Heilslehre bezeichnet (a. a. O.). Das Lutherische Vollmaß der früheren Schlechtigkeit war nur die Frucht; Luthers Lehre und nicht zum geringsten jene über die Heilsgewißheit, dieser Trost aller „halbschlächtigen" Christen, war die Wurzel.

Als völlig leichtgläubig erweist sich aber Harnack hinsichtlich desjenigen, was er vom Erlebnisse Luthers in bezug auf die Heilsgewißheit sagt und auch anderwärts schreibt: „Das Erlebnis war eben die Gewißheit dieser Gnade . . . so hat er es erfahren."[1] Damit hat es, wie wir bereits gesehen haben, seine guten Wege. Luther hatte nur von etwas ein Erlebnis, von der ihn überwältigenden Begierlichkeit und von der Sünde. Dieses Erlebnis führte ihn zu allen Irrtümern, sowie zu dem, was Harnack „Reformation in bezug auf die Heilslehre" nennt. Die Heilsgewißheit hat Luther nie erlebt, und sämtliche Rezepte, die er den Seinen gab, um sie zu erhalten, laufen auf Selbstabmühung, auf Übung, auf Erwerbung der Fertigkeit, des Heils gewiß zu werden, hinaus. Luther selbst gesteht, daß er diese Fertigkeit noch nicht erworben, nicht erlernt habe.[2]

Wie konnte deshalb Harnack schreiben: „Luther beschrieb kräftig und freudig, worin das Erlebnis besteht, das ihn Gottes Gnade hat erleben lassen. Dieses Erlebnis war für ihn die Gewißheit, daß er in dem Glauben an Jesus Christus einen gnädigen Gott hatte"?[3] Aus der Erdichtung, aus einem Hirngespinste Luthers, macht Harnack ein Erlebnis desselben! Wer vor Luther hat aber je geleugnet, daß wir an Christus einen gnädigen Gott haben? Am allerwenigsten die Kirche.[4]

Luther hat nicht einmal das Fundament seiner Heilsgewißheit, nämlich den Heilsglauben in sich durch Erfahrung und Erlebnis ergriffen, geschweige denn die Heilsgewißheit. Spricht sich Luther ausnahmsweise ehrlich darüber aus, so gesteht er, daß er und seine Prediger die Sentenz über die Rechtfertigung (durch den Glauben allein) mit Mühe glauben, obwohl sie dieselbe predigen.[5] Das Erlebte glaubt man wahrhaftig nicht mit Mühe. Luther ist sich so bewußt, daß sein

---

[1] Das Wesen des Christentums, S. 169.

[2] „Ego miror, quod hanc doctrinam non possum discere, et omnes mei discipuli putant se [eam] ad unguem scire." Tischr. aus den J. 1531 u. 1532, a. a. O.; Cordatus, a. a. O.

[3] Lehrb. der Dogmengesch., III, 760.

[4] S. oben I[1] 417 ff.; I[2] 403.

[5] Opp. exeg. lat. XXIII, 140: „Est autem nulla religio in orbe terrarum, quae hanc sententiam de justificatione admittat, et nos ipsi privatim aegre eam credimus, quamquam publice eam doceamus. Ideo quoque diligentius hic locus cognosci debet, quod sit seu fundamentum, quo novum Testamentum seu Evangelium nititur, qui solus nos et religionem nostram ab omnibus aliis religionibus distinguit."

„Evangelium“ allem gesunden Menschenverstand, mithin jedem wahren Erlebnisse, widerspreche, daß er wiederholt geradezu die Furcht ausspricht, nach seinem Tode werde sein „Evangelium“ aufhören, so daß der Papst gar nicht not habe, gegen dasselbe zu toben.[1] Auf das Gegenteil des Erlebnisses zielen auch seine Aussprüche über die Schwachheit, über die Erstlinge unseres Glaubens und des Geistes Christi in uns, von denen er uns früher berichtet hat.[2] Darauf weisen außerdem viele seiner sonstigen verschiedentlichen Äußerungen hin.[3] Fand er doch, daß selbst Paulus den Artikel von der Erlösung schwer geglaubt hat.[4] Luther war gerade das *Leben* aus dem Glauben unmöglich, so daß, als im J. 1538 Justus Jonas behauptet hatte, er kenne alles in der hl. Schrift, er antwortete: „Ich habe 25 Jahre gepredigt, und verstehe die Stelle noch nicht: Justus ex fide vivet.“[5] Hätte er je ein *Erlebnis* des Glaubens gehabt, was ohne Liebe nicht möglich ist, so würde er auch die Stelle der hl. Schrift verstanden haben.

Doch kehren wir zu Harnack zurück. Er glaubt Luther aufs Wort, ohne daß er vorerst untersucht hätte, wann denn bei Luther die Ansätze zur Lehre von der Heilsgewißheit zuerst auftreten, oder ob er sich in den Anfängen auf die Erfahrung im Sinne von Erlebnis beruft. Harnack würde gefunden haben, daß Luther erst seit 1517[6] mit seiner diesbezüglichen Lehre hervortritt, nichtsdestoweniger aber fortgesetzt nur von *einem* Erlebnis, von *einer* Erfahrung spricht, von jener der unbezähmbaren Leidenschaften, der Begierlichkeit, der Sünde, *nie* von einem Erlebnis der

---

[1] Erl. 48, 186; 188 (zum J. 1531). Im J. 1549 erzählte auch Stephan Tucher: „Doktor M. Luther hat oft vor vielen anderen Glaubwürdigen und auch vor D. Augustin Schurf gesagt diese Worte: ‚Nach meinem Tode wird keiner von diesen Theologen beständig bleiben‘.“ Erl. 16, 149.

[2] S. I^1 623; I^2 654, und Verweise I^1 640; I^2 671.

[3] So berichtet Mathesius, Anton Musa, Pfarrer zu Rochlitz, habe Luther herzlich geklagt, er könne selbst nicht glauben, was er anderen predige. Luther habe geantwortet: „Gott sei Lob und Dank, daß anderen Leuten es auch so geht; ich meinte, mir wäre allein so.“ Historien von Mart. Luthers Leben, Nürnberg 1570, S. 139. Ich will gar nicht aufmerksam machen auf Tischr. II, 178, 188, 191, usw.

[4] Erl. 48, 65: „Es will Paulus sagen: ‚Diesen Artikel also *glauben*, daß es eitel reiner Glaube sei, das ist *schwerer*, denn jemand denken mag. Predigen kann ich ihn, *aber nicht so fest glauben*; ich befleißige mich aber, daß ich es ergreifen möge‘.“

[5] Lauterbachs Tagebuch, S. 81.

[6] S. dazu die I^1 662; I^2 697 aus seinem Kommentar zum Hebräerbrief angeführten Stellen.

Heilsgewißheit. Wir hörten vielmehr Luther noch spät klagen, daß man in sich das Gegenteil von Sündenvergebung erfahre. Hätte sich Harnack die Mühe genommen, bei Luther etwas methodischer zu forschen, so hätte er gefunden, daß Luther gerade in jenem Jahre, in welchem er zuerst seine Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, ja den Übergang unserer Sünden auf Christus und den seiner Gerechtigkeit auf uns, ausgesprochen hat, nämlich 1515, die Heilsgewißheit geradezu ausschließt[1], und darauf dringt, stets in Furcht und Zittern zu sein.

All das zu untersuchen, hat Harnack unterlassen; es entging ihm deshalb auch, daß die Lehre von der Heilsgewißheit nicht das Produkt einer Erfahrung oder eines Erlebnisses, sondern einer irrigen Schlußfolgerung war. Bei etwas kritischerem Verfahren gelegentlich seiner Untersuchung über die „klösterlichen Schreckniſſe“ Luthers[2] wäre ihm vielleicht auch ein Licht aufgegangen betreffs Luthers späterer Aussagen über seine Erfahrung der Heilsgewißheit. Wie ich im nächsten Abschnitt nachweisen werde, spricht Luther von ersteren eigentlich erst seit den dreißiger Jahren, d. i. seit dem Reichstag in Augsburg, seit welchem sich sein Haß gegen die Kirche gesteigert hatte, er immer kecker und trotziger auftrat und sich alles erlaubte, wie ich bereits früher bemerkt habe.[3] Aus seinen mit seinem Ordensleben gleichzeitigen Aussprüchen und Handlungen ergibt sich gerade das Gegenteil von „klösterlichen Schreckniſſen“. Je weiter er sich aber von der Kirche entfernte, je größer die Kluft zwischen ihm und ihr wurde, desto mehr haßerfüllt wurde er, und er spricht allmählich von Erlebnissen, von denen er selbst zur Zeit, als sie sich zugetragen haben sollen, nichts gewußt hat.

Der Grund dieser trügerischen Taktik Luthers ist einleuchtend: sie sollte dazu helfen, seine Lehrsätze zu stützen. Wer sich auf Erlebniſſe berufen kann, macht ganz andern Eindruck. Diesen verstärkte Luther dadurch, daß er die kirchlichen Lehren, gegen die seine „Erlebniſſe“ gerichtet waren, entstellte und verzerrte, und zwar meist bis zum Grade, daß sie als unchristlich verworfen werden mußten. So hat er es z. B. mit den Gelübden gemacht. Im J. 1520, als er der Zeit seiner Gelübdeablegung noch ziemlich nahe stand, gab er vor, nicht zu wissen, mit welchem Gemüte er sie abgelegt habe. Je weiter er sich von jenem Zeitpunkte entfernte, desto mehr weiß er zu erzählen, bis er endlich im Jahre 1533 berichtet, er habe

[1] S. I[1] 444. 448; I[2] 467. 471.

[2] Lehrb. der Dogmengesch. III, 737.

[3] S. I[1] 394 f.; I[2] 429 f.

geloben müssen, daß er in Zukunft des Leidens Jesu Christi nicht mehr bedürfe.[1] Aus seinen Aussagen und Geständnissen, die er während seines Ordenslebens bis 1520 gemacht, ergibt sich, daß er ein ziemlich glücklicher Ordensmann war; von jenem Zeitpunkte ab, d. h. je mehr er sich vom Ordensleben entfernte, wußte er immer mehr von den Schrecknissen des Ordenslebens zu fabeln, bis er im J. 1533 die Welt darüber aufklärt, daß er im Orden „der elendste Mensch auf Erden war, Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß ihm niemand steuern konnte".[2] So macht er es mit der „Mönchtaufe", von der er als Ordensmann nichts wußte, während er später darüber äußerst gesprächig wird, wie wir im ersten Abschnitte gesehen haben.

Luther war ein großer Schalk. Die katholische Lehre, die er bekämpfte, gestaltete er je nach eigenem Bedarf. Als es in seinem Interesse lag, sagte er, der Papst verbiete nur die Ehe, verdamme sie aber nicht; als es ihm wirksamer schien zu lehren, der Papst verdamme den Ehestand als sündhaften Stand, da gebrauchte er diesen Vorwurf.[3]

Wie er es mit der katholischen Lehre machte, so trieb er es mit der eigenen, nur mit dem Unterschiede, daß er erstere immer mehr zur Fratze machte, um die seinige mehr hervorzuheben. Das Mittel war beiderseitig dasselbe: Lug und Trug. „Was wäre es, ob einer schon um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gute starke Lüge täte?" hörten wir ihn aussprechen.[4] Der Zweck rechtfertigt die Mittel: dies ist so recht der Luther'sche Grundsatz, mit dem er und das Luthertum das wurden, was sie waren und was sie sind. Trotzdem schreibt man den Grundsatz, um von sich die Augen abzulenken, den Katholiken zu.

Ende des Jahres 1517 treffen wir Luther schon in der Verfassung, bezüglich seiner Aufstellungen den scholastischen Theologen zu Erfurt in

---

[1] S. I[1] 87 f., 247 f.; I[2] 75, 236.

[2] Erl. 31, 287 f. Siehe dazu den nächsten Abschnitt, wo sich auch ergeben wird, daß Harnack dieses Gerede des späteren Luther leichtgläubig hinnimmt. Nicht lutherfester erweisen sich jene, welche wie Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips, S. 3, und Köstlin, Martin Luther, I, 66 (5. Aufl.) die Stelle Weim. I, 557 (1518): „Sed et ego novi hominem" etc. auf Luther beziehen, nicht achtend, daß ibid., p. 423, mit derselben Phrase („Sed et ego novi hominem") ein anderes Ereignis eingeleitet wird, das mit ihm sicher nichts zu tun hat.

[3] S. I[1] 252 ff.; I[2] 240 ff.

[4] S. I[1] 133; I[2] 123 ff. Die „Einfalt des Gemüts", die er sich 1521 beilegt! Weim. VII, 867.

nichts zu weichen; Bescheidenheit will er ihnen gegenüber nicht anwenden,[1] sie nütze auch nichts. Leere Worte! Beim besten Willen wäre ihm Bescheidenheit unmöglich gewesen. Ein bescheidener Luther![2]

Im Jahre 1518, als er bereits stark im Kreuzfeuer stand, finden wir ihn bedeutend fortgeschritten; er nahm Stellung zur Frage nach der Gewißheit seiner Lehre. Er war sich wohl bewußt, daß die christliche Religion die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein nicht zulasse, was er auch später ausspricht.[3] Nun sagte er zwei Jahre vorher (1516), wie wir bereits wissen,[4] entweder müsse man unmittelbar von Gott gesandt sein, was durch Zeichen und Wunder zu bekräftigen sei, oder man müsse die Sendung von der Kirche haben. Auf letztere konnte er sich betreffs seiner Lehre im Jahre 1518 nicht mehr stützen. Aber auch nicht auf die unmittelbare Sendung. Schrieb er doch noch 1524 an den Rat von Mühlhausen gegen Münzer: „Wenn dieser sagt, Gott und sein Geist habe ihn gesandt wie die Apostel, so laßt es ihn mit Zeichen und Wunder beweisen, oder wehret ihm das Predigen; denn wo Gott die ordentliche Weise will ändern, so tut er allweg Wunderzeichen dabei".[5]

Aber damit verurteilte sich Luther selbst; er wußte, daß er die ordentliche Weise ändere, und trotzdem „sich nicht rühmen kann, daß ihn Gott ohne Mittel vom Himmel gesandt hat"; er hat nur menschliche Sendung: „ich habe noch nie gepredigt oder predigen wollen, wo ich nicht durch Menschen bin gebeten und berufen worden".[6] Wie konnte er sich also Glauben verschaffen?

Was er anfangs der dreißiger Jahre aussprach, das war ihm schon am 21. August 1518 klar: „Es tritt kein Teufel, Ketzer noch Rottengeist auf, der sagte: ‚ich Teufel oder Ketzer predige meine Lehre', sondern sie können alle sagen: ‚es ist nicht meine Lehre, es ist Gottes Wort'; es will ein jeder den Namen haben, daß es Gottes Wort sei, das er predigt." Welcher Prediger, Lehrer, Pfarrherr zweifle, daß seine Lehre Gottes Wort sei, der sollte stillschweigen und seinen Mund nicht auftun, „bis er zuvor gewiß sei, daß es Gottes Wort sei".[7] Bereits im Jahre 1514 schreibt er, daß „die Arianer und alle Häretiker sich stolz gegen die katholische Kirche ihrer Weisheit und der Wahrheit ihrer Lehre

---

[1] Enders I, 124 ff.

[2] Das Wort ist hart. Aber auch Luther sagt zu Eck: „Ecciana modestia — was das heißt, weißt du wohl." Weim. 6, 587. Erl. 24, 21. D. H.

[3] S. I^1 723, 5; I^2 757, 5. — [4] S. I^1 596 ff.; I^2 626.

[5] De Wette II, 538. — [6] Ebds.

[7] Erl. 48, 136.

rühmen und andere verachten".[1] Vier Jahre später ist er selbst auf dem Wege, dasselbe zu tun, er äußert sich, als er wegen seiner Lehre schon sehr angegriffen wurde und gehört hatte, daß Kardinal Cajetan als päpstlicher Legat in Augsburg gegen ihn erscheinen werde: „Es bleibt mir nichts übrig im Herzen und im Gewissen, als daß ich erkenne und bekenne, daß ich alles, was ich habe und die Gegner bekämpfen, aus Gott habe."[2]

Luther sagte also zwar noch nicht gerade heraus: ich bin gewiß, daß meine Lehre Gottes Lehre sei; aber er findet keinen anderen Ausweg als diesen, um den Schein zu vermeiden, als weiche er nicht kraft eigener Autorität. Er täuscht sich und andere. Dies ergibt sich auch aus einem früheren Brief desselben Jahres an Link, welchem er schreibt, er sei sich bewußt, nur die reinste Theologie zu lehren; er hoffe, daß Christus vielleicht auch ihm, wie dem hl. Paulus sage: ich werde ihm zeigen, wie viel er für meinen Namen leiden müsse. „Denn wenn Christus das nicht sagt, warum hat er mich als völlig unbesiegt in das Amt des Wortes eingesetzt? Oder warum hat er nicht anders gelehrt, was ich sprechen soll? Es war sein heiliger Wille."[3] Auf seine Selbsttäuschung, er sei unbesiegt und er habe das gesprochen, was Christus wollte, folgt die weitere Einbildung, seine Lehre sei von Gott gewollt, sie sei Gottes Wort. Und dazumal war er von der Kirche noch nicht förmlich abgefallen. Was aber dann, wenn dies wirklich eingetreten war?

Im Jahre 1518 schmeichelte er sich noch, „er werde niemals Häretiker werden. Ich kann im Disputieren irren, aber ich will nichts feststellen, obgleich auch nicht ein Sklave der menschlichen Meinungen werden."[4] Er hat sich jedoch dies zu leicht vorgestellt. Um kein Häretiker

[1] Weim. IV, 93.

[2] Enders I, 218 f.: „Id mihi reliquum est et cordis et conscientiae, quod omnia quae habeo, quaeque ipsi impugnant, ex Deo me habere cognoscam et confitear."

[3] Ebdf., S. 211, 10. Juli 1518: „Sum plane vir ille cum Jeremia rixarum et discordiae, qui quotidie novis, ut vocant, doctrinis irrito Pharisaeos. Ego autem, ut mihi conscius sum, non nisi sincerissimam theologiam me docere, ita jam diu praescius fui, fore ut sanctissimis Judaeis scandalum, et sapientissimis Graecis stultitiam praedicarem. Sed spero me debitorem esse Jhesu Christo, qui et mihi forte dicit: ostendam ei, quanta oporteat eum pati propter nomen meum. Si enim id non dicit, cur in officium verbi hujus me invictissimum posuit? Aut cur non aliud docuit, quod loquerer? Fuit voluntas sua sancta."

[4] Ebdf., S. 219: „Haereticus nunquam ero, errare disputando possum", etc. Gleichwie er Weim. II, 275 (1519) sagt: „Nunquam mihi placuit nec in aeternum placebit quodcunque Schisma".

zu werden, hätte er den Geist Gottes besitzen müssen; denn „die von ihm getrieben werden", schreibt er im Jahre 1516, „sind Menschen eines biegsamen Sinnes, einer biegsamen Meinung, welche die Hand Gottes wunderbar führt, wohin sie nicht wollen noch denken, sondern über allen Sinn. Deshalb, wenn sie geführt werden, erscheint Gottes Wille gegen sie hart, mißfällig und gänzlich hoffnungslos. In diese Führung aber ergeben sie sich völlig resigniert."[1] Wie führt sie indes Gott? Durch die Oberen. Der Eigensinn widerstrebt jedoch; dieser „macht den Menschen den Oberen, durch deren Wort oder Werk Gott uns seinen Willen kund tut, widerspenstig und das Seinige sinnen" (propria sapere).[2] „Wer nicht nachgibt, und nicht immer meint, er irre, in dem lebt noch ganz gewiß der alte Adam und Christus ist in ihm noch nicht erstanden."[3] „Die Häretiker", sagte er schon das Jahr vorher, „erheben sich als Rebellen gegen die Kirche, und tun und leiden alles, außer den Gehorsam. Darum sind sie die Unflätigsten."[4]

Wenn es nach Luthers wahrem Worte äußerst selten jemand gibt, der des „Steiffsinnes", zu welchem Laster alle mit wunderbarer Leichtigkeit geneigt seien, entbehre,[5] so gehörte gerade er am wenigsten zu diesen seltenen Ausnahmen. Hörten wir ihn doch selbst (S. I[1] 396; I[2] 431) klagen über seinen Eigensinn, sein schalkhaftes Auge. Gerade ihm, dem Niedersachsen,[6] ging von Natur aus nichts mehr ab, als die Biegsamkeit des Sinnes und der Meinung, dieses Zeichen des innewohnenden Geistes Gottes. Zudem arbeitete er nie an seinem störrischen Charakter, er ließ sich gehen, bis er endlich völlig unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit stand. Er vertrug nie einen Widerspruch; vom Nachgeben war bei ihm keine Rede, seine Ansicht galt ihm über die aller anderen. Was er 1514

---

[1] Römerbrief, fol. 247[b]: „Ii qui spiritu Dei aguntur, homines sunt sensus et opinionis flexibilis, quos ducit mirabiliter dextera dei, quo non volunt, etc. Ibid. fol. 189: „Spiritum quietum et mitem atque obedientem Deus requirit." Vgl. dazu Röm. 8, 14.

[2] Ibid., fol. 248 und fol. 229[1].

[3] Ibid., fol. 231: „Qui non cedit et se non errare semper putaverit, certissimum est, quod adhuc vivit in eo Adam et vetus homo, et Christus nondum in illo resurrexit."

[4] Weim. IV, 346. Römerbrief, fol. 248: „homines mente corrupti". Vgl. Weim. III, 97; IV, 93. 114.

[5] Römerbrief, fol. 261[b]: „Ad quod vitium mira pronitate sumus omnes propensi, et rarissimus est, qui eo careat. Teutonice steiffsinnig."

[6] S. dazu Ranke, Weltgeschichte, IX, 2, S. 137 f.

vom Häretiker sagt, das bewahrheitete sich an ihm schon in den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit bezüglich seines Charakters: „Kein Häretiker wird durch Disputation und Bekämpfen besiegt, denn er ist starrsinnig und verhärtet. Er ist weise in seinen Augen, und deshalb hart zu überzeugen; er ist bereit, niemand zu weichen.“[1] Das sagt er aber 1515 überhaupt von den Streitsüchtigen; nur sie meinten immer das richtige zu sehen, während alle übrigen irrten.[2] Es ist sehr bezeichnend, daß seine eigenen Ordensbrüder diese Eigenschaften an ihm schon, als er nur Lektor, noch nicht Doktor war, in Erfahrung gebracht hatten; es heißt nämlich: „als er von Erfurt nach Wittenberg gesandt wurde, waren die zu Erfurt nicht hart betroffen, denn Martin wollte in allen Disputationen Recht haben, und er zankte gern“.[3] Ja, selbst Melanchthon hat später auf Luthers störrischen Eigensinn aufmerksam gemacht, „der von Natur aus nicht gering in ihm war“, dem er oft „mehr nachgehangen, als es seiner Person und der allgemeinen Wohlfahrt dienlich gewesen“.[4]

Dieser Eigensinn ging bei ihm Hand in Hand mit seinem Hochmut, der sich bei ihm seit jeher offenbarte.[5] Im Grunde sind beide dasselbe. Beiden gilt Luthers Wort: „Jeder Hochmütige ist sich selbst der Abgott.“[6] In der Theorie verdammte der frühere Luther seine fortwährende Praxis. In der Theorie erkannte er noch 1518, daß er nachgeben, dem Urteile der Autorität weichen müsse; er war sich noch bewußt, daß er nicht Häretiker werden dürfe. Aber die Theorie vermochte nichts mehr, seitdem sein Hochmut, sein „Steifsinn“, seine Begierlichkeit ihn völlig beherrscht hatten. Der Anstoß der Trübsal, der Versuchung, hörten wir ihn früher sagen,[7] steigert nur den Zustand, in welchem der Betreffende

---

[1] Weim. III, 636: „Nullus haereticus bellando et contendendo vincitur . . . Quia pertinax et induratus est omnis talis et incredibilis verbo. Sapiens enim est in oculis suis, ideo durus ad persuadendum et nulli cedere paratus.“ Luther gestand dies auch noch als Häretiker. S. I¹ 593, 2; I² 623, 2. Ähnlich sagt auch Joh. Lang in seinem Kommentar zum Titusbrief (Cod. Pal. lat. 132, fol. 88): „Talis subversum habet iudicium et putat corrigentem se errare, ideoque ad verborum pugnas conversus vult eum, a quo docetur, lucrificare.“

[2] Römerbrief, fol. 131: „Contentiosi . . . ubi credere debent, demonstrari sibi volunt, semper se rectum videre praesumentes et caeteros errare.“

[3] Chronik des Johann Oldecop, herausg. von Euling, S. 28.

[4] Corp. Ref., VI, 880: „Tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret.“

[5] S. I¹ 431 ff.; I² 454.

[6] Weim. IV, 114: „Omnis superbus sibi est idolum.“

[7] S. I¹ 511, 3; I² 533, 3.

sich in dem Augenblicke befindet, so daß, wer bereits stolz oder eigensinnig war, es dann nur noch mehr wird. Diese Erfahrung hatte er schon 1514 betreffs seiner Hauptleidenschaften gemacht.[1] Wenn daher die Trübsal, die Versuchung, der Widerspruch vonseite der Kirche kommt, wird er nicht mehr bloß, wie um 1510 und 1516, den Doktoren, welche anderer Meinung als er sind, Anathema zurufen,[2] sondern auch der Kirche; er wird ihr sagen: „Meine Lehre ist die richtige, ich habe sie von Gott empfangen, während Deine Lehre falsch und nur Menschendichtung ist; ich bin im Recht, Du bist im Unrecht." Und so geschah es.

Im Jahre 1520 ist ihm sein Wort schon das Wort Gottes; die Gegner desselben nennt er Satane, und er hat für sie nur Verachtung, nämlich das, was wir ihn den Arianern und allen Häretikern vorwerfen hörten. Dieser Mann, der sich rühmt, immer wohlgerüstet mit der hl. Schrift einherzugehen, fand auch für diese Verachtung einen Schrifttext, das Wort Christi (Matth. 10, 17): „Hütet Euch vor den Menschen", d. h. in Luther'scher Auslegung: „Lerne die Menschen heftig verachten."[3] Zwei Jahre später schreibt er: „Du mußt also sagen: ‚Der Luther sei ein Bube oder heilig, da liegt mir nichts daran; seine Lehre ist aber nicht sein, sondern Christi selbst'."[4] In demselben Jahre 1522 wendet er sich gegen König Heinrich von England mit den Worten: „Ich bin gewiß, daß ich meine Lehrsätze vom Himmel habe, die ich auch gegen ihn zum Triumph gebracht habe, der doch im kleinsten Nägelchen mehr Kraft und Schlauheit besitzt, als alle Päpste, Könige und Doktoren." Sein „Steiffinn", sein Trotz treibt ihn sogar zur Prophetie, was allerdings leichter war, als Wunder wirken: „Meine Lehrsätze werden Stand halten, und der Papst wird fallen, trotz aller Pforten der Hölle und der Mächte der Luft und der Erde und des Meeres. Gott wird sehen, wer eher erschöpft hinsinken wird, der Papst oder Luther."[5]

[1] S. I[1] 406, 3; I[2] 440, 3.

[2] Es handelt sich in seinem Kommentar zu den Sentenzen über die Auffassung des Verhältnisses des hl. Geistes zu Vater und Sohn, und er schreibt: „Ego autem, licet multi inciti doctores sic (eine andere Ansicht) sentiant, tamen quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes, et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago dei, ideo dico cum apostolo: Si angelus de coelo, i. e. doctor in ecclesia, aliud docuerit, anathema sit." Weim. IX, 46. Im J. 1516 schreibt er schon betreffs seiner neuen Heilslehre: „maledictus, qui hoc non credit." Enders, I, 29.

[3] Enders, II, 497 f.

[4] Erl. 28, 316. Vgl. auch S. 143 und Weim. VII, 275 (1521).

[5] „Certus enim sum, dogmata mea habere me de coelo, quae etiam

In demselben Jahre schreibt er an Kurfürst Friedrich von Sachsen: „Von meiner Sach aber, gnädigster Herr, antwort ich also: E. K. F. H. weiß, — oder weiß sie es nicht, so laß sie es ihr hiemit kund sein, — daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, daß ich mich wohl hätte mögen, wie ich denn hiefort thun will, einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben."[1] Herrn Harnack graut es hier, indem er sich äußert: „Fast beängstigend berührt uns solch ein Selbstbewußtsein; aber man darf nicht übersehen, es ist mit der größten Demut gegenüber Gott verbunden; es ist nicht plötzlich oder gar durch Visionen entstanden, sondern hat sich langsam an der Schrift und dem religiösen Besitz der Kirche entwickelt".[2]

Allerdings ist dieses Selbstbewußtsein weder plötzlich, noch durch Visionen entstanden; es hat sich nach und nach wie bei jedem Häretiker entwickelt, nicht an der Schrift oder gar dem religiösen Besitz der Kirche, sondern aus Luthers traurigem inneren Zustand und aus seinem halsstarrigen Charakter. Wir wissen zur Genüge, wie er zu seinen Lehrsätzen kam; wir wissen auch, daß ihn bloß sein früher von ihm theoretisch immer verdammter Eigensinn und Starrsinn zum Trotze gegen die Kirche geführt hat. Es mangelte ihm von jeher die Biegsamkeit des Sinnes und der Meinung, mithin der Geist Gottes. Aus was immer für einem Grunde er auch überzeugt sein mag, der Steifsinnige weicht keinem Rat, schreibt Luther 1516; ja wenn auch das Gegenteil eintritt, so bleibt er doch bei seinem Sinn, voll Erwartung, sich zu freuen und zu lachen, wenn der Rat anderer dennoch zu nichte

adversus eum triumphavi, qui in ungue novissimo plus habet virtutis et astutiae, quam omnes Papae et reges et doctores, ut nihil agant, qui Bullas nominum et titulorum contra me iactant et libellos sub regiis inscriptionibus venditant. Dogmata mea stabunt, et papa cadet, invitis omnibus portis inferi et potestatibus aëris et terrae et maris . . . Deus viderit, uter primo fessus defecerit, Papa an Lutherus." Opp. var. arg. VI, 391 f. (In Erl. 28, 346 übersetzt Luther frei: „Aber ich habe meine Lehre von Gottes Gnaden, nicht allein vom Himmel erlanget, sondern auch für einen erhalten, der mehr vermag in seinem kleinen Finger, denn tausend Päpste" usw. Vgl. Preger, Luthers Tischreden aus den Jahren 1531 und 1532, S. 21, n. 57, S. 138 f., n. 543, 545). Harnack sagt ja, wie wir wissen, Luther habe „auf den Höhepunkten seines Lebens gesprochen wie ein Prophet und Evangelist". Lehrb. der Dogmengesch. III³ 729. Aber grausiges Spiel des Schicksals! Gerade Harnack hat mehr als andere dazu beigetragen, daß Luthers Prophetie völlig zu schanden wird und selbst die letzten Reste der dogmata Luthers im Protestantismus dahinsinken!

[1] De Wette, II, 138. Vgl. dazu Erl. 28, 143.

[2] Lehrb. der Dogmengesch. III, 729, Anm. 1. Von mir unterstrichen.

würde. „Solche Steiffsinnige", schließt er, „sind die Urheber der Streitigkeiten, die mächtigsten Störenfriede und Zerstörer der geistlichen Einheit."[1]

Luther hat sich wieder genau konterfeit. Nur trieb er es später weit ärger, als er früher nur ahnen konnte. Er beharrte nicht bloß steiffsinnig auf seiner Meinung, sondern er behauptete geradezu, er habe seine Lehrsätze vom Himmel erhalten. Was heißt das anders, als sie seien ihm geoffenbart worden? Dies ergibt sich aus dem Wortlaut, ohne daß wir nötig hätten, auf den Dialog zwischen Cochläus und Luther in Worms 1521 hinzuweisen, bei welcher Gelegenheit Luther wirklich zur Offenbarung seine Zuflucht nahm.[2]

Harnack hat all das leider nicht berücksichtigt; der Glaube daran schien ihm vielleicht doch zu toll. Oder wird er sich, wie viele seiner Glaubensgenossen,[3] wirklich zu dem Glauben an die göttliche Sendung Luthers verstehen, er, der doch solche Schwierigkeiten findet, die Gottheit Christi anzunehmen und an den göttlichen Charakter des Christentums zu glauben? Es ist alles möglich! Denn heute werfen Protestanten schon die Frage auf: „Dürfen wir noch Christen bleiben?"[4] während es keinem von ihnen einfällt, zu fragen: „Dürfen wir noch Protestanten bleiben?" D. h. können wir noch länger an den „Beruf" Luthers glauben und unser Heil auf solche Widersprüche bei diesem bauen?

In der Tat führt eine vorurteilsfreie Forschung über Luthers Entwickelungsgang, besonders über seine Heils- und Lehrgewißheit zu dieser ernsten Frage, zum Glück auch zur richten Antwort auf

---

[1] Römerbrief, fol. 261 b: „nullis cedere consiliis, etiam quacunque ratione convicti sint; immo etiam si contrarium exequatur, ipsi nihilominus manent expectantes ut gaudeant et rideant, si aliorum consilium irritum fieret. Hii authores sunt contentionum et efficacissimi pacis turbatores et dissipatores unitatis spiritualis."

[2] Als Luther in Worms das Recht haben wollte, den Dekreten der Konzilien zu widersprechen und er sich auf 1. Kor. 14, 30 berief: „Si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat", fragte ihn Cochläus: „‚Est tibi revelatum'? Ille vero intuens me pauculum cunctabundus respondit: ‚Est mihi revelatum'. Tum ego: ‚jam negasti' (dixerat enim paulo ante modestius: non dico mihi revelatum esse). At ille: ‚non negavi'. Rursus ego: ‚Ecquis tibi credat revelatum esse? Quo probas miraculo? Aut quo id ostendis signo? Nonne quilibet posset hoc modo errorem suum defendere'?" Cochläus hörte nicht, was Luther antwortete. Enders, III, 175 f.

[3] Z. B. Enders, III, 327, Anm. 3. Luther beklagt sich nämlich 1522, daß Carlstadt mit seinem Gebahren seine, Luthers, Autorität drücke. Enders erklärt dies mit Zentgraffs Worten: „Luther versteht hier nicht seine Personal-Autorität, sondern die, so ihm als einem Rüstzeug Gottes in der Reformationssache zukam!"

[4] So z. B. Heinrici in der gleichnamigen Schrift (Leipzig 1901).

diese. Nach Zusammenbruch seiner Selbstgerechtigkeit infolge des Sieges seiner Begierlichkeit über ihn und seinen Willen fühlte er in sich nur die Sünde, so daß er das Innere völlig unfähig für eine innere umwandelnde Gerechtigkeit hielt, und die Rechtfertigung durch bloße Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit bewerkstelligt sein ließ. Infolge davon, und nach Leugnung unserer Wahlfreiheit im Heilswerke, war Luther gezwungen, die Gewißheit der objektiven Versöhnung des Menschengeschlechtes durch Christus mit der Gewißheit der subjektiven Rechtfertigung des einzelnen durch den Glauben, d. h. die Glaubensgewißheit mit der Heilsgewißheit zu identifizieren.

Nichts ängstigt mehr das Gewissen, nichts erregt stärkeren Zweifel an der vollzogenen Rechtfertigung als das Bewußtsein der Sünde. Die Gewissensnot ist eben die stärkste aller Seelenpeinen. Die Sünde mußte deshalb wegeskamotiert werden durch die Annahme der Heilsgewißheit, die im Grunde in der selbsterworbenen Gewißheit besteht, daß vermöge des Glaubens unsere Sünde auf Christus übergeht, während Christi Gerechtigkeit auf uns herüberspringt, so daß wir zum Bewußtsein der eingetretenen Rechtfertigung gelangen und das Sündebewußtsein verlieren. Aber, hoc opus, hic labor est! Das fühlte auch Luther.

Deshalb blieb ihm nichts anderes übrig, als seine Lehre als Wort Gottes, als Wahrheit auszugeben, wozu ihn schon sein Steifsinn zwang. „Kein Teufel sagt", „meine Lehre ist mein, sondern (jeder sagt, sie ist) Gottes." Kein Wunder, daß seiner Aufstellung der Heilsgewißheit im J. 1517 alsbald auch die Versicherung folgte, seine Lehre sei Gottes Wort, gerade wie er später von dem Erlebnisse der Gewißheit der Gnade sprach. Ja, nachdem er jede Scheu, jedes Schamgefühl abgelegt hatte und nur vom Hasse gegen die Kirche lebte, bereits 1521 und 1522, scheut er sich nicht, zu behaupten, seine Lehre sei ihm geoffenbart, er habe sie vom Himmel empfangen![1] Melanchthon und Luthers erste Apostel sorgten schon dafür, daß kein Verdacht aufkomme, in Luthers Lehre sei nicht alles wahr.[2]

[1] Es war Luthers Streben, sich als zweiten Paulus hinzustellen, welcher das Evangelium aus unmittelbarer „Offenbarung Jesu Christi" zu haben gewiß war (Gal. 1, 12). Luther schrickt nicht zurück vor dem Worte, seine Lehre habe ihm Gott durch seine Gnade geoffenbart („hanc doctrinam mihi revelavit per gratiam suam"; Weim. XX, 674, zum J. 1527), obwohl nur seine übermächtige Begierlichkeit die Lehrerin derselben war!

[2] Corp. Ref., I, 155, Brief Melanchthons an Spalatin vom 13. April 1520: „. . . fidei doctrinae D. Martini derogatum iri per suspicionem falsi." Er hatte allerdings recht, man dürfe das Volk nicht dadurch zu gewinnen suchen, daß man listig und nur zum Schein sage, es wäre nicht alles wahr, was Luther lehre.

Es gehört ein Köhlerglaube dazu, Luthers Behauptungen über die Heilsgewißheit, über die Gewißheit seiner Lehre, die sich, wie wir gesehen, nur in Widersprüchen und Albernheiten bewegt, anzunehmen. Aber auf dieser Lehre, auf seinem von ihm selbst verschuldeten inneren Zustand, auf dem von ihm einst scharf verdammten Steifsinn, auf seinem Trotz, beruht die von den Protestanten so hoch gepriesene Magna charta der Freiheit, die auf dem Tage zu Worms erkämpft worden sei.[1]

Und was ist das für eine Magna charta? „Daß ich innerlich nur durch meine Vernunft und mein Gewissen gebunden bin, nicht durch eine menschliche Instanz außer mir", sagt Paulsen.[2]

Durch meine Vernunft? Gerade durch das Gegenteil. Wer nur ein wenig lutherfest ist, der muß wissen, daß Luther vom Heilswerke (und nur darum handelt es sich) jegliche Vernunft ausgeschlossen hat.[3]

---

[1] Luther erklärte am 18. April 1521 nach seiner armseligen, widerspruchsvollen, aber schalkhaften Rede vor Kaiser und Reich (die man in protestantischen Kreisen bezeichnend als „des Reformators große Rede" ausgibt, worüber später): ‚Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidenti (nam neque papae neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei; revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Gott helf mir! Amen!" A. Wrede, Deutsche Reichstagsakten, II, 555. Seltsam, daß Luther nun sogar auch Vernunftgründe verlangt, er, der die Vernunft von der Theologie entfernt wissen wollte. Was hätten aber alle Schriftbeweise und Vernunftgründe genützt, nachdem er doch sehr gut wußte und es ein paar Jahre vorher selbst ausgesprochen und begründet hatte, daß ein Häretiker niemand weicht, starrsinnig auf seiner Ansicht verharrt, und zwar in der Meinung, er allein sehe richtig, während alle übrigen irrten? S. I[1] 728 f.; I[2] 761 f. Er selbst hat im J. 1516 den Weg beschrieben, auf dem er zu diesem Endpunkte, den man „welthistorisch" nennt, einmal kommen sollte. S. I[1] 455, 1; 456, 1. I[2] 477, 1; 479, 1. Hier nur noch eine Andeutung, wie der „Altmeister der Lutherforschung", J. Köstlin, gearbeitet hat. In der 5. Aufl. seines „Martin Luther", I, 420, schreibt er bezüglich der (nunmehr von den Kritikern ausgemerzten) Schlußworte: „Ich kann nicht anderst, hie steh' ich": „Sicher feststellen läßt sich freilich der Wortlaut jener letzten Äußerungen Luthers vor dem Reichstag überhaupt nicht mehr. Aber sachlich ist daran, wie gesagt, auch nichts gelegen; genug, daß wir die in ihnen scharf ausgesprochene Entscheidung Luthers und hiemit die welthistorische Bedeutung der Worte kennen." Also in den Worten, von denen es nicht sicher feststeht, daß sie Luther gesprochen hat, liegt die welthistorische Bedeutung! Ächt Köstlinisch!

[2] Paulsen, Philosophia militans, 2. Aufl., 1901, S. 53.

[3] S. I[1] 607 f.; I[2] 638 f. Luther sagt 1527: „Qui volunt in negotio salutis suam rationem et iudicium sequi, hi ex uno errore in decem labuntur". Cod. Pal. lat. 1825, fol. 142.

Oder durch mein Gewissen? Aber hat nicht Luther die Stimme seines Gewissens nur zu oft als die Stimme des Satans ausgegeben, der durch das Gesetz die Menschen schreckt und zur Verzweiflung treibt? Was ist auch das für ein Gewissen, das nach Luthers Rat mit Gottes Gesetz nichts zu schaffen haben soll, so daß der Glaubende von allen sittlichen Gewissenspflichten frei ist?[1] Ein gottloses!

Und abermals: Nicht gebunden durch eine menschliche Instanz außer mir? Ist das wahr? Aber wer hat denn die Protestanten zu ihrem Wahne geführt? Eine menschliche Instanz, eine sehr menschliche, die Instanz Luthers! Sie finden „das Joch der römischen Priesterherrschaft" entwürdigend, während sie unter dem Joche des Mönches von Wittenberg atmen und denken! Sie wurden dem rechtmäßigen Papst entzogen, und sind dem Gegenpapst in die Hände gefallen,[2] der Schelten und Verdammen besser verstand, als irgend ein Sterblicher.[3] „Wer meine Lehre nicht annimmt," sagt der Gegenpast, „der mag nicht selig werden; denn sie ist Gottes, nicht mein. Darum ist auch mein Gericht Gottes, und nicht mein."[4]

Die Protestanten mögen tun, was sie wollen, sie mögen Phrasen und Schlagwörter anwenden, welche sie wollen, sie kommen aus dem circulus vitiosus, in dem Luther sich selbst fortwährend bewegte und in den er die Seinen hineingetrieben, nie heraus. Doch ja, zuletzt ist doch ein Ausweg. Sie selbst behaupten, sie nähmen Luther bloß an bis zum Tage von

---

[1] S. I[1] 661. 601. 667; I[2] 696. 632. 702.

[2] Schon 5. Dezember 1520 begrüßt Crotus Rubianus den Luther als „pontifex sanctissimus" (Enders, III, 10). Im Pamphlete gegen den Papst „Das Wolfgesang" (Ende 1520) heißt Luther „ein einiger rechter Papst und Apostel" (Bl. A Iiij). Die Katholiken nannten ihn schon 1523 „pseudopapa" (bei Radlkofer, Joh. Eberlin v. Günzburg, S. 108). Luther selbst gewöhnte sich an den Gedanken, er sei antipapa. Nachdem er 9. Febr. 1521 an Staupitz geschrieben: „Inveniar sane superbus, avarus, adulter, homicida, antipapa..." (Enders, III, 84 f.), findet er mehrere Jahre später schon, er sei „unus de antipapis, revelatione divina ad hoc vocatus" etc. (Opp. var. arg. VII, 23); der Papst sei adversarius Christi, er aber antipapa (Lauterbachs Tagebuch, S. 40). Vgl. auch Paulsen, Gesch. des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl., I, 213 und Anm.

[3] Luther und Melanchthon, die sich einbildeten, ihnen sei die Sorge, das christliche Volk zu regieren, anvertraut worden, hatten das Bannen alsbald erlernt. Schon August 1521 schreibt Melanchthon, wer immer die Ruhe der Kirche störe, „ille ut a Christo, ita a nobis (von ihm und Luther) etiam, quibus regendi christiani populi cura demandata est, anathema erit." Corp. Ref. I, 450. Beide haben treulich Wort gehalten.

[4] Erl. 28, 144, zum J. 1522.

Worms, auf dem er durch die Verwerfung aller menschlichen Autorität eigentlich ausgesprochen hat, daß jeder auf seine eigene Gefahr glaubt oder irrt.

Das ist doch endlich klar. Denn was heißt dies anders, als: Jeder ist in Glaubenssachen seine eigene höchste Instanz? Freilich ist es ein kapitaler Widerspruch, wenn man Luther folgend auch nur als irgend eine Instanz im Heilswerke jenen Menschen annimmt, welcher nach demselben Luther im Heilswerke absolut nichts zu sagen hat, dessen Wahlfreiheit tot ist, der in göttlichen Dingen und in denen der Seele nur Irrtum und Bosheit, nichts Gutes besitzt und in jedem Werke sündigt.[1] Und dieser lutherische Mensch soll nun gar die einzige und letzte Instanz in Glaubenssachen und in der furchtbaren Frage um das eigene Heil sein?

Indeß, dies ist trotz alles Widerspruches der einzige Ausweg und die einzige Lösung der Frage für den Protestantismus.

Der Mensch ist autonom, d. h. sein eigener Herr in Dingen des Glaubens und des Heils, der Mensch bahnt sich selbst seinen Weg zum ewigen Ziel auf eigene Gefahr.

Dieser Satz ist der einzig mögliche Ausweg aus dem Labyrinth, das Luther eröffnet hat.

6. Luthers „christlicher Charakter".

Ist meine Auseinandersetzung von Luthers Ausgangspunkt in seiner Entwickelung und ist meine Darlegung seiner Lehre richtig, dann war es unmöglich, daß er in seinem praktischen Leben ein echt christlicher Charakter war; im Gegenteile müssen wir gewärtigen, daß, wie seine Lehre immer mehr sich von Christentum und Kirche entfernte, er auch in seinem Leben je länger, desto mehr dem Niedergang zueilte. Wenn der Ausgangspunkt von Luthers Lehre die Erfahrung von der Übermacht der Begierlichkeit und der Sünde war, wenn Luther nur dieses innere Erlebnis besaß, und sein trauriger, selbstverschuldeter innerer Zustand der Mittelpunkt seiner Theologie ist, dann muß sich in seinem Leben eine große, immer

---

[1] Werstemius schreibt in der I[1] 366; I[2] 338 zitierten Schrift De purgatorio, Bl. F, diesbezüglich ganz richtig: „Dispiciamus paululum, quam bellos illi theologos agant. Quando lubet, nihil est in homine magis fluidum, nihil est in eo, neque liberum arbitrium, neque quidquam boni, et peccat in omni opere quantumvis bono: imo sunt omnes hominum iustitiae veluti pannus menstruatae. Et haec omnia diversis moliuntur fulcire scripturis. Rursus quando volunt, nihil est ipso homine constantius firmiusque, imo basis et fundamentum nostrae fidei."

mehr wachsende Entartung zeigen, die der Nachfolge Christi, diesem Prüfstein des echten, unverfälschten Christentums, Hohn spricht.

Wenn es nach Luther nur eine Sünde gibt, sei es die bleibende Erbsünde, sei es der Unglaube, wenn also der Glaubende weiß, daß er die Erbsünde nie los wird, daß er den Unglauben nicht zu fürchten hat, und daß er sonst von allen Gewissenspflichten frei ist, dann kann nicht bloß von einem zarten Gewissen keine Rede mehr sein, sondern das Gewissen muß immer kecker werden. Das führt mit Notwendigkeit zur Ausgelassenheit des Lebens,[1] während die Gottseligkeit mit der Furcht Gottes beginnt, und mit der Liebe vollendet wird.[2]

Luthers Ausgelassenheit in der Lehre kennen wir bereits; seine damit korrespondierende Ausgelassenheit des Lebens hat sich uns schon oft aufgedrängt, und ich will sie hier, so weit sie in diesen Band gehört, in den prinzipiellen Hauptpunkten zur Darstellung bringen.

A. Luthers Ideal des seligen Lebens. Luthers Arznei versagt in Traurigkeit und Todesnöten.

Wir hörten, weshalb Luther so sehr auf die Heilsgewißheit, diese Krone seiner Lehre, dringt. Sie sollte der armen, sündbewußten, verzweifelten Seele, der ja jeder übernatürliche Halt, jede Stütze von Luther entrissen wurde, Trost bringen, besonders in Versuchungen und Todesnöten. Wir wissen, daß die Heilsgewißheit, selbst eine Fiktion, sich wieder nur auf eine Fiktion aufbaut, nämlich die, daß durch den alleinigen Glauben unsere Sünden auf Christus übergehen, von dem wechselseitig seine Gerechtigkeit auf uns herüberspringt. Wir wissen, welche Rezepte Luther den Seinigen gab, damit sie in sich diese eigentümliche Heilsgewißheit erzeugten. Kein Wunder, daß dieselbe sich wie in der Theorie, so auch in der Praxis als das erwies, was sie ist, als ein Nichts, als ein Phantom, mithin völlig wirkungslos, wenn man ihrer bedurfte. Dies zeigte sich mehr als sonst gerade bei ihrem Erfinder, nämlich Luther.

Allerdings, nachdem er gesehen, die Seinigen würden von Gewissens- und Todesängsten geplagt, behauptete er, getreu seiner Taktik, unter dem Papsttum sei man in Verzweiflung gestorben, weil die Katholiken nicht den Trost besessen hätten, sagen zu können: „Ich bin gewiß, daß mir die Sünde vergeben ist.“ Das Herz habe vielmehr ge-

[1] Wie Alcuin (De virtut. et vitiis, c. 15) mit Recht schreibt: „Ubi timor Domini non est, ibi dissolutio vitae est.“

[2] So der hl. Augustin, De vera relig., c. 17, n. 33: „Pietas timore inchoatur, charitate perficitur.“

sprochen: „Ich weiß nicht, ob ich einen gnädigen Gott habe, und ob mir die Sünden vergeben sind, denn ich habe übel gelebt." Hätte einer auch hunderttausend Jahre lang gute Werke getan, er komme nicht dazu, je zu sprechen: „Gott spricht Ja dazu, ich bin gewiß, daß mir die Sünden vergeben sind. Hilarion dem Abt ging's auch also. Der war 73 Jahre im Kloster im hl. Leben gewesen; da er sterben sollte, erschrak er auch vor dem Tode, sprach zwar: ‚Meine Seele, warum fürchtest du dich, hast du doch 73 Jahre Gott gedient?'. Mit der Weise wäre der Schächer am Kreuz übel gefahren, denn er hatte keine Werke noch Dienste zu rühmen." [1]

Auf einer Stufe mit den Entstellungen stehen Luthers zumeist in den dreißiger Jahren gemachte, wohl berechnete Äußerungen über die in den Klöstern herrschende Verzweiflung, die er selbst mit angesehen habe; die armen Ordensleute seien schon während ihres Lebens verzweifelt einhergegangen, in den Todesschrecken aber, in der Agonie seien sie verzehrt worden ohne Hoffnung, ohne Rat, ohne Hilfe. Viele von ihnen

[1] Erl. 48, 197 (J. 1530—1532). Weim. 28, 105. Was Luther hier vom hl. Hilarion sagt, wird von ihm seiner Manier nach völlig entstellt. Der hl. Hieronymus erzählt in der Vita S. Hilarionis (Migne, Patr. l. t. 23, p. 52, n. 44 sq.): „Venerunt ad aegrotantem de Papho multi religiosi viri, et maxime quod eum dixisse audierant, jam se ad Dominum migraturum et de corporis vinculis liberandum . . . Jamque modicus calor tepebat in pectore, nec praeter sensum quidquam vivi hominis supererat, et tamen apertis oculis loquebatur: Egredere, quid times? Egredere, anima mea, quid dubitas? Septuaginta prope annis servisti Christo, et mortem times? In haec verba exhalavit spiritum." Der hl. Hilarion, der kurz vorher gesagt, er werde nun zum Herrn gehen und von den Fesseln seines Leibes befreit werden, wollte also (im Gegensatz zu Luthers Darstellung) gerade den Augenblick der Trennung der Seele vom Leibe beschleunigt wissen, und in der Sehnsucht nach der Auflösung, um bei Christus zu sein (Phil. 1, 23), redet er seine Seele an: „Gehe heraus aus dem Leibe (Luther verschweigt hier und nachher diese Worte), was fürchtest du? Gehe heraus, meine Seele, was zauderst du? Beinahe 70 Jahre hast du Christo gedient, und du solltest den Tod fürchten?" Weil sie es ihm zu langsam macht, darum treibt er sie an, als fürchtete sie sich. Die Worte Hilarions enthalten gerade den gegenteiligen Sinn von jenem, den Luther in sie hineinlegt. Noch ärger treibt es letzterer Erl. 48, 21, denn da läßt er den Hilarion zuletzt förmlich verzweifeln. Erl. 50, 186 (1530) aber schreibt er nach Anführung der verstümmelten Worte: „Ist er solcher Meinung gestorben, wie diese Worte lauten, so ist er nicht wohl gefahren!" Warum? Weil derjenige, welcher bekennt, er habe 70 Jahre Christo gedient, Vertrauen auf sein eigen Werk setzt, nicht auf Christus! Erl. 47, 326 (1532), wo Luther Hilarion 83 Jahre dienen läßt; er findet ihn oder vielmehr sein Herz betrübt, und er behauptet, seine Worte hätten ihn nicht getröstet. [Uns scheint, die „Psychologie" Luthers, d. h. seine Neigung zum Übertreiben, zum Widersprechen und zum Entstellen, rate, auf diese und ähnliche Verdrehungen soviel wie kein Gewicht zu legen. D. H.].

hätten dann in der Verzweiflung ausgerufen: „O wäre ich statt Ordensmann ein Sauhirt gewesen!“[1] Nun, schlechte Ordensleute, solche, die den zu Luther Abgefallenen aufs Haar glichen, mögen allerdings so gestorben sein; aber in Luthers Darstellung handelt es sich nicht um den Auswurf aus der katholischen Kirche,[2] sondern um solche, die nach einem im Dienste Gottes vollbrachten Leben in ihr als treue Katholiken und Ordensleute hingeschieden sind. Von den braven Ordensleuten soll sich einer in der Agonie, aus Verzweiflung gewünscht haben, statt Ordensmann ein Sauhirt gewesen zu sein?

Luther hatte doch noch die Gefälligkeit, den sterbenden Ordensleuten den Wunsch, ein Sauhirt gewesen zu sein, in den Mund zu legen, er rechnet sie noch nicht zu den schlimmsten Subjekten, denn ein solches hätte sich in des Todes Schrecken gewünscht, nicht bloß der Hirte, sondern die Sau selbst zu sein! Dieser Wunsch war einzig und allein Luther, dem Erfinder der Heilsgewißheit, vorbehalten.

Im Jahre 1543, also drei Jahre vor seinem Tode, nachdem er bereits 1527 und 1537 dem Tode nahe gestanden und ein Vorgefühl vom Sterben gehabt hatte, schreibt er — hoffentlich übertreibend wie immer — bezüglich seiner eigenen Erfahrung in den Todesschrecken:

„Ich weiß, wer jemals des Todes Schrecken oder Last gefühlt hat, der würde gerne eine Sau dafür sein, ehe er solches immer für und für tragen wollte. Denn eine Sau liegt in ihrem Pflaumfederbette auf der Gasse oder auf dem Mist, ruht sicher, schnarcht sanft, schläft süße, fürchtet keinen König noch Herrn, keinen Tod noch Hölle, keinen Teufel noch Gottes Zorn, lebt sogar ohne Sorge, daß sie auch nicht denkt, wo Kleien sind. Und wenn der türkische Kaiser

[1] Opp. exeg. lat., I, 227; In Gal., II, 204: „In agone plerique desperabundi has miserabiles voces emiserunt: ‚Me miserum, non observavi ordinem meum, quo fugiam a conspectu irati iudicis Christi? Utinam fuissem subulcus aut homo omnium vilissimus‘!“ An der zuerst angeführten Stelle schreibt er, schon deshalb müßten, könnte es geschehen, mit einem Finger Papsttum und Klöster zerstört werden. [Dagegen darf wohl auf solche Erzählungen über den Tod von Ordensleuten verwiesen werden, die auf wirklichen Tatsachen beruhen. S. Weiß, Apologie des Christentums, III³, 1241 f.].

[2] Ich habe schon oft darauf hingewiesen, daß es Luthers wohlberechnete Taktik war, die Schlechten in der katholischen Kirche als Typus aller Katholiken hinzustellen. Dies tat er insbesondere hinsichtlich der pharisäischen Selbstgerechten; da war ihm nichts zu toll. So, wenn er Erl. 5, 430 f. sich äußert: „Die Nonnen in den Klöstern sind sonderlich verdammte Leute gewesen ihrer Hoffart halber, denn so haben sie gerühmt und gesagt: Christus ist unser Bräutigam, wir sind seine Bräute; andere Weiber sind nichts“! Wie wenige werden doch letzteres jemals gedacht, geschweige denn gesagt haben!

mit aller Macht und Zorn daherzöge, sollte sie wohl so stolz sein, daß sie nicht eine Borste um seinetwillen regte; triebe man sie auf, sollte sie wohl kreischen (krochzen) und, wenn sie reden könnte, sagen: ‚Siehe, wie tobest du Narr? Du hast das zehnte Teil nicht so gut wie ich, und lebst nimmermehr eine Stunde so sicher, sanft und still, als ich immer für und für lebe, wärest du noch zehnmal so groß und reich.' Summa: sie gedenkt an kein Sterben, ist gantz und gar sicher, sanft leben (ist) mit ihr. Kommt der Schlächter über sie, so denkt sie, es klemme sie etwa ein Holz oder Stein. Sterbens versieht sie sich nicht, bis im Augenblick sie tot ist, hat weder zuvor, noch im Tod, noch nachher einen Augenblick den Tod gefühlt, sondern eitel und ewiges Leben. Solches wird ihr kein König, noch der Juden Messia selbst (d. h. den sie noch erwarten) nachtun, auch kein Mensch, wie klug, hoch, reich, heilig und mächtig er ist." Und warum? „Die Sau hat von dem Apfel nicht gegessen, der (den) Unterschied des Guten und Bösen uns elende Menschen im Paradiese gelehrt hat."[1]

Das Ganze ist wohl zur geringeren Hälfte ernst zu nehmen, zur größeren soll es vielleicht nur ein Scherz sein. Über den Geschmack, den dieser verrät, brauchen wir nicht zu sprechen. Auf jeden Fall ist es wenig würdig, zumal es sich um eine so ernste Sache wie das Sterben handelt. Zugleich aber auch, welche unbedachte Ironie![2] Derselbe, der die Heilsgewißheit erfunden hat, vernichtet und zerstört sie mit seinen Worten, mit seinem eigenen Geständnis, bis auf ihr letztes Tüpfelchen.

Luther hat alle anderen der Mühe überhoben, sich je noch mit ihr zu beschäftigen oder an sie als etwas von ihm Erlebtes zu glauben.

---

[1] Erl. 32, 261. Luther schreibt obiges in seinem Buche „Von den Juden und ihren Lügen". Schon 20 Jahre vorher hatte er eine Metamorphose in die Sau gewünscht, nämlich in seiner Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei". Er schrieb damals: „Wenn ich ein Jude gewesen wäre, und hätte solche Tölpel und Knebel (Papst, Bischöfe, Sophisten, Mönche) gesehen den Christenglauben regieren und lehren, so wäre ich eher eine Sau worden, als ein Christ." Weim. XI, 314. Später nahm er die Sache ernster; er klagte, daß die Seinigen zu Säuen geworden seien, und sagt von vielen derselben: „sie sind und bleiben Säu, glauben wie Säu und sterben wie Säu". Er versteigt sich sogar zur Erklärung des Unterschiedes „zwischen einem Christen und solchen Säuen, die nichts glauben" — „Säuköpf", wie er auch sagt, die die „Säukunst" verstehen. (Erl. 51, 188. 190). „Sau" ist überhaupt bei ihm ein beliebtes Schimpfwort. S. I[1] 313 ff.; I[2] 301. Und zuletzt will Luther lieber selbst eine Sau werden, als die Todesschrecken immer ertragen!

[2] Die hier angebrachte Änderung dürfte wohl der tatsächlichen Sachlage wie auch der späteren Auffassung von P. Denifle entsprechen. Vgl. dessen Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung, 70 f. D. H.

Gerade als sie ihren Zweck erfüllen sollte, hat sie ihn im Stich gelassen, und er hat etwas ganz anderes erlebt, nämlich die Todesschrecken, und zwar in dem Maße, daß er — wahrhaftig ein trauriger Scherz! — lieber eine Sau sein wollte, als sie fortwährend ertragen.

Er wünschte den Papisten, daß sie eine Weile von Verzweiflung und Todesschrecken versucht würden, damit sie wenigstens so erkännten, welche Kraft in den Worten liege: Jesus Christus ist für uns gestorben.[1] Das wußten die Papisten recht gut. Aber bei Luther halfen diese Worte nichts. Und warum nicht? Lassen wir es ihn selbst sagen: Trotzdem, daß wir so viel vom ewigen Leben wissen, „fürchten wir uns und erschrecken, wenn man uns vom Tode sagt. Wohlan, es sind unsere Sünden, und wir müssen bekennen, daß wir ärger als die Heiden leben; darum geschieht uns nicht Unrecht daran. Denn je größer die Sünde, desto grausamer der Tod".[2]

Hätte Luther ein wirklich christliches Leben geführt, hätte er nicht einen toten, sondern den mit der Liebe gepaarten Glauben besessen, dann würde er eingesehen haben, daß der Glaube an den für uns gestorbenen Christus auch die Kraft gibt, jedes Leiden, selbst die Todesschrecken, so lange zu ertragen, als es Gott gefällig ist.

Die katholische Lehre darüber kleidet Tauler in die Worte: „Die Peinlichkeit, die in dem Widerstehen und in dem Überwinden ist, die soll der Mensch erwählen, und sich aus Minne legen unter die Schwere der Bürde; und ob Gott das wollte gelitten haben von ihm bis zum jüngsten Tag, daß er das gerne von Minnen leiden wollte, Gott zu lieb und ihm zu Ehren."[3] Um dieses Gefühl in den Todesschrecken haben zu können, hätte Luther katholisch denken und leben und die Liebe Gottes besitzen müssen, welche die Erfüllung des Gesetzes ist und mit der Reue die Menge der Sünden bedeckt.[4]

Allein, die Todesschrecken, von denen Luther spricht, sind die Folgen des Schuldgefühles und des Gedankens, daß man hintreten müsse zum ewigen Richter, der Rechenschaft fordert über die Haushaltung. „Das sieht man an den Leuten, die wider Gottes Gebote gehandelt haben und sterben sollen, oder wenn man ihnen vom jüngsten Tag spricht, wie sie zagen und toben, wenn sie gleich frisch und ge-

[1] Opp. exeg. lat. XXIII, 145.

[2] Bei Löfche Analecta Luther. et Melanth., S. 277, n. 440.

[3] Predigt auf den 22. Sonntag nach Pfingsten. Nach der Straßburger Hs. Vgl. Frankf. Ausg., II, 295.

[4] S. I[1] 637 f. 679; I[2] 668 f. 713.

sund sind. Solche Kräutlein sind wir!“[1] Wohl nur auf diese Angst vor den Todesschrecken ist es zurückzuführen, daß Luther wiederholt wünschte, eines plötzlichen Todes zu sterben.[2] Er wußte zu gut, daß das Zagen und Toben in der Todesstunde daher komme, daß man wider Gottes Gebot, wider das Gesetz gehandelt hat und es nichts helfe, die Sünden von sich weg auf Christus hin zu eskamotieren. Er hat es in Erfahrung gebracht, daß seine Lehre, Christus habe das Gesetz statt unser erfüllt, oder Christus und sein Evangelium verlangten von uns nichts, was wir tun sollten, sich in den finsteren Stunden als fürchterlicher Wahn erweise.

Während des Lebens ist es leicht, den Mund vollzunehmen und zu sprechen: „Welt, Teufel, Tod sind schon geschlagen. Der Siegmann Christus hat es alles ausgerichtet, so daß wir nichts dazu (tun) dürfen, weder Sünde tilgen, den Teufel schlagen, noch den Tod überwinden. Es liegt schon alles darnieder;“[3] „unsere (Luther'sche) Lehre bringt einen sicheren Trost in den letzten Lebensgefahren;“[4] „wir wissen, daß wir einen gnädigen Gott haben, der mit uns nicht zürnet, ob er uns schon ein wenig leiden läßt; unser Gewissen ist rein, wir haben die selige Hoffnung, daß wir Gottes Kinder sind.“[5]

Wenn aber die letzte Stunde schlägt, dann verfehlt das seine Wirkung; der Sterbende empfindet, daß nicht ein angedichtetes reines Gewissen, d. i. der bloße Glaube an die Sündenvergebung,[6] sondern nur ein in Wirklichkeit existierendes reines, gutes Gewissen Trost und Vertrauen zu Gott gibt.[7] Nur zwei Dinge, sagt der hl. Bernhard, be-

---

[1] Ebds.

[2] Dies berichtet sein Freund H. Weller. S. Libellus Welleri, collectus a. M. Hempelo (Lipsiae 1581), p. 60.

[3] Erl. 50, 153. 154. S. I[1] 18; I[2] 17 f.

[4] Weim. XX, 672. — [5] Erl. 45, 400.

[6] S. I[1] 662. 715, 1; I[2] 697, 749, 1.

[7] Sagt doch schon der hl. Johannes: „Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum; et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam mandata eius custodimus, et ea, quae sunt placita coram eo, facimus“. (1. Joh. 3, 21). Wir haben im vorigen Paragraphen I[1] 707 f. 715; I[2] 741 f. 749 gesehen, daß gerade das Bewußtsein der Gewissensreinheit ein Zeichen der gegenwärtigen Gnade ist. In der katholischen Lehre geht alles Hand in Hand. Darum sagt ein mönchischer Zeitgenosse des hl. Bernhard: „Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil ditius bona conscientia. Premat corpus, trahat mundus, terreat diabolus, et illa erit secura. Bona conscientia secura erit, cum corpus morietur, secura, cum anima coram Deo praesentabitur, secura, cum utrumque in die judicii ante tribunal terrificum justi judicis statuetur. Futurae beatitudinis non est

wirken in uns ein gutes Gewissen: „Daß wir nämlich einesteils die begangenen Sünden durch die Buße strafen, und andernteils durch die Enthaltsamkeit die begangenen nicht mehr begehen.“[1] Beides hat Luther verworfen, ja infolge seines Ausgangspunktes und seiner Entwickelung verwerfen müssen.

Harnack scheut sich allerdings nicht, allen Tatsachen zum Trotz, niederzuschreiben, daß die von Luther gepredigte freie Gnade Gottes in Christus, „den schuldigen und verzweifelnden Menschen fröhlich und selig macht“, und daß Luthers „Erlebnis eben die Gewißheit dieser Gnade war.“ Er äußert sich weiter: „Im Sinne Luthers faßt sich Beides in einem Satz zusammen: Der zuversichtliche Glaube, einen gnädigen Gott zu haben. Damit — so hat er es erfahren und so hat er es gepredigt — ist der innere Zwiespalt im Menschen gehoben, der Druck jeglichen Übels überwunden, das Schuldgefühl ausgetilgt und trotz der Unvollkommenheit der eigenen Leistungen die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, gewonnen.“[2]

Trotzdem muß jedermann einsehen, mag er wollen oder nicht, daß die von Luther gepredigte Gnade Gottes, sein zuversichtlicher Glaube, einen gnädigen Gott zu haben, ihre Kraft an Luther selber gerade dann, wann es hätte sein sollen, nicht erprobt haben. Weit entfernt, daß ihn dieser Glaube im kritischen Moment fröhlich und selig machte, beneidete er (ob nun im Ernst, ob im ungeziemenden Scherz) selbst die Sau um ihre Seligkeit, ihr fröhliches, seliges Leben. Die Sau schien ihm in den Todesschrecken der Typus, das Ideal des seligen Lebens; denn sie fühlt keinen inneren Zwiespalt, noch den Tod, sondern eitel ewiges Leben. Ja, gerade dasjenige, was Luther die Todesschrecken verursachte, nämlich das trotz seiner Lehre vom gnädigen Gott nicht ausgetilgte Schuldgefühl, kennt die Sau nicht. Eben deshalb fürchtet sie auch nicht Tod und Hölle oder Gottes Zorn.

Luther hatte so wenig Vertrauen in seine „tröstliche Lehre“, daß er vielmehr Angst hatte, er selbst könnte seinem Glauben in Todes-

---

utilius remedium nec certius testimonium bonâ conscientiâ.“ Migne, Patr. l. t. 184, p. 517, n. 18.

[1] „Conscientiam bonam faciunt in nobis duo: poenitentia et continentia, quando scil. per poenitentiam peccata commissa punimus, et per continentiam deinceps punienda non committimus.“ Migne, Patr. l. t. 183, p. 668, n. 5.

[2] Das Wesen des Christentums, 4. Aufl., S. 169. Teilweise von mir unterstrichen. Was Harnack darauf weiter sagt, sind nur Worte.

schrecken und Versuchungen absagen; würde dies je geschehen, so solle es nichts gelten.[1]

„Die Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein," oder, wie O. Kirn sich ausdrückt, „die zuversichtliche Gewißheit des eigenen Heils", „das Zeugnis des Geistes, d. i. die innerlich erlebte Verbindung mit Christus und Gott",[2] erwies sich eben bei Luther nicht bloß in Todesschrecken, sondern überhaupt in den Versuchungen, besonders in jenen zur Traurigkeit, als Phantom. Wir brauchen nur zu sehen, wie er den Teufel, welchem er alles zuschrieb, bekämpft. Er predigt einmal: „Der Teufel ist allenthalben um uns und zieht bisweilen eine Larve an, wie ich selbst gesehen habe, daß er sich sehen läßt, als wäre er eine Sau, ein brennender Strohwisch, und dergleichen."[3] Hier weist Luther sowohl der Sau als dem Teufel den ihnen gebührenden Platz an; Luther hat Matth. 8, 31, 32 im Auge, wonach die Teufel auf ihren Wunsch hin von Christus in eine Schweineherde getrieben wurden. Aber wie verscheucht Luther diesen Geist der Unreinigkeit, den in die Sau verwandelten Teufel? Hören wir!

„Wenn der Teufel des Nachts an mich kommt zu plagen," erzählte er Mai 1532, „so gebe ich ihm diese Antwort: ‚Teufel, ich muß jetzt schlafen, denn das ist Gottes Befehl: des Tages arbeiten, des Nachts schlafen'. Hernach, wenn er nicht abläßt, mich zu vexieren, indem er mir meine Sünden vorhält, so antworte ich: ‚Lieber Teufel, ich habs Register (der Sünden) gehört; aber ich habe noch mehr Sünden getan, diese stehen nicht in deinem Register, schreibs auch daran: ich habe in die Hosen und Brüche gesch...en, hängs an den Hals und wischs Maul daran'. Läßt er noch nicht ab, indem er mich als Sünder beschuldigt, dann sage ich ihm aus Verachtung: ‚Heiliger Satan, bitt' für mich; denn du hast nie übel gehandelt, du bist allein heilig, gehe hin zu Gott, erwirb dir selber Gnade. Und wenn du mich willst fromm machen, so sage ich dir: Arzt, heile dich selbst'."[4]

Natürlich hatten Luthers Gesinnungsgenossen diese Art von Teufelsbeschwörung bald los, und Bugenhagen, der größte und zugleich ausgelassenste Mitarbeiter Luthers, sekundierte ihm in derselben „züchtigen" Unterredung, indem er sich äußerte: „Auch ich würde dem Teufel sagen:

[1] S. den grauenhaften Ausspruch unten am Schluß von Paragraph 7.

[2] Real-Encyclop. f. protest. Theologie und Kirche, 3. Aufl., VI, 682.

[3] Erl. 2, 190.

[4] Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 u. 1532 nach den Aufzeichnungen von Schlaginhaufen, herausg. von W. Preger (1888), S. 83 f.

„Lieber Teufel, ich habe eine große Sünde getan; denn Papst und Bischöfe haben mir die Hände gesalbt, und ich hab's besch . . . en mit Dr . ., da ich den A . . wischte — das ist auch eine große Sünde'." [1]

Wie man sieht, haben das „auserwählte Rüstzeug Gottes" und der „um die Kirchenordnungen der luther'schen Kirche" besonders verdiente Bugenhagen sich in Schweinereien überbieten wollen, um den in ihnen herrschenden Geist Gottes zu erweisen!

Hätte es doch nur dabei seine Bewandtnis gehabt! Luther erwiderte: „Der Teufel hatte mir nicht die Argumente gelöst, noch hatte er es können." Also hat es doch was genützt? Keine Rede; denn Luther schließt: „Öfters rief ich meine Frau usw., damit ich die Versuchung verhinderte und mich von jenen eitlen Gedanken abbrächte." [2] Ein neues Mittel, um den Satan zu bannen — vielleicht doch nur Luther geläufig! Und davon öffentlich reden!

Wir haben bereits früher in Erfahrung gebracht, wie Luther den Geist der Angst und Traurigkeit, eine der größten Versuchungen, zu vertreiben suchte. Nach Bezeichnung „der ängstigenden Gedanken und der damit verbundenen Traurigkeiten, welche ihn mehr als all seine Feinde und Arbeiten belästigt haben," als certissima arma mortis (die sichersten Waffen des Todes), fährt er fort: „Diese Versuchungen zu vertreiben, vermochte ich nichts, auch nicht in Umarmung meines Weibes, auf daß das hierdurch erregte Gefühl der Lust jene Gedanken Satans wegnähme." [3]

Wohl glaublich, daß dieses Mittel hiezu nicht eben viel nützte. Damit stimmen auch spätere Aufzeichnungen oder Versionen überein.[4] Dennoch hatte Luther auch für seinen großen Freund Hieronymus Weller, welcher seit 1530 an großer Schwermut litt, kein anderes Mittel, als Steigerung der Gemütsbewegungen, Scherze, Tändeleien selbst mit fremder Frau, Sündigen aus Haß und Verachtung des Teufels, usw.[5] Aber das half nichts, demselben das Schuldbewußtsein wegzunehmen; Wellers Melancholie

[1] Ebds.

[2] Ebds.: „Saepius vocavi uxorem etc., ut tentationem prohiberem et avocarem me ab illis vanis cogitationibus."

[3] Tagebuch über Martin Luther, geführt von C. Cordatus, ed. Wrampelmeyer. S. 450. S. oben I[1] 297; I[2] 287 f.

[4] So heißt es z. B. in Martini Lutheri Colloquia, ed. Bindseil, II, 299: „Hae pessimae cogitationes me plus vexaverunt, quam omnes mei infiniti labores. Quoties meam uxorem complexus sum, nudam contrectavi, ut tantum sathanae cogitationes illo pruritu pellerem! Es will aber nichts daraus werden, nolebat cedere."

[5] Enders, VIII, 159 f. Oben I[1] 298; I[2] 288.

wurde mit zunehmendem Alter nur finsterer und qualvoller; „ein Heide", meinte er, „würde in so verzweifelter Lage zum Selbstmord gegriffen haben." [1]

Aber was ist es denn um die von Luther so hoch gepriesene Heilsgewißheit, um die im Glauben ergriffene Sicherheit, daß meine Sünden auf Christus hinüberspringen und seine Gerechtigkeit auf mich herüber? Was ist es um den tröstenden, beseligenden Gedanken, daß Christus statt meiner fromm ist? Ach Gott, in der Versuchung zeigt sich all das als dasjenige, was es ist, als nichts. „Ich zürne mir oft," bekennt er selber, „daß ich so viel vorgelesen, gepredigt, geschrieben habe, wie diese Versuchung der Traurigkeit zu überwinden ist; bin ich aber selbst versucht, so kann ich die Traurigkeiten nicht verscheuchen." [2] Die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben ging ihm leicht ein, wenn er sie nicht brauchte, d. i. „zur Zeit des Friedens"; war aber diese zu Ende, begann die Versuchung, dann besaß er nicht das „Erlebnis des Glaubens", sondern er brachte in Erfahrung, wie schwer es ist, fest zu glauben.[3] Dann machte er im Kampfe gegen die Traurigkeit und Verzweiflung dieselbe Erfahrung, die er 1514 und 1515, als er in der Selbstgerechtigkeit steckte, im Kampfe gegen seine Hauptleidenschaften, kurz, gegen seine Begierlichkeit, gemacht hat: Im Frieden schien ihm dieselbe leicht überwindbar, machte sie sich aber geltend, lag er im Kampfe gegen sie, dann preßte sie ihm das traurige Geständnis ab: Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich.[4] Wie ihn hier seine Selbstgerechtigkeit nichts nützte, so ließ ihn dort sein Glaube (das Surrogat, der Ersatz für seine Selbstgerechtigkeit) im Stich. Dies zeigte sich bei ihm vor allem, wenn er allein war, „da gehe ich eher zu meinem Sauhirten Johannes, auch zu den Schweinen".[5] Dann erwies sich die im vorigen Paragraphen erörterte Kunstfertigkeit als Fiktion. Wie Luther nach seinen ersten mißlungenen Kämpfen gegen seine Leidenschaften seine Selbstgerechtigkeit, ja überhaupt den Kampf aufgab, so griff er jetzt lieber als zum Glauben zu anderen, ob auch höchst fragwürdigen Mitteln, von denen er mit unglaublichem Cynismus sprach.[6]

[1] Bei Döllinger, Reformation, II, 193.

[2] Tagebuch über Luther, von Cordatus, S. 452, n. 1652.

[3] „Difficulter haec doctrina retinetur. Dum extra tentationem sumus, videtur esse facilis; sed cum tempus pacis abiit, et sumus positi in cogitationibus irae Dei, tum experimur, quanti negotii sit hoc firmiter credere." Opp. exeg. lat. XIX, 93.

[4] S. I^1 406, 3; I^2 440, 3, und die Darstellung an jenem Orte.

[5] Lauterbachs Tagebuch vom J. 1538, S. 50.

[6] Es gehört zu den gewöhnlichen Unrichtigkeiten Koldes, wenn er, Martin

Luthers Schülern und Anhängern erging es wie ihm selbst. Was ergibt sich auch seit 1530, d. i. seit der Zeit, da seine Lehre völlig in die Praxis umgesetzt war? Überhandnahme von Melancholie und Schwermut, von verzagender Gewissensangst, Verzweiflung an der Gnade Gottes, Häufung der Selbstmorde. Von der ausposaunten tröstenden Gewißheit, mit dem heiligen Gott untrennbar verbunden zu sein, entdeckt man bei ihnen in den kritischen Momenten, in denen gerade Luthers „Evangelium" eine magische Wirkung ausüben soll, keine Spur, wohl aber das Gegenteil. Anstatt daß wir nämlich einem Geschlechte begegnen, das nach mehr als tausendjährigem Drucke, Zweifeln, angstvollem Leben und Sterben, wie es unter dem Papsttum gewesen sein soll, infolge der frohen Botschaft Luthers an die Christenheit[1] endlich des Zagens, der Furcht, des Zweifels ledig geworden wäre und voll des zuversichtlichen Vertrauens auf Christus lebte, der zur zagenden Seele spräche: „Ich bin dein Heil": finden wir ein armes Geschlecht, für das seit 1530 nicht genug Trostbüchlein ob der es beherrschenden Angst vor dem Tode und dem Zorn Gottes, gegen Trübsinn und Melancholie, Verzweiflung an Gottes Gnade und an der Seelen Seligkeit geschrieben werden konnten.[2] Das war bisher noch nicht dagewesen.

Es liegt eine schreckliche Ironie darin, wenn wir die protestantischen Prediger, die in Nachahmung Luthers den Mund nicht genug voll nehmen konnten, um die Tröstlichkeit des neuen „Evangeliums" gegenüber der Beängstigung der Gewissen durch die katholische Lehre zu preisen, gezwungen sehen, öffentlich auf die Zunahme der Melancholie und der Selbstmorde hinzuweisen. Mußte doch Luther selbst bereits im Jahre 1532,

---

Luther II, 524, schreibt, daß die „Derbheit" von Luthers Sprache, „die in den Streitschriften der letzten Jahre zum teil ans Cynische streift", die der Gegner nicht erreiche. S. darüber weiter unten.

[1] Von welcher Harnack spricht; s. I^1 391; I^2 425.

[2] So erschien bereits 1532 zu Wittenberg von Urbanus Regius: „Gewisse lere, bewerter und unüberwindlicher trost wider verzweifflung der Sünden halben." Die Schrift wurde dann später öfters, deutsch und lateinisch, aufgelegt oder bearbeitet. Seit Urbanus Regius, besonders seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, mehrten sich derartige Schriften protestantischer Theologen. N. Paulus hat in „Wissenschaftliche Beilage zur Germania", 1897, Nummer 18, eine ansehnliche, obwohl beschränkte Anzahl solcher protestantischer Trostschriften gegen die Melancholie aus dem 16. Jahrhundert zusammengestellt. Viele dieser Schriften und noch weitere andere bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts sind verzeichnet bei G. Draudius, Bibliotheca librorum germanicorum classica. Frankfurt a. M., 1611, S. 13 f., 55 f., 89 f., 113 f., 120 f., 131 f., 182 f., 195—200, 222 f., unter den Titeln: Anfechtung, Creutzbüchlein, Gewissen, jüngster Tag, Krankentrost, Melancholia, Sterbgedanken, Todesgedanken, Trostbücher, Trostpredigten (zwei reiche

d. i. im Jahre, in dem meines Wissens das erste Trostbüchlein für die Protestanten erschienen ist, gestehen, der Satan versuche das Gewissen mit der Lüge, indem er es der Sünden anklage (und dadurch zur Traurigkeit führe); den Körper aber versuche der Satan mit Selbstmord.[1] Das Gewissen ist eben, wie sich Luther bald darauf ausdrückt, die mächtigste Herrscherin, welche wegen des Sündenbewußtseins die Menschen oft zur Verzweiflung, zum Schwerte, zum Stricke treibt. Das Gewissen müsse deshalb überwunden werden.[2]

Die Überwindung sollte eben durch die Heilsgewißheit, durch den Gedanken geschehen, daß unsere Sünden an Christus hängen; aber gerade das half nichts. Im Gegenteil, sowohl er selbst, als sein Lobredner Mathesius, sowie Luthers ehemaliger Ordensgenosse, der nunmehrige Gubener Pfarrer Leonhard Beyer, und so auch andere, entgingen der Versuchung nicht, an sich selbst Hand zu legen, so daß sie in jenem Zustande kein Messer ansehen durften.[3]

Welch schreckliche Ironie, daß die Lobredner der Lutherschen Imputationslehre, die protestantischen Pastoren, gezwungen waren, den seelischen Zustand ihrer Gläubigen zu verlegen in die „innerliche Traurigkeit und Schwermut des Herzens, schwere Gedanken, Schrecken, Zittern, Zagen, und sonderlich da der Mensch in die Anfechtungen kommt seiner Seligkeit halber, seine Sünde und den brennenden Zorn Gottes fühlt, zweifelt, ja verzweifelt an der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, und also Gott

---

Artikel). Ich bemerke noch, daß in der Vatikanischen Bibliothek, unter den Drucken der Palatina, eine erkleckliche Anzahl genannter und anderer Trostschriften sich findet.

[1] Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 u. 1532, S. 39, n. 115: „Conscientiam vexat Sathan mendacio, scil. accusans nos de peccatis; corpus autem homicidio tentat.“ Bei Cordatus, S. 128, n. 563, heißt es erklärend: „Satan primo vexat nos mendacio, quando nos iustificatos fide accusat peccati“; das Folgende ist übereinstimmend. Die späteren Tischreden, ed. Förstemann, III, 105, schwächen den zweiten Teil ab: „Den Leib plagt er auf andere Weise.“

[2] S. die Stelle I[1] 664, 2; I[2] 699, 1.

[3] Wegen Luther und Beyer s. Löschе, Analecta Lutherana, etc. S. 213 n. 334; über beide und Mathesius, s. Löschе, Joh. Mathesius, I (1895), S. 223. Dazu vgl. I[1] 446, 1; I[2] 469, 1, und Paulus in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1897, Nummer 1. Der letzte Propst bei St. Sebald in Nürnberg und einer der ersten Verkünder der Luther'schen Lehre daselbst, Georg Besler, verfiel in solche Melancholie („als ob es in der [Luther'schen] Kirche nicht recht zuginge“), daß er (1536) von seinem Weib bei Nacht aufstund und sich selbst einen Schweinespieß unter die Brust einstieß. Döllinger, Die Reformation, II, 91, zitiert hiefür Siebenkees, Materialien zur Nürnbergischen Geschichte, II, 434. 754.

und Christum aus den Augen verliert".[1] Welch schreckliche Ironie, wenn wir um die Mitte des 16. Jahrhunderts, da Luthers „tröstliche" Lehre bereits überall bekannt und begierig aufgenommen worden war, aus protestantischem Munde das Geständnis vernehmen: „Trösten ist nie höher vonnöten gewesen, als zu jetziger Zeit";[2] denn „man erfährt leider täglich, daß dieser Zeit mehr, denn hievor je erhört worden, die Leute bei gesundem Leibe und in Todesnöten in Verzweiflung fallen, von den Sinnen kommen, und etliche ihnen selbst den Tod antun".[3] Wie wurde Luthers Ausspruch: „Verzweiflung und Traurigkeit entstehe nicht aus der Menge der Sünden, sondern aus der Menge der guten Werke" usw.,[4] so gründlich zu Schanden!

Allerdings nimmt Luther Zuflucht zu der wohlfeilen Behauptung, „der Glaube an den tröstenden Christus wolle nicht eingehen; daher so viele Fälle von Traurigkeit".[5] Eitle Ausrede! Mußte der gewisse, von ihm gepredigte Glaube nicht zuerst bei ihm sich offenbaren? Man sollte es meinen. Dagegen haben wir gesehen, daß ihm das Glaubenserlebnis gerade in Todesschrecken und in Versuchungen völlig abging. Nicht anders erging es seinen Getreuen, seinen „Frommen", so z. B., wie wir bereits wissen, seinem Freunde Hieronymus Weller, so seinen Freunden G. Spalatin, Justus Jonas, Mathesius, Nikolaus Hausmann, Georg Korarius, sowie anderen Koryphäen der Reformation: Flacius Illyricus, Wilhelm und Balthasar Bidembach, Joachim Mörlin, Chemnitz, Isidor zu Königsberg, Andreas Gundelwein und so vielen anderen, welche alle mehr oder weniger, besonders in späteren Jahren, in den Zustand verzagender Gewissensangst und heilloser Schwermut versanken, ja dem Wahnsinn verfielen, ohne daß ihnen Luthers und anderer Tröstungen geholfen hätten.[6]

Wann jemals Luthers „Evangelium" in Todesnöten und in Versuchungen geholfen habe, darüber schweigt die Geschichte. Spätere protestantische Theologen, z. B. Andreas Celichius, die um sich herum in

---

[1] Trostbüchlein in hohen geistlichen Anfechtungen und schwermütiger Trawrigkeit (Jhena 1572), von Melissander, Bl. A 3.

[2] J. Magdeburgius, Eyne schöne Artzney, dadurch der leidenden Christen Sorge und Trübnus gelindert werden. Lübeck 1555, Bl. 145.

[3] So Baumgärtner, bei Döllinger, II, 692 f. S. dazu I[1] 446, 4; I[2] 469, 4.

[4] S. I[1] 666; I[2] 701.

[5] Bei Cordatus, a. a. O.

[6] S. dazu Döllinger, Reformation, II, 688 ff., wo sich eine Liste solcher Schwermütiger findet; die Nachweise dazu sind daselbst in den früheren Partien des Bandes bei Erörterung über die einzelnen Persönlichkeiten, z. B. 113, 117, 129 f., 254, 370 f., 457 f., 687 f., 692.

Erfahrung brachten, daß dasſelbe nicht zu tröſten vermöge, und die Gläubigen „wie andere gottvergeſſene Heiden eitel melancholiſche Desperaten werden und mit großem Zittern, Zagen und Schrecken ihr Leben beſchließen", redeten ſich und anderen ein, das „Evangelium" habe in den erſten Zeiten des Luthertums allgemein und kräftig gewirkt, und es erprobe nur jetzt bei vielen Menſchen nicht mehr die alte Kraft.[1] Studiert man jedoch die erſten Zeiten des Luthertums, ſo ſucht man umſonſt nach einem Fall, in dem ſich die vielgeprieſene Kraft des „Evangeliums" in Todesſchrecken und Verſuchungen bewährt hätte.

Luther hatte als Mönch jeden Morgen die Worte des 115. Pſalms gebetet: „Koſtbar iſt in den Augen Gottes der Tod ſeiner Heiligen."[2] Er folgerte zur Zeit, als er noch chriſtlicher dachte, daraus: „Alſo iſt auch jede für Chriſtus übernommene Buße und Pein koſtbar: das haben wir durch den Segen Chriſti."[3] Wenn Luther ſpäter ehrlich ſprach, dann vermochte er den fröhlichen Tod der katholiſchen Heiligen nicht zu beſtreiten, wie wir weiter unten ſehen werden. Haben wir doch Luther Zeugnis dafür ablegen hören, daß man überhaupt unter dem Papſttum den Tod weniger gefürchtet habe, ja man habe den Tod für das Leben gehalten,[4] obgleich er dies ſchalkhaft auslegt. Er ſah ein, daß, wenn er den ruhigen Tod der Katholiken zugebe, während er die Seinen in Angſt oder Verzweiflung leben oder ſterben ſah, ſeine Hauptlehre falle und der von derſelben gewährte Troſt als Nichts erſcheine. Daraus ergäbe ſich der Schluß: Alſo haben die Katholiken, nicht aber Luther und die Seinen, eine tröſtliche Lehre für die Angſtvollen und Verzweifelten.

Es lag Luther daran, dieſem Schluſſe durch die Lüge vorzubeugen, daß die Katholiken und zuvörderſt der Papſt an kein ewiges Leben, noch an eine Hölle glaubten, und ſie deshalb wohl ruhig ſterben könnten. „Papſt und Kardinäle ſind des Glaubens, daß kein Gott, keine Hölle, kein Leben nach dieſem Leben ſei, ſondern ſie leben und ſterben wie eine Kuh, Sau und ander Vieh."[5] „Die zu Rom ſagen von uns (proteſtantiſchen) Deutſchen, daß wir uns fürchten vor Tod und Teufel, welches denn doch eine lautere Fabel ſei; ſondern man müſſe einen guten Mut haben, der jüngſte Tag komme nimmermehr."[6] Schalkhaft kämpft

[1] Döllinger, a. a. O. S. 534, aus Celichius, Bericht von den Leuten, ſo ſich ſelbſt aus angſt, verzweiffelung oder anderen urſachen entleiben. Magdeburg 1578.

[2] Brevier, fol. 73.

[3] Weim. IV, 271.

[4] S. I[1] 710 f.; I[2] 744.

[5] Wider das Papſttum, uſw. (1545), Erl. 26, 126 f.

[6] Erl. 45, 6 (1538).

Luther gegen dieſen von ihm ſelbſt gemachten Popanz, indem er ſchreibt: „Wir predigen vom Sohne Gottes, der zum Gerichte kommen und die Gottloſen den ewigen Flammen überantworten wird. Wenn jedoch der Papſt mit ſeinen Kardinälen dies lieſt oder hört, ſo lachen ſie, wie über eine unmögliche Sache", uſw.[1]

Luthers Genoſſen ſorgten für die Weiterverbreitung ſolcher Lügen unter das Volk. So erſchien z. B. im Jahr 1546 als Pamphlet ein Geſpräch zwiſchen Teufel und Papſt, in welchem der Teufel zu letzterem ſagt, der „evangeliſche Bund" werde im Kriege ſiegen, weil er den beſten Hauptmann habe. „Papſt: wer iſt der?" „Teuffel: er iſt der Herr, Herr, vor welchem ich ſampt allen Creaturen erzitter." „Papſt: Wie heyſt er denn?" „Teuffel: er heyſt Chriſtus, der die gantzen Welt erlöſt ſoll haben von mir, der Sünd und ewigen Tod." „Papſt: ja der!" „Teuffel: Du redtſt ſo gar ſchläfferig, als ob Du ihn nit kennteſt." „Papſt: was hat er denn getan?" „Teuffel: die Schrifft ſagt, er hab durch ſeinen Tod das ewig Leben erworben allen denen, die es glauben . . ." „Papſt: Hie geredet, ich glaub nach dieſem Leben kein Leben. Soll aber je ein Leben ſein, ſo will ich mich, wie ein Thumherr zu Würtzburgk ſagt, diß Lebens wol gebeſſern. Wer weißt, wie jenes gereth?" „Teuffel: wie Du glaubſt, alſo widerfaret Dir." „Papſt: ich beſorg wol etwas, aber ich glaub es nit," uſw.[2]

Dieſer Glaube ſoll aber nach Luther nicht bloß in Rom, ſondern überhaupt unter den Katholiken geherrſcht haben. Im J. 1531 ſchreibt er: „Da das letzte Lateranenſiſche Konzil unter Papſt Leo ſollte beſchloſſen werden, war unter anderen Artikeln geſetzt, daß man glauben ſollte, die Seele ſei unſterblich. Daraus muß man greifen, daß ſie aus dem ewigen Leben ein lauter Gehei und Geſpötte haben. Sie bekennen damit, daß bei ihnen gantz ein öffentlicher Glaube ſei, es ſei kein ewiges Leben, wollens aber nu mit einer Bulle lehren."[3] Schon ſeit 1519 legt Luther den Konzilsbeſchluß mehr und mehr ſchalkhaft aus.[4]

---

[1] Opp. exeg. lat., IV, 281. Ebdſ., p. 313: „papa et cardinales non credunt, Deum esse." Vgl. dazu Calvin, Institutio christ. relig., l. 4, c. 7, n. 27.

[2] Pasquillus. Newe Zeittung vom Teuffel. Später erſchienen noch mehrere Nachdrucke. S. Gödeke, Grundriß zur Geſch. der deutſchen Dichtung II² 274, 76. Kuczinski, Thesaurus Nr. 2122. 2123. (Bei Schade nicht nachgedruckt).

[3] Warnung D. Martini Luther an ſeine lieben Deutſchen. Erl. 25, 33. Eine Neuausgabe der Schrift mit allen Lügen wurde 1546 von Melanchthon beſorgt.

[4] Weim. II, 226; 541; VI, 338; 432 f.; VII, 541; In Gal. II, 326, uſw. Kolde entblödet ſich nicht, Martin Luther, I, 115, Luthers ſchalkhafte Auslegung zu

Allerdings, wenn es ihm beliebte und sein Zweck es erheischte, dann glaubten die Katholiken an Gott, Christus, Gericht, Hölle und ewiges Leben, sie glaubten dann an Gott oder vielmehr Christus als den strengen Richter „auf dem Regenbogen", der zur ewigen Hölle verdammt, und sie faßten die Gottesgerechtigkeit in Röm. 1, 17 als die strafende Gerechtigkeit auf.[1] Dieser, der eben erörterten entgegengesetzten Lüge, bediente er sich, handelte es sich darum, die Tröstlichkeit seiner Lehre gegenüber der der Katholiken hervorzuheben. Er tat dies seinem in der Praxis ausgeführten Grundsatz gemäß: der Zweck rechtfertigt die Mittel. Und nur in der Praxis? Nein, auch in der Theorie: „Was wäre es", hörten wir ihn sich äußern, „ob einer schon um Besseres und der christlichen Kirche willen eine gute, starke Lüge täte?" „Notlügen, Nutzlügen, Hilfslügen zu tun, sei nicht wider Gott".[2] Um seiner Lehre und „Kirche" willen ließ er seine Gegner, ob nun Katholiken oder andere, eines schrecklichen Todes oder wie unvernünftige Säue sterben, und Luthers Genossen ahmten die Redeweise ihres Meisters nach.[3] Luther gab seine Feinde öffentlich sogar als verdammt aus, weil der Zweck es erheische, seine Anhänger und überhaupt die Leute, sei es die noch lebenden, sei es die zukünftigen, auf diese Weise abzuschrecken von einer Doktrin, die der seinigen entgegen ist.[4]

Von diesem unsittlichen Standpunkt aus behauptete er also die Verzweiflung der Katholiken, besonders der Mönche, während ihres Lebens

---

unterschreiben und auszurufen: „Diese Erkenntnis war also das Schlußresultat der kirchlichen Entwickelung von 1500 Jahren!" Wie Luther wollte auch er nicht zugeben, das Konzil verdamme „perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos", zu denen es in erster Linie den Satz, daß die Seele sterblich sei, rechnet, wie es in der Bulle heißt (Mansi Coll. Concil, t. 32, p. 842). Die Sache ist so einfach, daß auch Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, I, 110, gegen Luthers und Koldes Auffassung sich wendet.

[1] S. über letztere Lüge I[1] 387 f.; I[2] 423.

[2] S. I[1] 133 f. 726.; I[2] 122 f. 760.

[3] S. die zahlreichen Belege bei N. Paulus, Luthers Lebensende, 1898, S. 1—30. Dazu vgl. desselben: Luther über das schlimme Ende seiner Gegner, im „Katholik", 1899, II, S. 490 ff., wo er die Entgegnungen eines gewissen protestantischen Pfarrers Cohrs widerlegt.

[4] Dies spricht er völlig deutlich betreffs Zwingli und Oecolampad aus, obwohl sie doch keine größeren Häretiker als er selbst waren: „Longe melius est et lucentius, Zwinglium et Oecolampadium damnatos pronunciare quam salvos, ob man ihnen gleich Gewalt thäte. Sic enim prodest servare et absterrere viventes et posteros." Tagebuch über Dr. Martin Luther von Cordatus, S. 279, n. 1077. Vgl. dazu Paulus, Luthers Lebensende, S. 30 ff.

und dann im Tode. Der eine oder andere in der Geschichte aufgezeichnete Fall wird von ihm zuerst schief dargestellt und dann verallgemeinert, gerade wie er es in so vielen anderen Punkten zu tun pflegte.[1] Zu welch verwerflichen Mitteln Luther die Zuflucht nahm, um den Mißtrost, die Unruhe, die Verzweiflung unter dem Papsttum nachzuweisen, habe ich bereits am Anfange dieses Bandes und anfangs dieses Absatzes angedeutet.[2]

Luthers absichtlichen Verleumdungen setze ich das Zeugnis derjenigen entgegen, die das Leben und den Tod braver Ordensleute wiederholt mit eigenen Augen betrachtet haben. Dasselbe läßt sich in die Worte fassen: „Im Orden ruht man sicherer, man stirbt mit größerer Zuversicht; das Ordensleben erfreut die Traurigen und verstärkt das Vertrauen".[3] „Glaube denen, die es empfunden haben: ist das Paradies in dieser Welt, so ist es entweder im Kloster oder im Studieren."[4]

Man wende nicht ein, dies seien vereinzelte Zeugnisse aus früherer Zeit; denn wir besitzen auch von großen, unbescholtenen Zeitgenossen Luthers, die das Zeitliche segneten, ehe der große Abfall begann, mithin unbeeinflußt waren, Selbstbekenntnisse, welche Luthers Aussagen Lügen strafen. Ich erinnere an Joh. Raulin, welcher als gefeierter Pariser Theologieprofessor in Clugny den Benediktinerhabit annahm. Aus all seinen Briefen, die er als Ordensmann schrieb, besonders aber aus einem an einen Abt gerichteten Brief,[5] offenbart sich die Ruhe, die Zuversicht, die Seligkeit

---

[1] Ein Beispiel findet sich Opp. exeg. lat. XI, 123, wo Luther als Beweis für die vis superstitionis in den Klöstern unter anderem anführt, daß „Etliche" Angst hatten, ihre Läuse und Flöhe zu töten. Er kennt jedoch nur einen Fall, von dem er Zeuge gewesen sein will — wenn es wahr ist! Sollte sich aber auch dieser eine Fall zugetragen haben, wer gibt Luther das Recht, von einem Sonderling auf andere oder gar auf die vis superstitionis in den Klöstern zu schließen? [Ich habe einen Mann gekannt, der ähnliche Skrupel hatte — er war, wenn ich nicht irre, ein Schwabe. Soll ich daraus folgern, daß alle Schwaben so rücksichtsvoll und zimperlich seien? D. H.].

[2] Oben I[1] 56 ff.; I[2] 40 ff. gelegentlich von Bernhards Wort: Perdite vixi, und dann I[1] 738 f.; I[2] 771 f.

[3] So schreibt der hl. Bernhard, oder vielmehr ein Zeitgenosse desselben: „Nonne haec religio sancta, pura et immaculata, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur fiducius, purgatur citius, praemiatur copiosius? . . . Haec religio . . . contritum sanat hominem et tristem exhilarat . . .; fiduciam reformat" etc. Migne, Patr. l. t. 184, p. 1131.

[4] S. den Beleg I[1] 326; I[2] 309. Über den „Frieden in den Klöstern des Mittelalters", s. „Katholisches Leben im MA." nach H. Digby von A. Kobler, IV, 405 ff.

[5] Rel. viri fr. Joann. Raulin . . . Epp. opus eximium (1521), fol. 62[b]: Ad

im neuen Leben, in der ſtrikten Beobachtung der Ordensregel, im Verkehr mit ſeinen Ordensgenoſſen, die dasſelbe empfanden, was er in ſich erfuhr; nichts von Verzweiflung oder auch nur Unruhe und Angſt. Weit entfernt, ſich in die Welt zurückzuſehnen, fühlte er ſich erſt jetzt im ſicheren Hafen. Nichts ſchien ihm daſelbſt hart, alles, auch das ſchwerſte, war ihm leicht und ſüß; „das Kloſter iſt mir nicht ein Kerker, ſondern ein Paradies". Ich habe tatſächlich die Wahrheit des Wortes des Herrn erfahren: „Mein Joch iſt ſüß, und meine Bürde iſt leicht". „Glaube mir, ich habe mich nie in den Freuden und Reichtümern der Welt ſo ergötzt, wie jetzt in der Strenge und Armut des Ordens. Hier iſt meine Ruhe, hier will ich für und für bleiben."

abbatem sancti Michaelis in Monte Tumba sub nomine cuiusdam Petri Pouchin ... fol. 64: „Quis dabit mihi pennas columbae, et volabo, et requiescam, ut secura mens mea quasi juge convivium in Domino delectetur? Quibus omnibus frequenter et iterum frequenter animo revolutis paravi fugam, et duce domino meo maneo nunc in Cluniaca solitudine .... Inveni probatissimos monachos, probatissimamque regulae observantiam, paululum laboravi longa terrarum spatia praetergrediens, et multam inveni mihi requiem cum viris Deo deditis, quorum mihi vita admirabilis, quorum conversatio velut paradisi speculum, Deo, angelis, et hominibus spectabilis. Ibi certe, pater, in crassitudine devotionis delectatur anima mea. Ibi ex operum sanctorum multitudine, quae coram oculis perpendo, quasi ex adipe et pinguedine incrassatur, impinguatur, dilatatur anima mea, adeo ut consideratis ordinibus tanti monasterii, divinarum laudum pensata iucunda decoraque laudatione, regulari observantia, observataque mirum in modum disciplina in tanta fratrum multitudine, non remansit in me spiritus, nec auditu illud credidissem, nisi experimento illud comprobassem. Nunc enim mihi cella permodica paradisus est, nunc immensa paupertas divitiae, hispida vestis purpureum vestimentum, nunc lectisternia durissima, jejunia assidua et quotidiana, vigiliae grandes, assidui labores pro domino meo Jesu mihi deliciae sunt." Und fol. 72 ſchreibt er an den Magiſter Joannes de Furno: „Meipsum considera, qui jam veteranus, annosus, et senectuti vicinus sacratissimos religionis agones aggressus sum, delicatus a juventute, et delicate nutritus, nec tamen quicquam durum inveni; omnia mihi suavia sunt; claustrum mihi non carcer, sed paradisus est. Sicca, si quae sunt, cibaria, aceto Domini continuo aspersa suavissimi gustus; lectus ad latera durus, duriorem lectum Domini mei Jesu Christi mihi praesagiens mollissimus efficitur; vestis aspera ad carnem interiorem vermem excutit et mortificat, ne me mordeat in aeternum, et si quid occurrat asperum, nihil vereor, omnia enim possum in eo qui me confortat. Si inter haec et alia nos quasi senes, et levioris pugnae hylarescimus, quid tu juvenis trepidas, vis sine legitimo certamine coronari?" Ein anderes Mal (fol. 74) ſchreibt er (mag. Ludovico Pinelle, s. theol. doctori, regalis Navarrae supremo magistro): „Sed ut scias, frater, quoniam non solum diligentibus Deum, sed etiam his, qui ad eum diligendum se praeparant, omnia cooperantur in bonum, quae mundus odit ... et pro quibus, dum me

Als er sich nach seinem Eintritt in das Kloster zu Clugny, von mehrmonatlichem Wechselfieber geplagt, dem Tode nahe fühlte, erwartete er diesen mit um so größerer Freude, als er sich bewußt war und in dem ihn tröstenden Gedanken lebte, er werde von Gott gerufen, um dessentwillen er nicht bloß der Meinung, sondern auch der Tat nach die Räte befolgte und Haus und Hof und alles verlassen habe.[1]

Der noch mehr gefeierte Humanist und nachherige Benediktiner Charles Fernand[2] drückte sich über seinen im Kloster erworbenen Frieden, zu dem er in einer anderen Kongregation und in einem anderen Kloster gelangt war, in derselben Weise aus, wie Raulin.[3] Was ihm

---

mundus tanquam suum occuparet, trepidabam timore . . . mihi deliciae, mihi suavitas, mihi dulcedo sunt lectisternia videlicet dura, corporis habitus quamvis hirsutus, cibus aridus, vigiliae longae, silentium assiduum, ita ut in his aperte comprehendam jugum domini leve, et onus meum leve . . . Et mihi crede, frater, si volueris: nunquam in deliciis, nunquam in divitiis mundi, nunquam ita delectatus sum, dum adhuc florerem in seculo, sicut in asperitate et paupertate, religionis nunc complacet anima mea. Haec igitur requies mea in saeculum saeculi, hic habitabo, quoniam elegi eam."

[1] Ibid., fol. 65 und 65[b].

[2] S. I[1] 174; I[2] 169.

[3] Confabulationes monasticae (Parisiis 1516), fol. 31: „Ego vero ut interim de me loquar, quid ieiunia mihi sacra prestiterint, magnificas optimo Jesu gratias agens, haud gravate profitebor. Itaque miserrimus ego, antequam Benedictino vestirer amictu, nec decoram rutilantis aurorae facem surgendo praevenire, nec vespertinas mensas abdicare consuetus, ita mecum frequenter agi sentiebam, ut ad prandia vix ullo invitarer appetitu: minimum caro sapiebat. Sin autem dies esset qui carnem excluderet, qualem macrum vocare solent, aegre satis admittebantur ova, piscis facile fastidiebatur, panem vero, nullo alio comitatum cibo, satis diligenter attrectare vitabam. Ubi vero desideratissima piorum contubernia fratrum, me, licet indignum minimeque merentem, gratissima sua sunt societate dignati, atque nocturnis in vigiliis, iuvante Christo nunc ternas nunc quaternas horas absumere didici, reliquoque antemeridiani temporis officio sedulus interesse consuevi: quoties abstinentiales agebantur dies, multo fateor tardius, quam nimia petulantioris appetentie desideria vellent, prandiloqua tintinnabula feriebantur. Ubi vero expleta tandem benedictione manducaturus consederam, quod primum panis frustum (quod frequenter ater erat, is enim in ipsis prandiorum exordiis petentibus minime denegatur) ori fuisset applicitum, ita, Jesum testor, sapiebat, ut me nunquam in seculo nec perdicem nec cuniculum nec longioris rostri volucrem at ne calentes quidem foeniculatasque lucanicas (quibus gulo voracior avide nimiumque cupideque vescebar) tam delectabunde atque voluptabiliter edisse memini. Quid dicam? Placebat faba frixa, placebat rapa, placebat brassica, placebant betae; denique nihil erat quod displiceret. Catinum sepenumero iure sectilibus panis frustulis permixto ad summum usque confer-

einst unmöglich oder wenigstens äußerst schwer schien, das wurde ihm aus Liebe zum Heiland, welchem nachzufolgen er alles geopfert hatte, leicht und süß.

Aus den Bekenntnissen beider ergibt sich zugleich, daß ihre Mitbrüder von denselben Gesinnungen beherrscht waren, Gesinnungen, die aus ihrem Streben, Gott zu gefallen, und aus der Gottesliebe, dieser, wie wir wissen, Luther und seinen Genossen unbekannten überirdischen Tugend, entsprangen. „Glaube mir, der ich es erfahren habe", schreibt Raulin, „in dieser Ritterschaft Christi ist nichts schweres, alles ist äußerst leicht und süß dem Liebenden."[1]

Der berühmte, auch in Klöstern tätige Geiler von Kayserberg, ein anderer älterer Zeitgenosse Luthers, war nichts weniger als ein unbedingter Lobredner des Ordensstandes; aber er kann nicht umhin, die neun Nutzen desselben, welche der hl. Bernhard oder ein ihm gleichzeitiger Mönch aufzählt, zu approbieren.[2] Zu diesen neun Nutzen gehören gerade auch die zwei oben erwähnten, daß man in demselben sicherer ruht und, wie er als erfahrener Seelenbeistand zu bezeugen weiß, „tröstlicher, unerschrockener und vertraulicher stirbt".[3] „Die Erinnerung an die vielen vollbrachten guten Werke" ist überhaupt für einen jeden Sterbenden eine starke Stütze, so daß er nicht in Verzweiflung fällt; insonderheit aber „gewährt dem Ordensmann die Beobachtung der Gebote Gottes und seiner Räte, die Ertragung der Mühen und Leiden um Gottes Willen und die Hilfe der Sakramente einen großen Trost."[4] „Ein geistlicher Mensch stirbt gern, er weiß wohl, daß er seinen Schatz hat im Himmel, dessen er vor Gott genießen mag; er freuet sich, daß

tum brevi tempusculo vacuabam; ova quae prius fastidiebant, ambrosia erat; vinum acidulum nectar. Et tamen eo pacto surgebam, ut, quemadmodum dici solet, vacaret intestinum, si forte vel amicus vel hospes accipiendus advenisset."

[1] Epp., fol. 72: „Experto crede mihi, nihil in ea (militia) durum est, omnia facillima et dulcissima amanti." Vgl. dazu St. Augustin I[1] 675; I[2] 709.

[2] So in seinem Werke: Der Has im Pfeffer, Augsburg 1510, Bl. vor Ff.; Straßburg 1516, Bl. e iij), und vorzüglich in seinen Sermones novem de fructibus et utilitatibus vitae monasticae, die er 1496 bis 1497 bei den Reuerinnen zu Straßburg gehalten hat, und die dann später lateinisch im Druck erschienen sind. Ich benütze die Ausgabe mit anderen Schriften, Argentine 1518.

[3] Sermones, fol. 59.

[4] Ibid.: „Bonorum operum multiplicitas utique forte sustentamentum est anime morientis, ne corruat in desperationem . . . Sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum que fecit, scil. observantia non solum preceptorum Dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro Dei honore, adiutorium sacramentorum."

er fahren soll von diesem wütenden Leben in die ewige Ruhe und Freude, denn er getrauet Gott, daß er ihm aus seiner grundlosen, großen Barmherzigkeit seine Sünden verziehen habe und ihm seine guten Werke belohnen werde mit ewiger Seligkeit", während „die bösen sündigen Menschen, die ihr Leben in aller Bosheit vertrieben haben, das strenge Urteil ihres strengen Richters fürchten, sie haben keine Hoffnung zu Gott, sie erschrecken und entsetzen sich ihrer Hinfahrt". [1]

Daß Luther selber, da er noch so ziemlich als Ordensmann lebte, dem nicht widersprochen und die Ordensleute, wenn sie verstünden, ordensgemäß zu leben, als die Glücklichsten gepriesen hat, habe ich bereits bemerkt. [2] Dies erhellt auch sonst. Als Barthol. Usingen um das Jahr 1512 in den Eremitenorden zu treten im Sinne hatte oder im Begriffe war, konnte ihm Luther das Ordensleben nicht stark genug empfehlen. [3] Warum? Etwa, weil er die Erfahrung gewonnen hatte, daß man in demselben während des Lebens zur Verzweiflung gebracht werde und in Verzweiflung sterbe, wie er später so oft behauptet hat? Das hieße ihm doch Verworfenheit zuschreiben. Nein, weil er gerade dasjenige in sich oder wenigstens bei anderen in Erfahrung gebracht hat, was wir soeben den Zeitgenossen St. Bernhards und Luthers Zeitgenossen haben aussprechen hören. [4] Noch im Jahre 1519 gesteht Luther, daß jener, welcher freiwillig und aus Liebe in den Orden tritt, nicht bloß sehr gut handle, sondern auch, daß man durch den geistlichen Stand,

---

[1] Der Has im Pfeffer (Augsburg 1510), Bl. Ee iiij.

[2] Oben I[1] 672; I[2] 35. 38. 706. Vgl. dazu I[1] 725 f.; I[2] 758.

[3] Dies hielt ihm Usingen selber noch im Jahre 1529 vor: „Quando Augustinianae religionis candidatus eram ego, tu non satis illam mihi poteras commendare; at nunc derisor eius factus et destructor." Bei N. Paulus, der Augustiner Barth. Arnoldi v. Usingen, S. 17, Anm. 4. Auch der Augustinerprior J. Lang, welcher 1522 zu Luther abfiel (s. I[1] 351; I[2] 329), war als Ordensmann ein Lobredner des Ordensstandes. Usingen sagt von ihm: „Ego saepe ab eo audieram Ordinis commendationem". Bei Paulus a. a. O., S. 56, Anm. 2.

[4] Muß doch selbst Hausrath (Neue Heidelberger Jahrbücher, VI, 173) zugeben: „Wenn Luther aber von seinem späteren Standpunkte aus alles im Kloster schwarz sieht und jene Zeit als eine traurige Gefangenschaft schildert, so war das im Kloster selbst noch nicht der Fall." Er führt dann das eben zitierte Zeugnis Usingens an, schließt aber völlig kopflos: „Aber freilich, den Frieden, den er suchte, fand er im Kloster am wenigsten." Zu dem Bekenntnis, daß der spätere Luther aus seinem früheren Ordensleben eine „Lügend" (um mich seines Ausdruckes zu bedienen, Erl. 25, 202) gemacht hat, wollen sich die protestantischen Lutherforscher begreiflicherweise nicht verstehen. Methodisch und unparteiisch Lutherstudien betreiben hieße für einen Protestanten soviel als abrüsten.

„wenn er recht steht", schneller als in einem anderen Stand der Tauf Ende überkomme, und somit den Tod fröhlich empfange.[1]

Gleichwie er aber später dem Grundsatze gemäß: Der Zweck rechtfertigt die Mittel, die Kirche und ihre Lehren zur Fratze machte, so tat er es auch mit dem Ordensstande. Seine Lehre dagegen pries er als das alleinige Kräutlein an, um selig leben und sterben zu können. Allein, wie wir gesehen, half ihm all seine Marktschreierei nichts; denn in den entscheidenden Momenten erwies sich sein Rezept als Hirngespinst, ja als Betrug.

Der Tod ist es vor allem, welcher den Zustand der Seele offenbart; denn in jenem Augenblick fallen die Trugschlüsse, es schwinden die Täuschungen, es schweigen die Leidenschaften, das Gewissen macht sich dann um so stärker fühlbar, je mehr man es während des Lebens zu beschwichtigen und einzuschläfern gesucht hatte. Kein Wunder, daß sich in der Geschichte eine Menge von Fällen verzeichnet findet, in denen Protestanten und Anhänger von anderen Sekten, gerührt von der Gnade Gottes, beim Herannahen der letzten Stunde, angesichts des ewigen Richters, ihre Häresie abschworen und zur katholischen Kirche zurückkehrten. Besonders häufig ereignete und ereignet sich dies bei jenen Unglücklichen, vorzüglich Priestern und Ordensleuten, welche, von irgend einer Leidenschaft überwunden, während ihres Lebens der Kirche den Rücken kehrten und einer Häresie ihren Namen gaben. War doch im Jahrhundert Luthers die Angst bei Protestanten schon in ihren gesunden Tagen so groß, daß viele derselben, wie uns selbst protestantische Prediger berichten, „die sich aus dem evangelischen Heiligtum gar nicht trösten konnten", „ja vor großer Traurigkeit verzweifeln und verzagen", zur katholischen Kirche zurückkehrten.[2] Diese aber gestanden dann, „daß sie nun allererst bei den Katholischen rechten Trost finden und nun nicht mehr der Kirche ungehorsam sein wollten, und die Anfechtungen fortan nicht scheuen, dieweil sie wissen, wie sie ihnen widerstehen sollen".[3]

---

[1] Weim. II, 479, 736. S. I[1] 141 f.

[2] S. Belege bei N. Paulus in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania, 1897, Nummer 18, S. 140 f. Ich spreche hier gar nicht von den übrigen Konvertiten.

[3] Wie der Konvertit Laurentius Albertus aus eigener Erfahrung berichtet in: Verthädigung und Schutzschrifft deren, so sich diser Zeit von den sectischen irrthumben und zwitrachten absündern, und sich in den Frid, Sicherhait und Einhelligkait der catholischen, Römischen Kirchen begeben (MDLXXIIII). S. 72 f., wo er auch schreibt, daß, „wo ein zweiffelhaftiger Mensch bei dieser (kathol.) Kirche um Hilfe und Rath an-

Diejenigen Protestanten, welche zur katholischen Kirche zurückkehren und ihrem Irrtume, sei es in gesunden Tagen, sei es auf dem Todbette, abschwören, gehören großenteils gerade zu denjenigen, welche es mit ihrer Religion ernst genommen hatten und zu den wahren, echten Protestanten zu zählen sind.[1]

Dagegen ist es unerhört, daß ein wahrer, echter Katholik, der das Christentum ausgeübt hat, sei es während des Lebens, sei es insbesondere in der letzten Lebensstunde, seiner Kirche aus freien Stücken[2] abgeschworen hätte und zum Protestantismus oder zu einer anderen Sekte übergetreten wäre, um sein ewiges Heil zu sichern.[3] Je mehr der Katholik den katholischen Geist während des Lebens in sich aufgenommen, desto ruhiger und zuversichtlicher stirbt er. Gerade die Höhepunkte in der katholischen Kirche, die Heiligen, die ihr Leben wie sonst niemand im Dienste Gottes, im Sinne katholischen Glaubens und katholischer Lehre verzehrt und in Übung guter Werke vollbracht hatten, gerade sie sind der Typus eines wahrhaft christlichen, gottseligen Todes,[4] so daß

hält, es gewiß ist, daß er daselbst von Stund an eine bessere Sicherheit seines Gewissens erlangt. Und dießfalls haben wir zu unseren Zeiten viel Exempel."

[1] Damit sei nicht im Geringsten ein Urteil gefällt über die übrigen Protestanten; das Gericht gehört Gott an, der allein weiß, wie weit die Schuld des einzelnen geht. Es gibt so viele brave Protestanten, die, obwohl im Irrtum aufgewachsen, ernstlich bestrebt sind, nach der Erkenntnis, die sie haben, christlich zu leben, nicht nach Luthers „reinem Worte Gottes" oder „Evangelium", das sie ja ebensowenig kennen, wie die katholische Lehre, sondern nach der Erkenntnis, die sie besitzen, insofern die Seele von Haus aus christlich, d. i. katholisch ist, wie ich bereits früher bemerkt habe.

[2] Allerdings erzählt uns unter anderen G. Wicel, daß schon in den ersten Zeiten des Luthertums manche Prediger in Häuser liefen, wo sie Katholiken krank wußten, um sie in ihr Netz zu locken, ehe sie starben. „Niemand will sie," schreibt er weiter, „niemand ruft sie, niemand verlangt oder erwartet ihre Hilfe. Doch fallen sie plötzlich ein, nicht ohne das furchtsame Häufchen zu erschrecken; denn ein Wolf scheint einzubrechen, nicht ein Hirte zu kommen. Solche Dinge halten sie für erlaubt, nachdem sie fast das ganze Volk unterjocht haben. Dem Kranken wird mit allerlei Versuchen und Künsten zugesetzt, bis er beim Anblick der Zuversicht der Prediger zu wanken anfängt, darauf eine Beute wird, und von der Kirche in den letzten Zügen noch abfällt . . . dann rennen sie davon, triumphierend und laut prahlend: Auch den haben wir noch gefangen, auch den haben wir vor seinem Tode zum Christen gemacht, Gott sei gelobt, wir sind reich geworden!" Libellus de moribus veterum haereticorum (Lipsiae 1537), fol. Ev. sqq. Mehr zitiert daraus Döllinger, Die Reformation, I (2. Aufl.), S. 126 ff.

[3] S. die weitere Ausführung bei P. Joh. Perrone, S. J., Der Protestantismus und die Glaubensregel, übers. von Maier (Regensburg 1857), III, 481 ff.

[4] Der Beleg hiefür ist im Leben der Heiligen oft genug niedergelegt. S. Guérin, Les petit Bollandistes. Table générale alphabético = analytique. 1885. XVII, 705 f.

selbst der spätere Luther jenen Predigern, „die aufs höchste gekommen und nur vom strengen Leben predigen und uns große Exempel der Heiligen, die große, wunderliche Werke getan haben, vorlegen", beistimmt und mit ihnen zugesteht, daß „die Heiligen mit Lachen in den Tod gegangen sind".[1] Gott dienen, heißt herrschen, bekannte fröhlich und zuversichtlich der hl. Antonin im Angesicht der herannahenden Scheidung seiner Seele vom Leibe.[2]

Das ist aber in der einen oder anderen Weise das Bekenntnis aller wahren Katholiken am Sterbebette bis zum heutigen Tage, so daß sich das Sprichwort gebildet hat: „Katholisch ist gut sterben".[3] „Mir ist so wohl", bekannte der berühmte Konvertit Fr. Leopold Graf zu Stolberg nach Empfang der letzten Ölung, „laßt euch auch wohl sein, Kinder, wir wollen dem Herrn lobsingen und fröhlich sein." Am nächsten, seinem letzten Tage, sagte er seiner Frau: „Ich bin dem Ziele viel näher gekommen." Und als diese ihm antwortete: „Gott kann dich uns noch lassen", da erwiderte der Sterbende mit aufgehobenen, gefalteten Händen und gen Himmel gerichteten Augen: „Ach, dürfte ich doch sprechen, wie jene fromme Seele:

„Herr, mach' es wie du willst,
Doch Sterben ist mir lieber,
Denn Sterben, das ist mein Gewinn!
Den meine Seele liebt,
Ach, gehe nicht vorüber,
Nimm meine Seele gnädig hin!"[4]

Diesem fröhlichen Hingang liegt die alte apostolische und katholische Lehre zugrunde, welche dreihundert Jahre vor Stolberg Geiler von Kayserberg in die Worte gefaßt: „Ein jeglicher rechte Christenmensch und ein Klostermensch muß das Fleisch schälen vom Bein. Wann geschieht dies? Wenn du begehrst, daß der Kotsack sich scheidet von der edlen Seele, d. i., wenn du begehrst zu sterben, darum daß du kommest zu Gott dem Herrn, nicht darum, daß du meinest, deines Leidens abzukommen, nein, das ist falsch, du mußt es allein tun, daß du begehrest zu ruhen in dem Felsen bei Gott dem Herrn, und nicht mehr begehrest, in dieser Welt zu sein, und sprechest mit Begierden mit St. Paul: ‚Ich

---

[1] Weim. XXIV, 607, zum J. 1527.

[2] Acta Sanct., Maii t. I, 323 (Antverpiae 1680).

[3] Worüber der bekannte Polemiker J. N. Weislinger eine Schrift herausgegeben hat (Straßburg, 1744).

[4] J. Janssen, Fr. Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche. In einem Bande, 2. Aufl. (1882), S. 484.

begehr, daß mein Fleisch sich schäle von dem Bein, und daß ich möge wohnen bei Christus.'" [1]

Wir vernehmen da nur das Echo der Worte des hl. Cyprian im 3. Jh.: „Dessen Sache ist es, den Tod zu fürchten, welcher nicht zu Christus gehen will; dessen Sache ist es nicht, zu Christus gehen zu wollen, welcher nicht glaubt, daß er einmal mit Christus herrschen werde. Denn es steht geschrieben: ‚Der Gerechte lebt durch den Glauben.' Wenn du gerecht bist und durch den Glauben lebst; wenn du wahrhaft an Christum glaubst: warum ist es dir, der du mit Christus sein wirst und der Verheißung des Herrn sicher bist, nicht willkommen, daß du zu Christus gerufen wirst, und warum wünschest du dir nicht Glück, den Teufel los zu werden?" [2] Der wahre Katholik setzt diese Lehre in die Praxis um, wie dies anfangs des 17. Jahrhunderts der große Konvertit und Bekämpfer des Luthertums, Johannes Pistorius, getan hat, welcher im Gefühle des baldigen Todes an Keppler schrieb: „Ich liege hier zu Hause und kämpfe mit einer schweren Krankheit, die aller Voraussicht nach in ihrem Verlaufe tödlich sein wird. Es ist kaum noch Hoffnung, und ich bin darüber auch nicht betrübt, sondern rüste mich mit ganzer Kraft zu jenem glückseligen Übergange, der mich, befreit von den Nichtigkeiten dieser Welt, zu Christus meinem Heilande und der von diesem mir verdienten himmlischen Erbschaft führen wird. Möge also Gott mir gnädig sein und nach seinem Wohlgefallen den Ausgang der Krankheit beschleunigen." [3]

Das war auch das beseligende Gefühl der 50 englischen Martyrer unter Heinrich VIII., Zeitgenossen Luthers, aus dem Laienstande, Welt- und Ordensklerus, die für den katholischen Glauben gegen den Abklatsch der Lutherschen Häresie „mit Lachen in den Tod gegangen sind". [4]

---

[1] Der Has im Pfeffer, l. c., Bl. Ee iiij. S. Phil. 1, 23, nachdem der Apostel unmittelbar vorher (21) gesagt: „Mihi enim vivere Christus est et mori lucrum. Der hl. Thomas schreibt darüber (lect. 3): „Christus et vita nostra, quoniam totum principium vitae nostrae et operationis est Christus . . . et ideo quando morimur corpore, perficitur nobis vita nostra, scil. Christus, cui tunc praesentes sumus."

[2] De mortalitate, c. 2, 3.

[3] Bei A. Müller, J. Keppler, Der Gesetzgeber der neueren Astronomie (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach', 83), Freiburg 1903, S. 153.

[4] S. dazu J. Spillmann, Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen' usw., 38), Freiburg 1887.

B. Luther, in dir ist nichts Göttliches![1]

Es ist eine nicht wegzuleugnende Tatsache, daß Luthers Anhang unter dem von ihm gepredigten „Evangelium" und seit demselben sittlich weit schlechter und verkommener wurde, als es je die Gesellschaft unter dem Papsttum gewesen war. Darüber existiert nur eine Stimme aus dem Munde Luthers und seiner Helfershelfer, d. i. der unverdächtigsten Zeugen, so daß Döllinger sich äußern konnte: „Bemerken wir zuvörderst, daß die Beschreibungen des mit der Reformation herbeigeführten sittlichen und religiösen Zustandes, wie sie in diesem Bande aus einem Zeitraume von hundert Jahren zusammengestellt sind, zum bei weitem größten Teile von solchen Männern herrühren, welche das stärkste Interesse und die mächtigste Versuchung hatten, die Dinge in ein günstiges Licht zu stellen, und den wahren Zustand sowohl vor sich selber, als vor dem Publikum und vor allem vor den Gegnern der neuen Kirche zu verbergen. Denn das Bitterste, was Menschen, die ihr ganzes Leben, ihre ungeteilte Tätigkeit einem Werke gewidmet, begegnen kann, ist doch wohl dies, daß man zuletzt selber über das, was zu dieser gesamten Tätigkeit als Zweck zum Mittel sich verhält, ein wegwerfendes Urteil zu fällen nicht umhin kann. Und in dieser Lage befanden sich die Reformatoren und ihre nächsten Nachfolger."[2]

Sie alle kommen in dem Urteile überein, daß die Laster und die Schlechtigkeit unter dem „Evangelium" in einer Weise gewachsen waren, wie es nicht mehr schlechter werden konnte, vielmehr das Vollmaß erreicht hatten, so daß die Sünde vor der Welt jetzt zur Tugend geworden und nur mehr der jüngste Tag zu erwarten sei. Denn in der dem Weltende unmittelbar vorangehenden Zeit müßte nach allen früheren Weissagungen

[1] Der Herausgeber hat lange bei sich und mit verschiedenen ernsten Männern überlegt, ob es besser sei, diesen gräßlichen Abschnitt in der neuen Auflage zu belassen oder ihn zu tilgen. Die Gründe für das eine wie für das andere sind so naheliegend und so klar, daß es unnötig ist, sie im einzelnen anzuführen. Zuletzt neigte die Antwort aller Ratgeber immer wieder zu dem Satz: nihil innovandum. Hätte ich mein Urteil zu geben gehabt, *ehe* der Verfasser an diese Anthologie schritt, so hätte ich nie dafür gestimmt. Nun ist sie gemacht, und sie hat eben deshalb im Zeitalter der rücksichtslosen Geschichtsforschung *ihr historisches Recht*. Etwas anderes ist es, eine häßliche Sache *mit Schweigen zu übergehen*, und etwas anderes, eine an die Öffentlichkeit gebrachte *Tatsache wieder zu unterdrücken*. Unter *diesem* Gesichtspunkt, titulo praescriptionis, als *geschichtliches Dokument*, weil diese Sammlung kraft ihrer Existenz „in possessione" ist, lasse ich ihr das Dasein. Was ich selber hierzu glaube bemerken zu sollen, darüber will ich in der „Lutherpsychologie" handeln. D. H.

[2] Die Reformation, II, 693. Das Werk verzeichnet viele Äußerungen der Reformatoren über die stets wachsende Verwilderung des Volkes im Luthertum.

ein allgemeines moralisches Verderben und die zügellosesste Lasterhaftigkeit erwartet werden; diese Zeit sei nun eingetreten.

Aber was war schuld an diesem grauenvollen Verderben? Als die Massen hörten, das von Luther verkündigte „Evangelium" habe mit dem Gesetze, welches uns nur zu Sündern mache,[1] nichts zu tun; im Reiche Christi gebe es keine Sünde, sondern nur Gerechtigkeit; selbst die Hölle müsse ganz und gar zugeschlossen sein;[2] Christus habe nicht bloß für uns, sondern auch statt unser genug getan, statt unser das für uns unmögliche Gesetz erfüllt, so daß wir nicht mehr not hätten, von unserer Seite noch etwas zu tun, außer im alleinigen Glauben, durch ein gemütliches Vertrauen Christi Werk uns zuzurechnen; unser Tun im Heilswerke sei Nichtstun, unsere religiöse Tat Gott gegenüber sei nur der Glaube, die guten Werke seien nichts vor Gott, die sittliche Tat gehe die weltliche Obrigkeit an; es gebe nur eine Sünde, den Unglauben;[3] nicht die Mahnung zur Tugendübung, sondern die zum Glauben sei von nöten,[4] da „alle unsere Werke nichts anderes seien, als eitel Läuse in einem alten unreinen Pelze, da nichts reines daraus zu machen, kurz, da weder Haut noch Haar mehr gut ist";[5] da wurden die Massen, ohnehin vielfach schon zum Falle reif, geködert, sie ergriffen, wie ihre Prediger, die christliche Freiheit als Freiheit von jedem Gesetze, als Freiheit von allen Verpflichtungen, von Reue, Beicht, Buße, Fasten, Enthaltsamkeit, von denen sie ohnehin nur in den wegwerfendsten Ausdrücken sprechen hörten, sie hielten die guten Werke nach und nach sogar schädlich zur Seligkeit, und gerieten in die fleischliche Freiheit. Demgemäß führten sie den von Luther[6] und Genossen als grauenhaft beschriebenen moralischen

---

[1] Vgl. dazu Weim. XX, 531.

[2] So Erl. 17, 95.

[3] S. I^1 660; I^2 704 f.

[4] Weim. XIV, 64 (1523/24): „Damit ist wenig ausgerichtet, daß man nach der Beichte sagt und gebietet: ‚Du sollst hinfüro keusch, sanftmütig und geduldig sein', sondern, willst du fromm werden, so bitte Gott, daß er dir einen rechtschaffenen Glauben gebe, und hebe da an, daß du vom Unglauben trittst." Der Schalk setzt hinzu: „Wenn du den Glauben überkommst, so werden sich hernach gute Werke von selbst finden, daß du rein und keusch lebest", usw. Wir kennen diese Behauptung (s. I^1 594; I^2 624), die aber nur bei dem durch die Liebe formierten Glauben, den Luther verwirft, Berechtigung hat, davon abgesehen, daß Luthers und seiner Genossen Leben jene Behauptung Lügen gestraft hat.

[5] Erl. 20, 159.

[6] S. dazu I^1 329 f., 349 f., 354 f.; I^2 310, 329 ff.

Zustand herbei, so daß, „wenn man Deutschland hätte malen sollen, es einer Sau gleich hätte gemalt werden müssen“.[1]

Luthers „Evangelium“, in seiner Wirkung betrachtet, erwies sich zunächst als eine Schule, als ein Seminar von Sünden und Lastern. Das „Evangelium“, kraft dessen man von „evangelischer Reformation“, von „evangelischen Christen“ spricht, machte die Massen frech und verstockt im Sündigen, an das sie ohnehin schon gewohnt waren.[2] „Luthers Lehre und Evangelium“, schreibt mit Recht Schwenkfeld, „wurde vom großen Haufen der gemeinen Welt als dem Fleische anmutig ohne Beschwerde ganz leicht und gering angenommen“.[3] Den Grund davon gibt uns Luther selbst an: „Das Wort ‚Evangelium‘ heißt nichts anderes, als eine neue, gute, fröhliche Botschaft oder Lehre und Predigt, die etwas verkündigt, das man herzlich gerne hört. Das muß nicht sein Gesetz oder Gebot, das da von uns fordert und treibt, und wenn wir es nicht tun, mit Strafe und Verdammnis dräut, denn das hört niemand gerne; und ob man gleich lange und viel beide lehrt, und demselben nachtut, was wir vermögen, so folgt doch kein Trost noch Freude davon, dieweil wir doch nimmer dem Gesetz genugtun, so daß es nicht aufhört, zu treiben und anzuschuldigen. Darum, so uns sollte geholfen werden, mußte Gott durch seinen Sohn eine andere Predigt senden, davon wir Trost und Friede haben könnten. Und das war: ‚Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden‘.“[4]

Die Wirkungen, welche Luthers Lehre im Volke hervorbrachte, mußten gerade bei ihm zuerst und zunächst zu Tage treten. Und dem ist so. Schon sein erster Erfahrungssatz, welcher den Ausgangspunkt für Luthers Lehre und Evangelium bildet, nämlich: die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, beweist, daß er sich bereits 1515 auf abschüssiger Bahn befand, dem nachhing, was das Fleisch gerne hörte, und daß es ihm schon im früheren Leben an Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung, Selbstzucht gemangelt hat. Diese Grundlagen alles sittlichen Handelns konnten ihm nicht mehr eigen werden, seitdem er als Prinzip die Verzweiflung an all seinem Wirken aufgestellt und die Erfüllung des Sittengesetzes von unserer Seite auf Christus geschoben hatte. Mit

---

[1] S. diesen Ausspruch Luthers I^1 24; I^2 24.

[2] Ich habe bereits oben I^1 306 ff.; I^2 295 ff. in Kürze dargelegt, auf welche Weise es später besser wurde; denn was betreffs der Ehe gilt, das trifft überhaupt zu.

[3] Von der hl. Schrift, ihrem Inhalt, Amt, rechtem Nutz, Brauch und Mißbrauch (1547), Bl. 93.

[4] Erl. 12, 211.

der Annahme des aus seiner Erfahrung genommenen Grundsatzes: „die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, Gott hat uns durch sein Gesetz Unmögliches auferlegt, wir haben nicht den freien Willen, Gottes Gebote zu erfüllen", leugnete Luther zugleich die übernatürliche Kraft, die Gnade, und vernachlässigte folgerichtig das Gebet, diese zwei Mittel, durch die er in den Stand gesetzt worden wäre, die Begierlichkeit zu überwinden, sich über sich und seine Umgebung zu erheben und das Gesetz zu erfüllen. Sein ganzes Seelenleben widersprach dem Worte des Apostels: „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt".[1]

Es ging bezüglich seines sittlichen Lebens bereits bergab, als Luther ausgesprochen, das Sündenbewußtsein nehme der bloße Glaube an Christus weg, die Reue sei nicht möglich, das Evangelium lehre nicht, was wir tun sollen, das sei Sache des Moses, der mit dem Evangelium nichts zu schaffen habe; das Evangelium sei lediglich Verheißung, daß die Sünden vergeben seien, es heiße uns nur den Schoß herhalten und nehmen;[2] unsere Sache sei zu glauben und wir seien Gott nichts anderes schuldig, als zu glauben;[3] denn dann würde alles, was der Mensch tut, sei es noch so sündhaft, als gut und heilig angesehen.[4]

Damit ist zugleich Christus als Vorbild, dem wir nacheifern, das wir in unserem Leben ausprägen sollen, geleugnet. Und in der Tat war nach dem originalsten Gedanken Luthers und seiner Genossen die alleinige Aufgabe Christi die: Schanddeckel für ihre Sünden und ihre Untätigkeit im Heilswerke zu sein. Sie besaßen nur einen toten Glauben, ohne daß sie daran gedacht hätten, Christus in ihrem Leben ähnlich zu werden. Das war Luthers „Evangelium" als Ausdruck seines Seelenlebens.

---

[1] Phil. 4, 13.

[2] S. I^1 657; I^2 692, besonders Anm. 3, und öfters, z. B. Erl. 17, 95 (1531): „Lieber Herrgott, es ist doch nicht um mehr zu tun, denn daß man das Wort fasse, und halte nur auf, und lasse Gott schenken."

[3] S. I^1 687; I^2 721. Erl. 17, 95, sagt er: „Es ist nicht nötig, daß Du solche Herrlichkeit (den Himmel) zu erlangen dies oder jenes tuest . . . Tue allein unserem Herrn Gott so viel Ehre, daß Du es (sein Wort) annehmest und glaubest, was er Dir zusagt. Diesen Willen des Vaters ist nicht schwer zu halten."

[4] Erl. 51, 284 (zum J. 1544): „Ein rein Herz hat man uns (im Papsttum) also gelehrt zu machen, daß man die unreinen Gedanken ausschlüge. Ist wohl geredet und vorgenommen, aber damit nicht getan." Ein reines Herz heißt so viel als: „daß man kein Gewissen macht", und zwar bis zu dem Grade, daß, „wenn durch Gottes Wort das Gewissen erleuchtet und sicher wird, daß es sich nicht besudelt am Gesetz, also daß ein Christ wisse, daß ihm nicht schadet, ob er das Gesetz halte oder nicht, ja (ob) er auch tue, was sonst verboten ist, oder lässest, was sonst geboten ist: so ist ihm keine Sünde; denn er kann keine tun, weil das Herz rein ist!"

Man darf sich deshalb über die Geringschätzung, mit welcher Luther vom sittlichen Leben spricht, nicht wundern. In Übereinstimmung mit seiner Trennung des Glaubens von den Werken, behauptet er, auf die Lehre, nicht auf das Leben komme es an; beide müßten genau auseinander gehalten werden. Dies spricht er bereits 1523, als sich die bösen Früchte seiner Lehre bei ihm und den Seinigen schon zur Genüge geoffenbart hatten, aus,[1] erläutert es aber weitläufig im Jahre 1527:[2] „Ich habe oft ermahnt, daß man weit solle von einander scheiden Leben und Lehre. Die Lehre ist, daß ich an Christum glaube, meine Werke, mein Leiden und Tod für nichts achte, und dem Nächsten diene und darüber lasse fahren, was ich soll. Das Leben aber ist, ob ich so oder so wandle und darnach tue. So liegt nun weit nicht so viel am Leben, als an der Lehre, so daß, wenn schon das Leben nicht so rein ist, kann dennoch die Lehre wohl rein bleiben und mit dem Leben Geduld getragen werden . . . Wahr ist's, daß wir also sollen leben; aber ich lebe, wie ich lebe, so wird darum die Lehre nicht falsch. Darum müssen wir nicht nach dem Leben, sondern nach der Lehre sehen und urteilen . . . Höher kann ich nicht predigen, denn daß man den alten Adam töte und ein neuer Mensch werde. Da sagen sie: ‚Ja, du tust das doch nicht'. Antwort: Ich sollte es wohl tun, ja, wenn's mir Gott auch gibt. Aber so hoch wird es niemand bringen, es wird noch viel daran fehlen. Derohalben lasse das Leben herunter bleiben auf Erden, die Lehre hebe hinauf in den Himmel."[3]

Oder wie er 1523 schreibt: „Das Leben lasse die Erde sein, die Lehre aber den Himmel."[4] Beide sind ebenso von einander entfernt, wie Erde und Himmel, geradeso wie nach seiner Behauptung Gesetz und Evangelium,[5] trotzdem Jesus Christus an die Befolgung des Sittengesetzes die Erkenntnis, daß seine Lehre aus Gott sei, knüpft.[6] Luther fährt dann weiter: „Die Lehre bleibt allzeit ihr selber gleich,

---

[1] Weim. XIV, 464: „Saepe admoneo discernere longe vitam et doctrinam . . . Maxima gratia est, quod (quis) separare possit vitam a doctrina. Verum est, quod ita vivere debemus, sed utcunque sum, doctrina non est falsa. Pelagianus hac re deceptus, Augustinus item, Hieronymus penitus prostravit et Cyprianus . . . Deberem quidem facere, sed dominus non dederit. Vitam sinas esse terram, doctrinam celum."

[2] Weim. XXIV, 606 f., wie im J. 1523 über das 1. Buch Moses.

[3] Ebds. Vgl. Weim. XXVIII, 99.

[4] S. Anmerkung 1.

[5] In Gal. II, 50: „tam longe distant, quam coelum et terra."

[6] Joh. 7, 17: „Wenn jemand seinen (Gottes) Willen tun will, wird er inne werden, ob diese Lehre aus Gott sei."

daß sie will ganz rein und vollkommen sein; das Leben aber kann wohl höher kommen. Ich wollte auch, daß mein Leben höher wäre, aber es wird nichts daraus; das Leben wird die Lehre nicht erreichen, so lange wir hier leben." Daß man vom strengen heiligen Leben der Heiligen predige, „führe die Leute dahin, daß sie der Lehre nicht wahrnehmen". Ohnehin „halte der Haufe allzeit mehr vom Leben, als von der Lehre. Ein Mensch ist nicht besser zu verführen als durch solch scheinend Leben. Wo nicht wackere Prediger sind, ist es eine hohe Gnade, wer das Leben von der Lehre scheiden kann." [1]

Hier fällt uns zunächst auf, daß das Christentum in Übereinstimmung mit Luthers Lehre von der Rechtfertigung rein äußerlich aufgefaßt wird. Der lebendige Christus wird zu einem toten gemacht, mit dem der Christ nicht mehr wie ein Rebzweig, ein Schößling mit der Rebe, vereinigt sein kann, auf daß der Christ in Christus, dem Weinstocke und unserem Haupte, wachse; [2] Christus lebt nicht mehr in uns und wir in ihm, [3] er ist nicht mehr unser Leben. [4] Luther hat die Mahnung Jesu Christi vollständig außer Acht gelassen: „Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist". [5] Christus selbst forderte also von uns die Ähnlichkeit mit Gott; zur Erreichung derselben suchte er aber uns nicht bloß durch seine Worte zu bewegen, sondern auch durch sein Beispiel zu ziehen. Seine ganze Lehre bezweckte, daß wir in unserem Leben Gott ähnlich werden, so daß bei der Lehre Christi alles auf ihre Befolgung ankommt; [6] durch sein Leben, sein Beispiel zeigte er den Seinen, daß und wie seine Lehre im Leben zum Ausdruck kommen soll, und wir zur Ähnlichkeit mit Gott gelangen, so daß also sein Leben für uns zugleich Lehre und Vorbild geworden ist. Zu allen sprach er: „wer sein Kreuz nicht trägt und mir nachfolgt, der kann mein Jünger nicht sein". [7] Christo dienen heißt ihm nachfolgen. [8]

[1] Weim. XXIV, 607. S. dazu I[1] 348; I[2] 325.

[2] Eph. 4, 15.

[3] Joh. 15, 5; Gal. 2, 20.

[4] Col. 3, 4; Phil. 1, 21.

[5] Matth. 5, 48.

[6] S. darüber S. Raue O. F. M., Christus als Lehrer und Erzieher. 2. Aufl. 1902, S. 72 f. Augustin. De vera religione c. 16, n. 32: „Tota vita ejus in terris ... disciplina morum fuit." Sermo 75, c. 2, n. 2: „In omnibus, quae fecit Dominus, admonet nos, quemadmodum hic vivamus." Daraus entstand im Mittelalter das Gebet: „ut omnis illius actio fieret nostra instructio". In diesem Sinn betet die Kirche: Ut per eum, quem similem nobis foris agnovimus, intus reformari mereamur. (Octava Epiphaniae).

[7] Matth. 16, 24. — [8] Joh. 12, 26.

Das ist auch die Auffassung und Lehre der Apostel: „Christus hat uns ein Vorbild hinterlassen, auf daß wir nachfolgen seinen Fußstapfen".[1] Christi Lehre hatte geradezu den Zweck, wie der hl. Paulus schreibt, daß wir uns selbst verleugnend ein gottseliges Leben führen; sein Opfertod bezweckte, daß er sich ein reines Volk, das guten Werken nachstrebt, als Eigentum erwerbe.[2] Die Apostel dringen deshalb auf die Notwendigkeit der Nachfolge Christi.[3] Christi Leben soll an uns offenbar werden,[4] wir sollen Christum anziehen, sein Bild in uns ausprägen,[5] ihm gleichförmig werden.[6]

Diese Mahnungen waren nur die Erläuterung zum Worte Christi: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, außer durch mich,"[7] d. h. außer durch die Nachfolge meines Lebens, durch die Annahme meines Wortes und durch meine Gnade.

Damit stehen in Übereinstimmung die hl. Väter, aus denen ich den hl. Chrysostomus auswähle: „Gehorchen wir der hl. Schrift und befleißen wir uns, ihren Worten folgend, die gesunde Lehre unseren Seelen einzupflanzen und zugleich ein rechtschaffenes Leben zu führen, damit unser Leben dem Glauben Zeugnis gebe, und der Glaube unser Leben als zuverlässig erweise. Denn wenn wir zwar den wahren Glauben haben, die Tugend jedoch vernachlässigen, so nützt es uns nichts; und wenn wir rechtschaffen leben, aber vom rechten Glauben abirren, so gewinnen wir nichts für unser Heil. Wollen wir der Hölle entfliehen und den Himmel erlangen, so muß uns beides zieren, der rechte Glaube und ein reines Leben. Was hilft es, wenn ein Baum hoch emporwächst und im Blätterschmuck prangt, aber an Früchten leer steht? Ebenso hilft dem Christen die Rechtgläubigkeit nicht, wenn die Sittlichkeit fehlt. Daher sagte Christus in der Seligpreisung: ‚Selig, wer tut und lehrt' (Matth. 5, 19). Denn die Predigt durch Werke ist klarer und glaubwürdiger, als die Predigt durch Worte. Denn der Fromme predigt, auch wenn er schweigt oder in Verborgenheit lebt; die einen erbaut er durch seine Erscheinung, die andern durch seinen guten Ruf; er steht bei Gott in Gnaden, weil er

---

[1] 1. Pet. 2, 21.
[2] Tit. 2, 11.
[3] 1. Joh. 2, 6; Col. 2, 6.
[4] 2. Cor. 4, 10.
[5] Röm. 13, 14; Gal. 3, 27; Epheſ., 4, 23 f., uſw.
[6] Röm. 8, 29.
[7] Joh. 14, 6.

durch ſein Leben Gott preiſt und die Mitmenſchen zur Lobpreiſung Gottes veranlaßt; um ſeinetwillen ſenden Zunge und Mund von vielen Tauſenden Preis und Dankſagung zum Gott des Weltalls empor."[1]

Luther beſaß kein Erlebnis des Glaubens, darum verſtand er auch nicht, wie er ſelbſt geſteht, das Schriftwort: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben".[2] Und doch iſt gerade dieſes Wort, auf das ſich der hl. Paulus wiederholt beruft,[3] der adäquate Ausdruck für die innige Verbindung von Lehre und Leben im wahren Gläubigen. Dem Gerechten iſt eben der Glaube zum Leben, das Leben zum Glauben geworden. Er lebt aus dem Glauben, wie er aus der Lunge atmet.[4] Gleichwie aber Luther die Religioſität von der Sittlichkeit trennte, wie wir bereits wiſſen, ſo war er auch gezwungen, Lehre und Leben von einander zu trennen, ja ſogar zu behaupten, der hl. Paulus *verdamme* das heilige Leben aller Papiſten; lebe man auch in den Geboten Gottes, ſo ſei es nur lauter *Heuchelei*; ſelbſt Chriſtus verdamme alle unſere Werke.[5]

Doch Luther erweiſt ſich durch ſeine weiter oben zitierten Worte über die Trennung der Lehre vom Leben zugleich als ein großer Schalk. Er ſprach es bei anderer Gelegenheit offen aus, daß auf die Predigt des Evangeliums immer die *Reform* der gottloſen Lehre und *des gottloſen Lebens, das vorher war, folgt*.[6] Auf die Predigt von Luthers „Evangelium" folgte jedoch gerade eine Steigerung der früheren Schlechtigkeit. Luther wußte dies, denn er kannte ſein und der Seinigen Leben; er hat es oft genug unwirkſam bedauert. Er wußte auch zu gut, daß jenes Leben eine Wirkung ſeiner Lehre, dieſe die Triebfeder zu dem unſittlichen Leben war. Das wurde ihm oft vorgeworfen, wie er wiederholt geſteht.[7] Das geſtanden auch ſeine einſtigen Anhänger und Gönner. „Solche, die ich vorher als reine, aufrichtige und argloſe Menſchen gekannt hatte", ſchreibt 1530 *Erasmus*, „begannen, ſo wie

---

[1] Chrysostomi opp., ed. Montfaucon (Paris 1718—1738), Homil. 13 in Gen., t. IV, 104. Der hl. Kirchenvater kommt darauf öfters zurück, ſo z. B. Hom. 31 in Evang. Joh. (VIII, 175); Hom. 8 in 2. Tim. (XI, 707); Hom. 11 in ep. ad Rom. (IX, 537); Hom. 7 in ep. ad Hebr. (XII, 70).

[2] S. I^1 724; I^2 758.

[3] Röm. 1, 17; Gal. 3, 11; Hebr. 10, 38.

[4] S. dazu A. *Weiß*, Apologie des Chriſtentums, 3. Aufl. III, 2, S. 1107 ff.

[5] S. I^1 332, 334.

[6] Opp. exeg. lat., XXII, 319 (1534): „Quando verbum pure docetur, tunc extirpantur mali doctores, et *semper praedicationem evangelii sequitur reformatio impiae doctrinae et vitae quae praecessit*."

[7] S. 1^1 22; I^2 22.

sie sich zur Sekte geschlagen hatten, von Mädchen zu reden, Würfel zu spielen, das Gebet zu verachten; sie wurden habsüchtig, unverträglich, rachsüchtig, verleumderisch, eitel, von viperhaften Sitten; auch das rein Menschliche scheinen sie völlig ausgezogen zu haben".[1] „Man lebt, als sei kein Gott", schreibt Wicel, der dieses Leben mitangesehen hatte, „man sündigt, als sei keine Hölle, nur wie unvernünftige Tiere gehet man herdurch"[2]. Das bestätigt Luther selbst mehrere Jahre vor Wicel: „Solch schändliche Säue sind wir heillose Deutsche das mehrere Teil, daß wir weder Zucht noch Vernunft haben, und wenn wir von Gott hören, achten wir's gleich so viel, als wären es der Gaukler Mährlein."[3] „Das Evangelium rühmend, haben sie das Evangelium auf klägliche Weise unterdrückt", schreibt Wicel.[4] „Sie schreien, wir glauben dem Evangelium", berichtet Werstemius, „und sie leben nichtsdestoweniger, als seien sie von der Falschheit des Evangeliums überzeugt. Suche nach dem Grunde ihrer verderbten Sitten, ihres schlechten Lebens, und du wirst hören: ‚Auf das Leben kommt es nicht an; durch den Glauben allein sind wir die lautersten Christen'."[5] Sie beschränkten, treu Luthers Lehre, ihr ganzes Evangelium auf die alleinige Sündenvergebung, vergaßen und verwarfen aber die innere Heiligung, welche der vorzüglichste Teil des Christentums ist.[6] Darnach sah auch das Leben aus, besonders

---

[1] Opp. Erasmi, Lugd. Batav. 1706, t. X, p. 1608. Vgl. dazu das Wort des Ufingen, oben I[1] 355; I[2] 332.

[2] Homil. orthod. Postill oder Predigtbuch. Köln 1539, Bl. 196. S. dazu oben I[1] 356.

[3] Weim. XXIII., 148; Erl. 30, 68, zum J. 1527. Schalkhaft warf er dies bei anderer Gelegenheit Papst und Kardinälen vor. S. I[1] 752; I[2] 786.

[4] Wicelii epistolarum libri quatuor (Lipsiae 1537), fol Dd. 1: „Evangelium profitentes Evangelium oppresserunt miserandis modis."

[5] De purgatorio (1528), fol. Bij.; „Evangelio, clamitant, credimus Evangelio. Et tamen nihilosecius vivunt, quam si de falsitate Evangelii non dubitarent. Quere, si placet, cur tam inversos habeant mores, cur in tantum vivant perdite, et audies: ‚non refert; sola fide sumus purissimi christiani'. Et revera, quos ego hactenus addictos vidi Lutherano senatui, nisi fidem egregiam habeant, quid tum habeant, prorsus ignoro. Contemplatus sum mores: vidi corruptissimos. Annotavi dicta: nihil unquam audivi, quod esset virulentius. Rogavi totius vitae periodum: agnovi vanam et futilem et ex omni propemodum parte illecebrosam peccati et in expugnanda semper virtute positam."

[6] Dies beklagt auch der anfänglich begeisterte Anhänger Luthers, Johann Haner in der Vorrede zu: Prophetia vetus ac nova (Lipsiae 1534), Er, der geborene Nürnberger, sah mit Schrecken den fortschreitenden Sittenverfall seiner Vaterstadt und gibt als Grund davon an „das Dogma, das Alpha und das Omega ihrer Gottlosigkeit, daß nämlich der Glaube allein rechtfertige." (Epistolae duae Joh. Haneri et G. Wicelii de

der Wittenberger, so daß Luther schon 1524 sich den Vorwurf mußte gefallen lassen: „Wie näher Wittenberg, je böser die Christen.“ [1]

Luther selbst sah in lichteren Augenblicken, so z. B. im Jahre 1529, ein, daß seine Evangelischen siebenmal ärger werden, als sie je zuvor, nämlich unter dem Papsttum, gewesen.[2] Ein andermal sagt er, daß die Leute zu lauter Teufeln[3] und um so ärger werden, je mehr man ihnen das Evangelium predigt, und daß der Glaube um so mehr abnehme.[4] Die Welt „werde aus seiner Lehre, je länger, je ärger“, ja unzüchtiger als zuvor unter dem Papsttum . . . Jetzt sind die Leute mit sieben Teufeln besessen, da sie zuvor mit einem Teufel besessen waren. Der Teufel fährt jetzt mit Haufen in die Leute, daß sie nun unter dem Lichte des Evangelii (!) sind geiziger, listiger, vorteilischer, unbarmherziger, unzüchtiger, frecher und ärger denn zuvor unter dem Papsttum . . . Man sieht's an Bauern, Bürgern, Adel und an allen Ständen, vom höchsten an bis zum niedrigsten, wie ein schändlich, unordentlich Leben sie führen in Geizen, Saufen, Fressen, Unzucht und allerlei Schand und Laster“.[5]

---

causa Lutherana 1534, fol. A. 3). S. Egranus, ein Hauptbeförderer der Luther'schen Lehre (so daß Eck seinen Namen der Bannbulle beifügte), klagte um dieselbe Zeit wie Haner, daß durch die Predigt von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein „ein unbußfertig Volk gemacht wird, welches sich selbst in aller Untugend Gottes Gunst und Huld erdichteter Weise zusagt und verheißt“. Die Prediger „machen ein unchristlich weltlich Volk; denn es gefällt dem Fleische wohl, so man hört, Christus habs allein getan, gute Werke seien nichts vor Gott denn eitel Sünden und dergleichen,“ so daß, „wenn man die Historien und Geschichten der Alten ansieht, in 800 Jahren, seit die Deutschen Christen gewesen sind, kein ungezogener, sträflicher, mutwilliger Volk in deutscher Nation gewesen ist und gelebt hat, als zu dieser Zeit, welches am meisten kommt aus der Lehre, dadurch gute Werk verachtet und verworfen werden“. Ein christlicher Unterricht von der Gerechtigkeit des Glaubens und von guten Werken, Leipzig 1543, Bl. G. 2. 3.

[1] S. oben I[1] 22.

[2] Weim. XXVIII, 763. Erl. 36, 41. Vgl. Ebdf. S. 404. Gal. II, 352 (S. 691). Einen ähnlichen Ausspruch des abgefallenen Franziskaner Eberlin von Günzburg, oben I[1] 23. Dazu Döllinger, Reformation, I, 302.

[3] Erl. 45, 198.

[4] Erl. 17, 235 f.

[5] Erl. 1, 14; 36, 411; 45, 190 f. 198 f. Um dann wieder von den Lastern der von ihm gegründeten Genossenschaft die Augen abzulenken, polterte Luther gegen die Lasterhaftigkeit innerhalb der katholischen Kirche. In Gal. III, 44 (ed. Irmischer): „Impossibile est, ut Pontificum tyrannis longius possit durare; Roma enim sic omnis

Die Tatsachen schrien zu laut, sie lagen vor aller Augen, er war unfähig, sie wegzuzaubern. Aber er besaß nicht die „einfache Seele", die „Einfalt des Gemüts", um ehrlich genug einzugestehen, daß die direkte Ursache des verlotterten Lebens seine Lehre, sein „Evangelium" war. Im Gegenteil, er bedauert bloß, daß „die (seine) Lehre so vollkommen ins Werk und Leben bei uns nicht will kommen, wie es wohl sein sollte",[1] und er antwortet jenen, die seine Lehre für den schlechten Wandel der Seinen verantwortlich machten und die Vernachlässigung aller Pflichten der Frömmigkeit, sowie die Verachtung der guten Werke bei den Seinen auf seine Lehre als den Grund zurückführten, indem er die von ihm ausgeübte Taktik[2] ihnen zum Vorwurf machte: sie verzerrten seine Lehre, um ihre eigene Position zu stärken.[3] Er wurde, um jeden Schatten, der auf seine Lehre fallen könnte, zu verscheuchen, sogar ein Sittenprediger, und er wendet sich gegen jene, die sich nur auf den Glauben verlassen, der sie ohne die Werke selig machen solle; der Glaube ohne die Werke sei ein falscher Glaube[4] usw., gerade, wie er, in die Enge getrieben, seinem toten Glauben alle möglichen Wirkungen zugeschrieben hat.[5]

Zugleich wälzt er schalkhaft den Grund des wachsenden grauenhaften Zustandes auf andere Faktoren, als seine Lehre. Vor allem ist es, wie allgemein bekannt ist, der Satan, der ihr und ihm diesen Schabernack spiele;[6] er ziehe die Leute, auch die guten, vom Evangelium durch

generis sceleribus inquinata est, ut non possit esse pejor, nisi fiat ipse infernus." Nun verdopple oder versiebenfache man diesen Zustand: dann haben wir die „evangelische Reformation" nach Luthers eigenem Geständnis.

[1] Erl. 13, 391.

[2] Vgl. oben I[1] 725 f.; I[2] 759 f.

[3] Opp. exeg. lat., IV, 190 (in Gen. c. 18): „Papistae depravant studiose nostra dicta, ut suam causam ornent. Cum enim dicimus, hominem non justificari operibus, affirmant, nos bona opera prohibere et damnare. Tales viperae sunt Cochlaeus, Witzelius et alii. Haec sunt Satanica mendacia virulentorum et pessimorum hominum." Vgl. auch Opp. exeg. lat. XXIII, 147.

[4] Erl. 8, 154. Vgl. zudem 19, 354; 49, 67. 193; 47, 245 f., usw. Die protestantischen Lutherforscher haben diesen Punkt begreiflicherweise so stark hervorgezogen, daß ein Katholik nicht weiter mehr nach Stellen zu suchen nötig hat. Den Grund von Luthers Taktik haben sie allerdings ebensowenig eingestehen wollen, als die Tatsache, daß Luther an solchen Stellen seine Grundgedanken verleugnet: der Glaube allein, ohne die Werke, mache selig, letztere hülfen gar nichts zur Frömmigkeit und Seligkeit, sie reichten nicht an Gott heran und hätten keinen Bezug auf ihn, sondern nur auf den Nächsten; der Glaube allein handle mit Gott. S. I[1] 687; I[2] 721, und Erl. 14, 289 ff., u. ö.

[5] S. oben I[1] 627. 686, 2; I[2] 658. 720, 2.

[6] S. auch Erl. 13, 390 f.

allzu große Sättigung ab;[1] so daß also gerade die übermäßige Beschäftigung mit seiner Lehre der Grund des sittlichen Verderbens gewesen wäre. Andere Male behandelt er den Hinweis auf das gottlose Leben der Seinen mit Verachtung: „Zu unserer Zeit schreien Papisten, Wiedertäufer und andere Rotten wider uns: ‚Was ist's, daß ihr viel geprediget vom Glauben und Christo? Was werden die Leute davon besser? Es muß wahrlich getan sein.' Solch Fürgeben hat wohl einen Schein, als sei es etwas; aber wenn man's beim Lichte besieht, so ist's ein lauter, eitel, nichtig Gewäsch".[2] Nicht besser und vernünftiger sind andere Erklärungen, die er vorbrachte.[3] Im Zusammenhang mit seiner Lehre vom unvereinbaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium war noch immer

---

[1] In Gal. c. 6, 5, nach der Übersetzung von Justus Menius bei Walch VIII, 2816: „Über das verführt der Satan . . . viel Leut vom Evangelio, daß sie der reinen Lehre mit der Zeit satt und überdrüssig werden. Denn weil es (das Wort) täglich so fleißig gehandelt wird, gewinnen sie einen Grauen und Ekel dafür, werden mit der Zeit je länger je fauler und träger zu aller Gottseligkeit."

[2] Erl. 9, 236 f.

[3] Schon im Jahre 1523 tischt er eine auf, die ihn uns in seiner ganzen Schalkheit erkennen läßt: „Vorher (im Papsttum), als noch nicht das Licht war, sahen wir nicht unsere Bosheit; nun aber sehen wir, wie wir geirrt haben. Wir waren vorher (unserer Meinung nach) fromm, weil wir die Sünde nicht erkannten, wir sahen nicht, wie völlig armselig wir von Natur seien, wie man dem Nächsten gegenüber sich verhalten soll; jetzt, da wir es sehen, sagen wir, wir würden schlechter" (Weim. XI, 190). Und einen solchen Mann nehmen die protestantischen Theologen ernst! Einige Jahre später (1526) stellt er den schlimmen Zustand als von Gott gewollt hin. So Weim. XIX, 590: „Wenn man von Gottes Gnaden und Frieden predigt, welches durch das Evangelium geschieht, da wundert man sich, daß die Leute so böse sind, mehr denn zuvor. Aber es muß so sein. Denn hier hörest Du, daß Gott klagt über böse Zeit (Ps. 94, 13: ‚daß er still sei zur bösen Zeit'), und lehrt still und geduldig sein, welches man zur guten Zeit nicht kann"! Ein Jahr nachher schreibt er: „Wir hören heute: ‚was Gutes kommt aus dem Evangelium'?" Es entstünden nur Skandale, von denen das ärgste sei, daß er und die Seinen unter sich uneins seien. „Aber wer hat angefangen? Nicht wir!" (Weim. XX, 674). Etliche Jahre später tröstete er die Seinen mit den Worten: „Wenn Du fragst, was Gutes aus unserer Lehre gekommen sei, so frage ich Dich: was ist denn Gutes entstanden aus der Predigt Loths in Sodoma?" (Opp. exeg. lat. V, 37). Daß der Stand der Frage da und dort ein anderer sei, brauchte ihn nicht zu kümmern. Und er ist ein anderer: Loths Predigt wurde von den Sodomiten wohl gehört, aber nicht angenommen? Luthers Predigt und Lehre wurde von den Seinen angenommen und es wurde von ihnen darnach gehandelt. Da Schlechtes daraus folgte, suchte Luther seiner Taktik gemäß die Verantwortlichkeit listig von sich und seiner Lehre abzuschütteln, und erdachte alle möglichen Ausflüchte. Darin war er allerdings „ein Genie ohne Gleichen"!

das Vernünftigste, wenn er das Leben von der Lehre trennte, wenn er behauptete, die Lehre sei gut, das Leben aber so so; auf dieses komme es jedoch nicht an, sondern auf die Lehre.

Daß er damit im Widerspruch mit der apostolischen Lehre steht, brauchte ihn, der sich selbst für einen Apostel hielt, nicht zu kümmern. Und dann: war seine Lehre, der eine solche Sittenlosigkeit folgte, gut? Konnte er auch behaupten, die Lehre bleibe sich gleich, nachdem er fortwährend heute das verneinte, was er gestern behauptet hatte?

Ihm jedoch lag nur daran, jene Lehre, zu der ihn sein Leben und sein Steiffinn gebracht hatten, zu retten. Er ging hierin so weit, daß er gegen Matth. 5, 19,[1] behauptete: „Es ist nicht eine geringe Gnade, daß Gott sein Wort auch durch böse Buben und Gottlose gibt (sind das Luthers Prediger?); ja, es ist etlichermaßen gefährlicher, wenn er's durch heilige Leute gibt, als wenn er's durch unheilige gibt, weil die Unverständigen darauffallen und mehr an der Menschen Heiligkeit, als am Worte Gottes hangen",[2] usw. Was Wunder? „Die rechten Heiligen Christi müssen gute, starke Sünder sein, und solche Heilige bleiben."[3] Um „solche Heilige" zu werden, war es freilich besser, wenn die Seinigen keine heiligen Prediger hatten, sondern unheilige.

In der katholischen Kirche erreicht allerdings oft das Leben nicht die Lehre. In Luthers Genossenschaft dagegen steht der Gottesfürchtige dem Leben nach bedeutend höher, als Luther und seine Lehre. Das zeigt, daß bei Luther und den Seinen das schlechte Leben nicht bloß auf die menschliche Schwachheit der Personen, sondern auch, und zwar vorzugsweise, auf die irrige Lehre zurückzuführen ist.[4] Auch an Luther bewahrheitete sich der Spruch: „Sein Leben ist wie seine Lehre"; „den Baum erkennt man an seinen Früchten". Ja, man kann selbst ihm zugestehen, daß er nicht alle Konsequenzen seiner neuen Lehre zog. Von dem, was er aus der alten katholischen Lehre mit sich gebracht hatte, mußte er schon 1520 gestehen: „Ich weiß, daß ich nicht demgemäß lebe, was ich lehre."[5] Das ist traurig. Daß er nicht ganz nach der seinen lebte, war gut.

---

[1] „Qui fecerit et docuerit." S. I[1] 769; I[2] 803.

[2] An zwei Pfarrherren (1528), Erl. 26, 281.

[3] Erl. 50, 248. S. dazu neuestens Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel (Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach', 86), S. 58 f.

[4] S. dazu oben I[1] 307, Anm. 1; I[2] 297.

[5] S. oben I[1] 110; I[2] 98.

Daß aber ein gottgefälliges, sittlich gutes Leben die beste Empfehlung eines Lehrers und seiner Lehre sei, das erkannten sogar die deutschen Humanisten, deren Theologe Luther seit 1518 geworden war, recht wohl. Sagt doch schon Aristoteles, die Wahrheit der Reden sei für die Einwirkung aufs Leben notwendig, und deshalb erweckten sie Vertrauen, wenn sie mit den Handlungen übereinstimmen.[1] Darum wurden die Humanisten anfänglich nicht müde, Luthers unbescholtenen Lebenswandel hervorzukehren, ja mit den übertriebensten Lobsprüchen zu feiern.

In der Tat schrieb Erasmus, welcher den ersten Anfängen Luthers Beifall gezollt und mehrere Jahre hindurch der Bewegung günstig gegenübergestanden hatte, am 18. Mai 1518 an Kardinal Wolsey: „Das Leben Luthers wird von allen mit großer Übereinstimmung gelobt, und es ist kein geringes Vorurteil von der großen Unbescholtenheit des Wandels, wenn selbst die Feinde nichts zu verleumden finden."[2] Damit stimmen desselben Erasmus Aussprüche vom J. 1519 überein.[3]

Dem gegenüber klagte aber Luther bereits etliche Monate vorher dem Staupitz: „Ich bin ein Mensch, zugleich ausgesetzt und fortgerissen von der Gesellschaft, von der Völlerei, von den Regungen des Fleisches, von der Nachlässigkeit und anderen Beschwerden". Er hatte auch schon das „Brennen" erfahren.[4] Das waren jedoch Dinge, die teils den Augen der Humanisten entgingen, teils in ihren Augen dem unbescholtenen Leben des Einzelnen keinen Eintrag taten. Ihr Maßstab war bekanntlich nicht sehr hoch. Das Leben eines Priesters und Ordensmannes hieß in ihren Kreisen unbefleckt und unbescholten, wenn der Betreffende nur keine Konkubine hielt. Insoferne war damals Luthers Leben allerdings unbescholten. Die Humanisten beurteilten dasselbe nach ihrem eigenen Maßstabe. Die Nachfolge Christi in Selbstverleugnung, Demut, Gehorsam und Gottesliebe war ihnen ebenso unbekannt, wie Luther; darum vermißten sie diesen Prüfstein jedes christlichen Lebens bei ihm nicht. Sein unbändiger Hochmut, sein Steifsinn, sein Trotz, seine Dreistigkeit galten ihnen als Mannesmut, als Überzeugungstreue. Was Wunder also, daß Melanchthon nicht genug den „frommen" und „heiligen" Martin selbst seit 1520 rühmen

[1] Eth. ad Nicom., p. 1172 b, 3. Vgl. dazu Brandis, Handbuch der griechisch-röm. Philosophie, II, 1499. S. I[1] 769; I[2] 803 die bei Chrysostomus unterstrichenen Worte.

[2] Opp. omn. Erasmi, t. III, ep. 317, p. 322.

[3] Ibid., ep. 427, p. 444 sq., u. a. a. O.

[4] S. I[1] 110 f.; I[2] 100.

konnte?[1] Und in sein Lob stimmten Seinesgleichen ein, ja auch noch zu und nach der Zeit, als Luther auf der Wartburg 1521 durch sein eigenes Geständnis seinem „frommen" Leben das Verdikt gesprochen hatte, und nachdem seine ungezähmten Leidenschaften immer mehr vor aller Welt zum Vorschein gekommen waren.[2] All jenen humanistischen Äußerungen lag eine wohlberechnete Taktik zugrunde, aus welcher der Gedanke

[1] So nennt er Luther im J. 1520 „virum iuxta pium atque eruditum vereque theologum" (Corp. Ref. I, 137), so daß Melanchthon, der erste Freigeist des Protestantismus, ausruft: „Emori malim, quam ab hoc viro avelli" (ibid., p. 160), „Scio", schreibt er in demselben Jahre einem Karthäuser, „nec apostatam illum esse (!), et coelebare et ieiunare et orare, ita ut cum Chartusiis quoque conferri possit (!) . . . Ostende quid ille erret, doctrinam damna; mores non potes" (ibid., p. 200). Im J. 1521 spricht er vom „optimus et sanctissimus homo Lutherus" (ibid., p 492).

[2] S. I[1] 736, 2; I[2] 770, 2. So schreibt im J. 1520 auch ein Jünger Luthers, es erhelle, „Lutherum esse viventis Dei angelum. qui palabundas Christi oves pascat solo veritatis verbo" (Weim. VII, 186). Am Schluß der Schrift: „Doctor Martini Luthers offenliche verhör zu Worms im Reichstag red und widerred am 17. tag aprilis im Jar 1521 beschechen", heißt es: „Aller gelertteschter und andechtigster vatter Martin, ain Nachvolger der hayligen Junckfraw Katterin, Haidnischer, lateinischer lerer ain überwinder, Ain brüderlicher tröster des falsz verlassen sünder, Krancker seelen artzney, ain getreuer ratgeb genannt, Hayliger schrifft ain auszleger von Gott gesandt, Der werd gehat deiner hayligen gaystlichen leer, Und bewar dich yetz on end und immer meer." Alb. Burer schrieb am 27. März 1522 an Beatus Rhenanus: „Vir est, quantum ex vultu apparet, benignus, mansuetus et hilaris, vox ejus suavis et sonora atque etiam ita, at admirer suavem loquentiam hominis. Piissimum est quidquid loquitur, quidquid docet, quidquid agit, etiamsi ab impiissimis inimicis ejus diversum dicatur. Hunc qui semel, modo si non fuerit saxo, iterum atque iterum audire cupit, adeo tenaces aculeos infigit animis auditorum. Breviter, in eo viro nihil, quod ad absolutissimam christianae religionis pietatem faciat, desiderari queat, etiamsi semel universi mortales unacum portis inferi contradixerunt." Zeitschr. f. Kirchengesch., V, 332 f. Aussprüche anderer will ich hier übergehen. Es ist auch zur Genüge bekannt, daß seit 1520 Bilder ausgegeben oder den Schriften Luthers beigegeben wurden, auf denen er wie ein Heiliger mit großer sonnenförmiger Strahlenglorie und mit dem hl. Geist als Taube über seinem Haupte abgebildet erscheint. Vgl. dazu das Wort Aleanders bei Brieger, Aleander und Luther, S. 40 f., Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516—1523 (1888), S. 213, n. 3. [Ein derartiges Bild ist (aus der Straßburger Ausgabe von Luthers Predigten 1523 — vermutlich dieselbe wie bei Kuczynski, S. 142 f., no. 1553) wiedergegeben von Weislinger, Friß Vogel[2] 453 und etwas verschieden bei Buchwald, Dr. Luther, 208. Das Bild macht aber sehr den Eindruck, als stelle es nicht einen Augustiner dar, sondern einen Dominikaner. Von Ähnlichkeit mit Luther ist keine Rede. Vermutlich ist es die Nachbildung einer älteren Darstellung des hl. Thomas von Aquin. Luther macht sich über diese lustig und meint, der angebliche hl. Geist, der diesem ins Ohr geblasen habe, möge wohl ein „junger Teufel" gewesen

hervorleuchtet, ein Lehrer müsse seine Lehre durch ein frommes Leben bestätigen. Gleich wie den ersten Anhängern Luthers viel daran lag, ihn als irrtumslos und unfehlbar auszugeben,[1] und jeden Schatten von Mißtrauen in seine Lehre zu entfernen,[2] so gebrauchten sie auch alle, selbst verwerfliche Mittel, um seinen Lebenswandel als unvergleichlich gut, seinen Charakter als echt christlich auszuposaunen und jeden Schatten von Mißtrauen in sein Leben und überhaupt in ihn zu entfernen.[3]

Aber es gelang ihnen nicht trotz all ihrer Anstrengungen; Luther hat sich selbst verraten, und zwar in der derbsten Weise.

---

sein (Erl. 15², 510). Für dieses Wort haben ihn seine eigenen Verehrer mit der eben angeführten Apotheose gestraft. Seine Gegner waren milder als er, indem sie von Luther sagten: „dem man eine weiße Gans auf sein Haupt malt", s. Wedewer, J. Dietenberger, 349. D. H.].

[1] Zu dieser Vergötterung Luthers trug nicht wenig des Staupitz blinde Verehrung für Luther und sein Einfluß auf die Nürnberger Humanisten bei, so daß Scheurl schon am 10. April 1519 schrieb: „Id fastigii apud Germanos conscendit Martinus noster cum Wittembergiae immortali gloria, ut vel a quovis errore putetur excusari posse, si modo errare possit". Briefbuch, ed. Knaake, II, 85. Luther wurde nach und nach als der Mann voll des hl. Geistes ausposaunt. Melanchthon äußerte sich demgemäß am 3. Februar 1521 in bezug auf Emsers gegen Luther gerichtete Schrift: „O hominis inauditam amentiam, qui cum Hercule nostro, viro pleno divini Spiritus, ausit congredi" (Corp. Ref., I, 282)! Ähnlich warf der abgefallene freche Franziskaner J. Briesmann dem wackeren Schatzgeyer aus demselben Orden vor: „Miror profecto hebetudinem tuam, quomodo te sic ignores, ut cum tanto viro, quantus Lutherus est, certamen de literis sanctis inire ausus sis, et sus cum Minerva, ut aiunt, decertare. Videsne quid effecerunt Sylvester et Eccius? quid promoverant Latomus et Catharinus, ut reliquos obscuriores nunc sileam? Nonne omnes vivacissimo Verbo Dei iugulati sunt?" Joannis Briesmanni ad Casparis Schatzgeyri Minoritae plicas responsio pro Lutherano libello de Votis monasticis (1523), fol. 16. Denselben Vorwurf vernehmen wir aus dem Munde des abgefallenen Augustinereremiten Lonicer gegenüber dem Franziskaner A. v. Alfeld (bei Lemmens, P. Augustin von Alfeld, S. 28). Luther galt seinen Anhängern als der Unfehlbare, der nicht angegriffen werden durfte, so daß jeder Angriff auf ihn schon von vorneherein als Niederlage ausgeschrieen wurde.

[2] S. oben I¹ 734, 2; I² 768, 2.

[3] Melanchthon schrieb Ende 1521 an Capito, den damals schon lutherfreundlichen Prediger und Rat des Erzbischofes zu Mainz: „Modis omnibus efficiendum est tibi, ne contemnatur Lutherus, et ut eius hoc tempore literae apud tuos valeant". Luther verachten heiße Christum verachten: „Si Lutherus, id quod multi sentiunt, divinitus missus est, qui mundum ad Evangelium revocet, cavendum est, ne non tam Lutherum quam illum, cuius hic ἀπόστολον agit, contempsisse videamini . . . εὐαγγέλιον reiicitis, si Lutherus reiicitur". Melanchthon kennt und benützt, wie Luther, das Mittel, das heute eine korrupte Presse anwendet: Drohung mit Veröffentlichung unliebsamer Dinge, sollte nicht den Wünschen willfahrt werden: „Quod privatim ad

a. Luthers zotenhafte Sprache.

Wir kennen bereits das am Reichstage zu Worms 1521 vom venetianischen Gesandten Contarini über Luthers Leben ausgesprochene Urteil: Luther habe fast alle enttäuscht sowohl betreffs seines Lebens, als seiner Wissenschaft.[1] Auch nach dem päpstlichen Gesandten und Humanisten Aleander hat Luther die in aller Welt von ihm vorgefaßte gute Meinung durch sein auf dem Reichstag zur Schau getragenes Leben, „durch seine Trunksucht und seine ausgelassenen Geberden" zerstört,[2] so daß Karl V. sagte: „Dieser würde mich niemals zu einem Häretiker machen."[3] Der polnische Gesandte und Humanist Johann Dantiscus, welcher 1523 durch seinen Freund Melanchthon, den er ungemein schätzte, bei Luther eingeführt wurde, besaß eine nicht geringe Meinung vom letzteren;[4] sie wurde ihm aber bei seiner Unterredung mit Luther völlig genommen. „In bezug auf den heiligmäßigen Lebenswandel, der ihm bei uns von vielen nachgerühmt wurde", schreibt er, „unterscheidet er sich in nichts von uns anderen", d. h. er treibt es wie andere, und erhebt sich keinen Zoll breit über sie. Dantiscus fand ihn zwar gelehrt und begabt; „allein außer Lästerung, Arroganz und Bissigkeit gegen Papst, Kaiser und einige andere Fürsten hörte ich nichts aus seinem Munde".[5] In heiterer Stimmung hätten sie zusammen Wein und Bier getrunken, wie es dort Sitte sei, und er scheine in allem „ein gut

---

principem tuum pertinet, proscindetur accerbissimo scripto, nisi dextre responderitis. Hoc ut prematur quantillo incommodo efficere potestis. De indulgentiis, credo, agitur; quae cum iam olim deploratae sint, minimo negotio abrogari possunt. Nam vel hinc Lutheri candorem aestimes, qui praeter indulgentias nihil attingit". Die schlaue Taktik Luthers gilt also Melanchthon als candor! Er schließt: „Cedite hoc uno loco recta monenti tanto cum commodo vestro, si consultum vultis τῇ τοῦ ἐπισκόπου ἀξιᾷ. Ego hactenus sedulo praestiti, ne quid contra vos ederetur, et porro praestare cupio, modo recta velitis", d. h., wie er und Luther es wollen. Corp. Ref., I, 492.

[1] S. oben I[1] 567; I[2] 589.

[2] Ebendf., Anm. 1.

[3] Brieger, a. a. O., S. 170.

[4] Sagte er doch: „Qui non Romae Pontificem, et Vitembergae Lutherum vidisset, vulgo nil vidisse crederetur." Brief an den Bischof von Posen in: Ztschrft. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands. 4. Bd., Jahrgang 1867—1869, S. 547.

[5] Ebdf. S. 547: „Vitae sanctimonia, quae de illo apud nos per multos praedicata est, nil a nobis aliis differt." Vorher: „Inveni virum acutum, doctum, facundum; sed citra maledicentiam, arroganciam et livorem in Pontificem, Caesarem et quosdam alios Principes nil proferentem. Quae si omnia describere velim, dies iste me deficeret".

Geſelle". Hochmut gibt ſich bei ihm ſofort zu erkennen und große Ruhmſucht. Im Verleumden und Schimpfen, im Nachreden und Spotten erſcheint er geradezu ausgelaſſen. Wer er im Übrigen ſei, wird deutlich genug durch ſeine Schriften dargeſtellt."[1]

Auch Luthers Anhänger ſtimmten hierin überein. So z. B. fand Capito (um von Bucer zu ſchweigen[2]) im Jahre 1525, daß Luther durch ſeine Läſterſchrift: „Wider die himmliſchen Propheten" gegen Carlſtadt, welchen Capito doch als ſchlechten, verdächtigen Menſchen bezeichnet, ſeinen guten Ruf ſehr ſtark beſudelt habe.[3] Selbſt Melanchthon urteilte in einem Briefe desſelben Jahres über Luthers Leben ganz anders, als vier oder fünf Jahre früher, ſo daß der Freund und Geſinnungsgenoſſe Melanchthons, Camerarius, an den jener Brief gerichtet war, ſich bei Herausgabe desſelben veranlaßt ſah, zu gunſten der öffentlichen, künſtlich erzeugten Meinung über Luther die anſtößigen, Luthers Leben kompromittierenden Stellen zu ſtreichen und den Brief diesbezüglich umzuarbeiten.[4] Melanchthon wollte zwar noch gewiſſe Beweiſe von Luthers Gottesfurcht beſitzen, aber er warf ihm Leichtfertigkeit oder Flatterhaftigkeit vor, die entſprungenen Nonnen hätten ihn umgarnt; wegen ſeiner Poſſenreißerei hätten er und die Seinen ihn oft getadelt, er hoffe, daß Luther nun im Eheleben würdevoller werde.[5]

Er wurde aber nicht würdevoller, wie wir wiſſen, im Gegenteil, er wurde immer ausgelaſſener,[6] wie Melanchthon mit Bedauern hervorhebt.[7]

[1] Ebdſ., S. 547.

[2] S. oben I[1] 311, Anm. 5; I[2] 299.

[3] „Tantopere conspurcavit sanctissimam de se opinionem". Bei O. Vogt, Dr. Johann Bugenhagens Briefwechſel (1888), S. 35, 38.

[4] Der Zweck rechtfertigt die Mittel! Es iſt bezeichnend, wie Kolde des Camerarius Verfahren entſchuldigt. Es ſei auffallend, „aber immerhin aus Pietätsrückſichten erklärlich, daß er, wie wir jetzt wiſſen, bei ſeiner früher ſehr hochgeſchätzten Ausgabe von Melanchthons Briefen keineswegs möglichſte Übereinſtimmung mit dem Original anſtrebte, vielmehr oft nicht unbedeutende Interpolationen vorgenommen hat." Realenzyklop. f. prot. Theol., 3. Aufl., III, 686. Wehe, wenn ein Katholik zur Rettung eines katholiſchen Vorfahren ſich ähnlicher Kniffe wie Camerarius gegenüber Luther erlauben würde! Da würden die Proteſtanten nicht von Pietätsrückſichten, ſondern von unlauterem Gebahren, von Perfidie ſprechen. Gegenüber den Katholiken beſeelt die proteſtantiſchen Theologen fortwährend noch der alte Geiſt Luthers. Handelt es ſich übrigens bei Camerarius nur um Interpolationen? Sind es nicht völlige Fälſchungen? Warum iſt Kolde nicht mutig genug, dies offen zu geſtehen?

[5] S. oben I[1] 293, und Anm. 5; 207, Anm. I[2] 283.

[6] S. oben I[1] 206 f.; 234 und Anm. 1; 315 f.

[7] Melanchthon ad Camerar., 11. Ap. 1526: „Utinam Lutherus etiam taceret. Quem cum aetate usuque inter tot mala sperabam mitiorem aliquando futurum,

Seine Gemeinheit und Ausgelassenheit gegenüber der katholischen Kirche fand seit seinem Abfall von ihr keine Grenzen mehr, wie sich überhaupt seit dieser Zeit, ja schon, seitdem er durch seine Lehre in Opposition zur Kirche, wenn auch anfänglich vielfach unbewußt, gekommen war, alle seine Charakterfehler und Leidenschaften immer mehr verschärften. So ging es mit seinem Eigen- und Starrsinn, seinem Hochmut und seiner Selbstüberhebung, seiner Heftigkeit, seinem Schimpfen und Lästern, seiner Schalkheit und Unehrlichkeit. In dieser Erscheinung liegt allerdings das stärkste Verdikt über seine Lehre. So nahm auch die Roheit seiner Gesinnung und seines Tones in dem Maße zu, als sein Schamgefühl und sein Sinn für die Keuschheit mehr und mehr abnahmen, je dreister und frecher er gegen Kirche und Papst wurde, je ungenierter er ein Dogma nach dem andern preisgab, je mehr er sein Wort als Gottes Wort ausgab und nach Aufgeben jeglicher Autorität immer mehr dem Subjektivismus anheimfiel.

Wie Luther von Natur aus über alle Maßen eigensinnig, heftig, streitsüchtig und hochmütig war, so besaß er auch von Natur aus ein rohes Gemüt. So lange er katholisch war, oder wenigstens in der früheren Periode seines Ordenslebens, erkennt man in ihm noch das Bestreben, mit den Zoten zurückzuhalten. In seinen Glossen zu den Sentenzen und in der Psalmenerklärung drängt sich derartig Anstößiges nicht auf, obwohl seine anderen schlimmen moralischen Eigenschaften schon dort zum Vorschein kommen. Er hatte letztere weniger in seiner Gewalt, als die Verrohung. Aber vom Jahre 1515 an, als ihm „das Licht des Evangeliums" bereits aufgegangen war, und er seinem Erfahrungssatz huldigte: Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, da ließ er sich naturgemäß immer mehr gehen, besonders seit seine Heftigkeit[2] infolge gegnerischer Angriffe je länger je mehr hervorbrach und er endlich auf jenem Standpunkt angelangt war, von dem aus er die priesterliche und klösterliche Keuschheit, d. i. Enthaltsamkeit, bekämpfte; von da an[3] verlor er jedes Schamgefühl, jede Schamhaftigkeit, „die Begleiterin der Keuschheit, weil sie beim ersten Erkennen der Gefahr sogleich verhindert, daß sie verletzt

video subinde vehementiorum fieri . . . Ea res tunc animum meum graviter cruciat." (Corp. Reform., I, 794).

[1] S. die Nachweise I^1 312 — 320; I^2 300 ff.

[2] Die Belege hiefür finden sich im ganzen Band. Schon seit den ersten Jahren, seit 1514, noch mehr seit 1519 konnte er gegen seine Gegner nicht sprechen als mit äußerster, rohester Heftigkeit.

[3] D. i. von 1520 und 1521 an.

wird".[1] Besonders seit jener Zeit offenbarte sich nach und nach Luthers wahres Gemüt durch seinen rohen Ton, ja durch Zoten.[2]

Am frühesten begegnet uns eine solche in einer sehr unerbaulichen heftigen Predigt vom Jahre 1515,[3] auf welche Predigt ich bereits früher aufmerksam gemacht habe.[4] In seinem Kommentar zum Römerbrief bringt er bereits schmutzige Vergleiche und Geschichten, die kein Zartgefühl verraten.[5] Dabei erkennt man, daß Luther trivial und zotenhaft ist, um andere lächerlich zu machen. Doch, wie gesagt, ist dieser rohe, zotenhafte Ton in jener Epoche Luthers noch eine Seltenheit. So äußert er sich auch in einer Fastenpredigt (!) vom Jahre 1518: „Wenn wir aber unsere Werke hervorziehen, so soll der Teufel den A . . . daran wischen, als er tut."[6] Seitdem er sich aber völlig gehen ließ, nämlich seit 1520, dem Jahre seines formellen Abfalles von der Kirche, d. h. also, seitdem er der „Reformator", der „Gottesmann", „das auserwählte Rüstzeug Gottes" geworden, da nimmt Luther in seinen echten Schriften, nicht bloß in den Tischreden (von denen ich ganz absehe), dermaßen häufig diesen rohen, zotenhaften Ton an, daß man von ihm fast ebenso wie vom Vogel sagen kann: man kennt ihn am Gesang.[7] Zudem wird von nun

---

[1] Ambrosius, De officiis ministrorum, I, c. 18, n. 69.

[2] Der protestantische Theologe Ammon, Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit, 3. Aufl., Nürnberg 1826, S. 35, schreibt, in Luthers Predigten fänden sich zu oft Ausdrücke, Erzählungen, Sprichwörter und Stellen, „die nur aus einer niedrigen Erziehung, aus einer leidenschaftlichen Gemütsstimmung und aus Mangel an Vorbereitung und einem ruhigen Nachdenken erklärt werden können". Mögen doch die Protestanten einmal es über sich bringen, ernstlich nachzudenken, woher es komme, und was es bedeute, daß Luther um so roher und zotenhafter wird, je mehr er sich vom Katholischen entfernt.

[3] Weim. I, 50; IV, 681: „Sehet, wie hat sich der besch . . . en. Cui optime respondetur: Das friß"!

[4] Oben I[1] 436, 1, I[2] 459, 1.

[5] Oben I[1] 217; I[2] 194 findet man bereits Römerbrief, fol. 285 zitiert. Ebds., fol. 232 [b] findet sich eine ebenso läppische wie unsaubere Geschichte vom mingere. (S. Quellenbelege, S. 330.)

[6] Weim. I, 276.

[7] Er selbst schreibt ganz wahr: „Wenn man eines Menschen Worte hört, so spricht man: ‚Ich höre am Gesange wohl, was du für ein Vogel bist'." Erl. 15, 139. Es ist aber bezeichnend, daß Köstlin zu schreiben wagt, die „überaus derben" Ausdrücke kämen später, d. i. nach 1516 „hin und wieder in seinen Tischreden, nie mehr aber in erbaulicher Rede vor" (Martin Luther, 3. Aufl., I, 126). Das heißt man die Tatsachen völlig entstellen und ihnen zu trotz behaupten: je näher bei der Kirche, desto zotenhafter. Das Gegenteil wird sich oben ergeben. Als Entschuldigung für Luther führt Köstlin S. 125 an, Luther habe, „um recht praktisch zu werden, einigemale zu

an alles weit massiver als früher, ein Zeichen, daß ihm seit seinem Abfall von der Kirche jedes Zartgefühl abhanden gekommen war. Er führt die Sprache der gemeinsten Menschen!

Letzteres beweist schon sein Gebahren und seine häßliche Ausdrucksweise im Kampfe gegen die Orden und die Gelübde der Klosterleute vom Jahre 1521 ab. Wir wissen bereits, was alles er in jener Periode hierin geleistet hat.[1] Gegenüber von früher scheint er vollständig ausgewechselt zu sein. Wie garstig apostrophiert er 1521 die Pariser Doktoren![2] Zeugt es nicht von einer unsäglich unflätigen Seele desjenigen, welcher so häufig von „F..zen" zu sprechen versteht? Auch im Jahre 1522 schreibt er in seinem Libell „Wider die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Papstes":[3] „Ich aber sage auf des Papstes und dieser Bulle Dräuen also viel: Wer vor Dräuen stirbt, dem soll man mit F..zen Grab läuten."[4] „Es ist ein Wunder, daß der Papst nicht auch das F..zen an den heimlichen Örtern verboten hat.[5] Die Welt hat er voll, voll, voll ängstlicher, tödlicher, hölliſcher Stricke gelegt usw.[6]" Gleichwie Luther 17 Jahre später sich mit den ungewaschenen Worten vernehmen läßt: „Der Papstesel hat uns mit seinen unflätigen, dreckichten und stinkenden Bürden unterdrückt, daß die hl. Kirche hat müssen sein heimlich Gemach sein, und was unten und oben von ihm ausgegangen ist, haben wir müssen für Gott anbeten!"[7] „Man hat müssen glauben an die Artikel der Römischen Kirche, die der Papst gesch ..... hat."[8]

Man müßte förmlich ein Buch schreiben, wollte man eine Sammlung von Luthers Zoten und zotenhaften Ausdrücken veranstalten. Selbst die protestantischen Theologen können dies nicht leugnen; demjenigen,

---

überaus derben deutschen Ausdrücken gegriffen"! In der 5. von Kawerau besorgten Ausgabe wurde, habe ich richtig gesehen, diese Weisheit unterdrückt, wohl, weil Waltz, wie wir unten S. 818, 1 sehen werden, schreibt, Luther sei am häuslichen Herd nicht zotenhaft gewesen.

[1] S. I[1] 103 ff., 108, 123 f.; I[2] 90 ff. 111 f.

[2] S. I[1] 319, Anm. 4; I[2] 302.

[3] S. I[1] 316; I[2] 130.

[4] Weim. VIII, 704.

[5] S. dazu eine andere Stelle oben I[1] 70; I[2] 56.

[6] Weim. VIII, 715. Dilthey erblickt „im wilden Humor in der Schrift über die Bulle vom Abendfressen des Allerheiligsten Herrn, des Papstes, — den Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen"! Archiv f. die Gesch. der Philosophie, V, 356. Andere finden darin, sicher mit mehr Recht, den Ausdruck des machtlosen Ingrimms im Innern eines zum mindesten trivialen und ordinären Geistes.

[7] Erl. 25, 347.

[8] Erl. 44, 363, gegen 1540.

welcher es versuchen wollte, verweise ich bloß auf die Belege in Thieles „Luthers Sprichwörtersammlung". Seit 1521, und, wie betreffs mancher anderer Punkte, namentlich seit 1530, wird die immer mehr zunehmende Verrohung Luthers besonders auffällig. Hätte sich diese doch bloß am häuslichen Herd gezeigt! Aber sie macht sich traurigerweise gerade öffentlich geltend.[1]

Was soll man sagen, wenn Luther schon im Jahre 1521 die Ehe ein „besch . . . . . Sakrament" nennt,[2] oder in einer Erörterung über Religionssachen im Jahre 1530 an Melanchthon schreibt, sein Widersacher „hat mir den Tod geschworen, das fühle ich wohl, hat auch keine Ruhe, er habe mich denn gefressen. Wohlan, frißt er mich, so soll er, ob Gott will, eine Purgation fressen, die ihm Bauch und A . . . zu enge machen soll. Was gilts? Es will gelitten sein, wer den Christum haben will."[3] In demselben Jahre sagt er von den Papisten, sie „besch . . . . . sich in ihrer Klugheit, Amen". Mit den Worten des Amsdorf will er antworten: „ich sch . . . . dem Legaten und seinem Herrn in seine Dispensation".[4] „Daß uns der Papst und Legat im A . . . wollten lecken!"[5] „Die Fürsten, die nicht zu Luther halten, sind dem Papst in den A . . . gebacken!"[6] Derlei unflätige Ausdrücke kommen bei Luther in Unzahl vor. „Ob auch ein Zötlein zu viel ist", meint dieser „Gottesmann", so „gefällt" der Umgang „mit guten frommen Leuten in Gottesfurcht, Zucht und Ehren Gott wohl."[7] Wahrhaftig, wir begreifen immer besser Luthers Mahnung: „Lasse das Leben herunterbleiben auf Erden."[8] Mit den rohesten Ausdrücken spricht er selbst von Christus;

---

[1] Es ist doch mehr als naiv, wenn Waltz in der Ztschrft. f. Kirchengeschichte, II, 631, als Entschuldigung für Luther behauptet, dieser sei am häuslichen Herd nicht roh, unflätig, hundsgemein gewesen!

[2] S. I[1] 259; I[2] 247.

[3] De Wette, IV, 52 f. Enders, VIII, 43.

[4] Enders VIII, 53. 113. Denselben Sinn hat die oben I[1] 90; I[2] 78 angeführte Stelle: „ich täte Augustin in seine Regel" usw. So auch Erl. 31, 154: „Wollen sie nicht dispensieren und erlauben, daß sie es lassen, der leidige Teufel bitte sie darum an meiner statt, er tue in seine Dispensation und hänge sie an den Hals."

[5] Enders VIII, 233: „obsecro te, ut Amsdorfice respondeas in aliquem angulum: Daß" usw.

[6] Erl. 45, 398 (1538).

[7] De Wette IV, 544. Ephes. 5, 3. 4: „Fornicatio et omnis immunditia . . . nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos: aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas . . .", ging den „Reformator" nichts an.

[8] S. I[1] 767; I[2] 801.

als Kind „sch . . . . . t und p . . . . . er in die Wiegen“.[1] Was wunder, wenn er betreffs des Papstes sich äußert: „Er sage in dem Dekret: Districte praeceptantes mandamus. Ja mit Urlaub, in A . . .!“ „Darum sollen diejenigen, welche im Predigtamt sind, dem Papst und Bischöfen ihren Dr . . vor die Nase halten.“[2] „Der römische Hof, der Papst, welcher Bischof ist in dem Hofe, der ist des Teufels Bischof und der Teufel selbst, ja der Dr . . , den der Teufel selbst in die Kirche gesch . . . . . hat.“[3] Luther kann nicht leiden, daß die Papisten „in meiner Kirche mir befehlen, da sie kein Recht, noch Befehl von Gott inne haben . . . wollen wir in diese Kirchen wie die Säu fallen, ihren Abgott, den Papst, drein setzen. Das sollen sie lassen, denn sie haben wohl andere Orte, da sie ihres Papstes H . . . . en dran wischen können.“[4] Doch genug für jetzt! Das Ärgste in dieser Beziehung werden die Leser erst weiter unten zu hören bekommen.

Wenn sich somit Luther in unflätigster Weise über den Teufel oder Satan ergeht,[5] so versteht sich dies bei ihm nunmehr von selbst.[6] Aber nicht weniger zotenhaft spricht er von den Bischöfen und Priestern. „Sch . . . bischof“, „schändlicher Sch . . . pfaff“, sind noch liebenswürdige Epitheta.[7] Wie betreffs ihrer, so ergeht er sich auch betreffs der Mönche in zotenhaften Wendungen.[8] Denselben entgehen alle jene nicht, denen er böse ist. Wir wissen bereits, wie schamlos Luther den Herzog Heinrich

---

[1] Erl. 47, 363 — in einer Predigt!

[2] Ebds. 45, 153; 44, 321.

[3] Erl. 44, S. 296. Und das in Predigten über Matthäus!

[4] De Wette V, 622. zum J. 1544.

[5] S. dazu I[1] 745 f.; I[2] 779 f. Ausdrücke, wie: der Teufel wischt den H . . . . . en oder A . . daran, leck mich . . . , ihm in den H. kriechen, sich den Bauch vollfressen, sich toll und voll saufen, in die Hosen . . . . sind ihm geläufig. Daneben klingen alle die Redensarten, in denen die S a u eine Rolle spielt, fast noch milde.

[6] Davon abgesehen, wie oft er seinen Namen nennt; „das laß ich die verantworten“, sagt Herzog Georg von Sachsen, „die da allzeit sagen, Luther sei ein heilig Mann und der Geist Gottes bei ihm“. Erl. 26, 9 (2. Aufl.).

[7] H ö f l e r in den Sitzungsber. der k. böhm. Gesellsch. der Wissensch., Jahrgg. 1892, S. 81. Vgl. auch L ö s c h e , Analecta, etc., n. 579, p. 365. [Die „Pfaffen“ dürfen sich übrigens nicht darüber beschweren, denn er nennt auch seine Katharina unbefangen — Sch . . .-Käthe. Es scheint, daß bei Luther diese Vorsilbe allgemach die Bedeutung einer leeren Verstärkung angenommen habe, wie im Griechischen παμμέγας, παμφαίνω, im Lateinischen permagnus, perbrevis, oder wie das gemeine Volk sagt: ein Viehkerl, d. h. ein gewaltiger Mensch oder ein schlauer Kunde. D. H.]

[8] Einen der ärgsten s. I[1] 84; I[2] 70 mit Beleg in der Anm. Vgl. dazu I[1] 319. 329; I[2] 312 ff. andere Zoten Luthers.

von Braunschweig apostrophiert hat.[1] Ähnlich läßt er sich betreffs anderer aus: „Wenn ein Jurist disputieren will, so saget ihm: ‚Hörst du, Gesell, ein Jurist soll hier nicht eher reden, es f..ze denn eine Sau'; so soll er sagen: Dank habe, liebe Großmutter, ich habe lange keine Predigt gehört."[2] So ruft er auch einigen zu: „Meinet, was ihr wollet, so tuet in die Brüch (Beinkleider) und hänget sie an den Hals, und machet euch davon eine Gallreden und fresset ihr groben Esel und Säue."[3]

Die soeben genannten Tiere bilden sozusagen den unentbehrlichen Schmuck für die polemische und für die populäre Ausdrucksweise Luthers. Der Papst reitet auf einer Sau,[4] er ist selbst die Sau, welche den Birtzel regt;[5] seine Kirche ist eine „Saukirche";[6] die Väter des Konzils von Konstanz waren Säue, welche die Borsten auf ihrem Rücken sträubten, und die Rüssel wetzten.[7] Auch die Papisten am Reichstag zu Augsburg waren das „hochgelehrte und durchläuchtig weiße Vieh, die Säue";[8] Kaiser Karl saß dort „zwischen viel Säuen und Hunden, ja zwischen viel Teufeln".[9] Die Mönche sind „allesamt Mastsäue".[10] Die „Heiligkeit" der Ordensleute „kann schier allzumal auch ein Hund und eine Sau täglich üben".[11] Die katholischen Priester beschimpft Luther mit den Worten: „Könnte man doch jeder Sau das Haar abscheren";[12] und die katholischen Christen im allgemeinen: „Wenn die Frömmigkeit bestünde im Gange zum Altar, so möchtest du auch wohl eine Sau und einen Hund fromm machen".[13] Natürlich war auch der von ihm gehaßte Herzog Georg „das Dresdener Schwein", sein gefürchteter Gegner Dr. Eck „Saueck";[14] Wimpina

---

[1] S. I[1] 286; aus dem Büchlein „Wider Hans Worst", eine der garstigsten Schriften. Natürlich, derjenige, gegen den sie geschrieben ist, „stinket wie ein Teufelsdr.. in Deutschland geschm...en", usw. Gegen diesen scheint also jedes Mittel erlaubt.

[2] Lösche, Analecta, etc., n. 564, p. 356. Vgl. dazu I[1] 315.

[3] Wider Hans Worst, Erl. 26, 4. [Auch dieses Wort scheint bei Luther durch den beständigen Gebrauch eine abgegriffene Münze ohne Bedeutung geworden zu sein, wie man das mitunter beim gemeinen Volk findet. Ich hörte einen Arbeiter, der ein Seil unentwirrbar verwickelt hatte, mit phlegmatischer Ruhe sagen: „Nun, da kennt sich eine S.. nicht mehr aus!" Das mildert *für uns* die Anstößigkeit, *an Luther* ist es freilich kein Zeichen von hoher und zarter Gesinnung. D. H.].

[4] S. unten die Abbildung. — [5] S. ebendaselbst.

[6] Das ist noch milde, er nennt sie auch H..enkirche, Hermaphroditenkirche, des Teufels Kirche. (Erl. 26, 143. 147; 24, 359).

[7] S. I[1] 314. — [8] S. I[1] 315.

[9] S. I[1] 314. — [10] S. I[1] 330.

[11] S. I[1] 127; I[2] 116. — [12] Weim. XII, 189. S. I[2] 301.

[13] Weim. VIII, 168. — [14] S. I[1] 313 f.

„krächzt wie eine grunzende Sau".[1] Und wie oft betitelt er Papisten, gelehrte und ungelehrte, als Esel und Säue! Dem Emser überläßt Luther gerne „den Lügner und Buben Aristoteles, er finde ihn im Saustall oder Eselstall".[2] Einen „Marktplatz und Stall von Säuen und Schweinen" nennt er schon 1516 die albernen Menschen, welche sich gegen den ganzen Ordensstand erheben[3] — später tat er dasselbe.

Schon bevor er als „Reformator" sein Geschlecht völlig gebildet hatte, da fand er, sein Deutschland führe ein „Säuleben", ähnlich dem „heidnischen Säuleben"; „wenn man Deutschland malen sollte, so müßte man es einer Sau gleich malen",[4] wie in der Tat die Sau, auf welcher der Papst reitet, Deutschland bedeutet. Wir Deutsche sind Deutsche und bleiben Deutsche, d. i. „Säue und unvernünftige Bestien".[5] „Wir Deutsche sind nun aller Länder Spott und Schande, die uns halten für schändliche unflätige Säue."[6] „Bisweilen findet man auch unter dem Schleier (der Jungfrauen und Frauen) eine unflätige Sau"[7] usw. Diejenigen, welche an die Auferstehung nicht glauben und die Prediger seiner Sekte verachten, „sind und bleiben Säu, glauben wie die Säu und sterben wie die Säu", nur der Meister Hans (der Schinder, Henker), „kann wehren, daß nicht eine Sau die andere fresse, und wenn er (der Nächste) tot ist, ihn hinausführe und zuscharre, wie eine andere Sau auf die Schindeleich".[8] „Keine Sau ist so grob", sie haben nicht „gar viel höheren und mehr Verstand, als die groben Säu". „Sie sind doch nichts als Säue", „können nichts mehr noch höher, denn eine jegliche Sau verstehen kann", „richten nach ihrem Saukopf", die sie richten, „könnten ihre Säukunst so wohl, als sie selbst".[9] Laß jene fahren, die „leben wie die Säu, so auf den Trebern liegen und sich mästen, auf daß sie bald geschlachtet werden"[10] usw.

Aber Luther weiß der Sau auch poetische Seiten abzugewinnen. Die Narren, welche eines klugen Mannes Werke tun wollen, verlacht er also: „Das ist eben, als wenn der Esel auf der Harfe spielen, und die

[1] Ähnlichen Liebkosungen entgeht keiner von Luthers Gegnern.
[2] S. I^1 214
[3] S. I^1 217; I^2 194
[4] Erl. 8, 290. 292. 294.
[5] Erl. 22. 255.
[6] Erl. 8, 295.
[7] Ebds., 294.
[8] Erl. 51, 188 f.
[9] Ebds., S. 190.
[10] Ebds., S. 209.

Sau spinnen wollt; ihre Pfoten sind subtil und wohl dazu geschickt."[1] Herzog Heinrich von Braunschweig ist „behende und läuftig wie eine Kuh auf dem Nußbaum oder eine Sau auf der Harfe."[2] Und wenn auch „eine Sau keine Taube sein soll, und der Kuckuck keine Nachtigall,[3] so haben wir trotzdem bereis oben gehört, daß Luther die Sau in trivialer Redeweise zu einer „Nachtigall" stempelt, ein andermal zur „lieben Großmutter".[4] Eine triviale Sprache verrät auch der Satz in seiner Schrift Wider die Juden:[5] „Küsse mir die Sau aufs Pacem und den Pirzel."

Ist dem so, dann begreift man, daß Luther auch im gewöhnlichen Leben im Sprechen, Schreiben, bei Vergleichen unflätig war; er gebraucht ungeniert zotenhafte Sprichwörter, die er in die allgemeine, von ihm veranstaltete Sammlung derselben aufnahm.[6] Es zeugt für des Herausgebers Thiele eigentümlichen Geschmack und kritisches Urteil, wenn er behauptet, Luthers Sammlung „halte sich frei von Zotenhaftem"; trotzdem sei sie von Luther keinenfalls zur Veröffentlichung bestimmt gewesen.[7] Was

---

[1] Erl. 39, 283.

[2] Erl. 22, 38.

[3] Erl. 30, 229.

[4] S. I^1 784; I^2 820.

[5] Erl. 32, 211.

[6] „Luthers Sprichwörtersammlung", nach seiner Handschrift zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von E. Thiele (Weim. 1900). Ich will hier nur eine ganz bescheidene Auslese bringen. Daß der „Gottesmann" Luther besondere Freude am „Dr.." hat, habe ich bereits I^1 238 mit Anm. 2 erwähnt. Es zeigt sich dies auch in der Sprichwörtersammlung. Nr. 68: „Der wollte gerne sch...en, wenn er Dr.. im Bauche hätt." 70: „Sein Dr.. stinkt auch." 71: „Es will Dr.. regnen." 261: „Dr.. löscht auch Feuer, besch...t aber die Brände." 347: „Was wäre Dr.., wenn er nicht stänke?" 399: „Ja, ein Dr.. aufs Maul." 420: „Ein Dr.., sch... Käthe." 69: „Sch... in die Brüch und häng sie an den Hals." 267: „Toten sch...en tragen." 110: „Er hat Hummel im A...." 388: „Sonne in den A.... scheinen." 421: „Feuer im A...." Vgl. 423—426. 445: „Träume sind Lügen; wer ins Bett sch...t, das ist Wahrheit." Vgl. 475. 428: „Klingt wie ein F... im Bade." Vgl. 431, 432. Man trifft bereits oben Beispiele dafür an, daß Luther ein von ihm verzeichnetes zotenhaftes Sprichwort, wenn er es in seinen Schriften anwendet, noch unflätiger macht. So lautet auch das Sprichwort (377): „Das Maul damit waschen", bei ihm also: „Welche nu Lust haben an anderer Leute Sünd, die sind wie die Säu, warten auf den Dr.., lassen also den Koth durch die Zähne und Maul laufen. Denn sie fassen hin und her der anderen Sünde auf, daß sie ihr Maul damit spülen, wie die Säu auf der Gassen Dr.. aufraffeln" (Erl. 36, 140 f.). Ähnlich ergeht es anderen Sprichwörtern unter Luthers Feder oder in seinem Munde. Doch, das Angeführte genüge als specimen!

[7] Ebds., S. VIII.

versteht er denn unter Zoten? Übrigens mußte er doch wissen, daß Luther keine Skrupel empfand, Zoten zu veröffentlichen; denn die von Thiele selbst in den Anmerkungen zu den Sprichwörtern beigebrachten Belege aus den von Luther veröffentlichten Schriften sind zumeist viel zotenhafter, als die Sprichwörter selbst.[1]

Der „Gottesmann" muß sich natürlich gegen die Juden ergehen. Geradezu toll treibt er es 1543 in „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi". Hier nur zwei Beispiele: „Hieher zum Kuß, der Teufel hat in die . . . . geschmissen und den Bauch abermal geleeret. Das ist ein recht Heiligtum, das die Juden und was Jude sein will, küssen, fressen, sauffen und anbeten sollen, und wiederum der Teufel auch fressen und sauffen, was solche seine Jünger speien, oben und unten auswerfen können. Hie sind die rechten Gäste und Wirthe zusammenkommen, habens recht gekocht und angerichtet! . . . Der Teufel frißt nu mit seinem englischen Rüssel und frißt mit Lust, was der Juden unteres und oberes Maul speiet und spritzet. Ja, das ist seine Gallrede worden, darin er sich weidet, wie eine Sau hinter dem Zaun um St. Margarethentag",[2] d. i., wenn die Kirschen reif werden; das Übrige kann der Leser sich denken. Die Juden „haben ihrem Gott, dem Sched, in den H. . .ern geguckt, und in demselben Rauchloch solches geschrieben funden".[3] Im „kurzen Bekenntnis vom hl. Sakrament" schreibt er unter anderem Unflat: „Der Papst hat sich selbst zum Haupt der Christenheit gemacht, ja zum Unter-

[1] Ich habe schon I[1] 698, 1; I[2] 732, 1 bemerkt, daß Thiele im Nachweisen von Luthers Zoten glücklicher war, als im Nachweisen von dessen Zitaten. Er findet zwar Weim. IX, 433 eine Stelle Augustins; aber nur, weil Kawerau bei Herausgabe derselben Predigt in Weim. IV, 692 sie bereits gefunden hatte. Weim. IX, 416, 30 bereitet ihm Schwierigkeit, er nimmt gegen alles Verständnis confessos in den Text, und kommt nicht auf confessuros. Trotz der deutlichen Abkürzung in der Anm. zu 411, 30, welche offenderentur verlangt, schreibt er offenderetur; für 425: daß wir des Herrn Esel sein sollen, beruft er sich auf die bekannte Predigt Links, während doch als nächste Quelle sowohl für Link als für Luther das Missale Ord. Erem. S. Aug. (Venetiis 1501) zu zitieren war, wo unter den vielen schönen Responsorien und Versikeln bei der Palmenweihe am Palmsonntag (fol. 61) auch dieser vorkommt: „Sis pius ascensor tu, et nos simus asellus". Manchmal ist Thiele zu bequem, um nachzuschlagen, so wenn 439 Aug. 4to. de Trin. zitiert wird; andere Male, wie 428, wo er den Nachweis für die Anführung von Andreas nicht bringt, verläßt ihn seine Wissenschaft. Das „L" in „contra Latomum L" (450) bedeutet nicht „libro", sondern „Lovaniensem". Thiele ist sogar außer stande, Luthers Zitat in Weim. VII, 390, nämlich den Hymnus „Verbum supernum" nachzuweisen. Doch genug davon!

[2] Erl. 32, 282.

[3] Ebds. S. 343.

loch und Hinterloch des Teufels, dadurch so viel Gräuel der Messen, Mönche, Möncherei, Unzucht in die Welt geschmissen ist, bis so lange auch die Mönche durch ihre lausigen Kappen den sterbenden Christum gegen Himmel hälfen".[1] Das soll ein Reformator und Gottesmann sein! Und das an seinem Lebensabend!

Das Ärgste leistete er eben an seinem Lebensabend, im Jahre 1545; er übertraf sich da selbst an Gemeinheiten und Zoten — und das will viel sagen! Es handelt sich hier zunächst um Luthers Schrift: „Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet." Es ist nicht möglich, allen daselbst niedergelegten Unflat hier wieder aufzutischen. Um Luthers Roheit und Verkommenheit völlig zu kennzeichnen, genügt auch nur weniges. Die Päpstlichen „sind voll der allerärgsten Teufel in der Hölle, voll, voll, und so voll, daß sie nichts denn eitel Teufel ausspeien, schmeissen und schneuzen können .... Sie lassen uns in ihren H...ern sehen, daß wir sie kennen mögen .... Fahr schon, lieb Paulichen (Papst Paul III.), lieber Esel, lecke nicht! Ah, liebs Papsteselchen, lecke nicht, allerliebstes Eselin, tu's nicht, denn das Eis ist dies Jahr sehr glatt gefroren, weil der Wind ist still gewest, du möchtest fallen und ein Bein brechen; wo dir denn im Fallen ein F..z entführe, so würde doch alle Welt Deiner lachen und sagen: ‚Ei, pfui Teufel, wie hat sich der Papsteſel besch.....'! Das wäre alsdann ein groß limen cresae maiestatis[2] wider den hl. Stuhl zu Rom, welche keine Ablaßbriefe, noch plenitudo potestatis vergeben könnte."[3]

Dem Einwand, daß nur der Papst die Konzilien berufen könne und man sich halten müsse an das, was aus dessen Munde ausgeht, begegnet der „Gottesmann", der „seit seiner Jugend die Nähe Gottes gefühlt hat", also: „Welchen Mund meinst du? Da die F..ze ausfahren? Das magst du selber behalten. Oder da der gute Korso einfließt? Da sch... ein Hund hinein!" Sollen Bischöfe und Kaiser verdammt sein, „daß der F..zesel[4] zu Rom — was kann er sonst mehr? — aus seinem eigen tollen Kopf setzet und aus seinem garstigen Bauch f..zet?"[5] „Der Papsteſel will in der Kirche Herr sein, obwohl er kein Christ ist, nichts glaubt, nichts mehr kann als f..zen wie ein Esel."[6] Er läßt den Papst

[1] Erl. 32, 417.
[2] S. dazu I[1] 316.
[3] Erl. 26, 124—128.
[4] Ebds. S. 185: „Papst F..zesel"; S. 186: „Esel Papstf..z", usw.
[5] Ebds. S. 128 f.
[6] Ebds. S. 210.

diese Gedanken hegen: „Wie ich ein grober Esel bin, und die Bücher nicht lese, so ist auch in der Welt niemand, der sie ließet, sondern wenn ich mein Eselsgeschrei Chika Chika lasse erschallen, oder gleich einen Esels=f..z lasse, so müssen sie es alles für Artikel des Glaubens halten;[1] wo nicht, so wird St. Peter und Paul, auch Gott selbst mit ihnen zürnen. Denn Gott ist nirgend mehr Gott, außer allein der Esel=Gott zu Rom, da die großen, groben Esel, Papst und Kardinäle, auf besseren Esel reiten, als sie selbst sind."[2]

Ein andermal läßt Luther den Papst sagen: „Komm her, Satan, und hättest du noch mehr Welt als diese, ich wollt sie alle annehmen und dich nicht allein anbeten, sondern auch im H...ern lecken."[3] Und er setzt hinzu: „Das sind die Wort seiner Dekreten und Dekretalen, darin nichts vom Glauben Christi ...; es ist aber alles mit Teufelsdr.. versiegelt und mit Papsteselsf..zen geschrieben."

Nach Anführung einer Glosse über die Größe des Papstes schreibt Luther: „Das wird ein Päpstlein werden, wenn es ausgewachsen ist. Höreſt Du es, Leser, du mußt hier nicht lachen, oder möchtest auch, wie ich, den Schafshusten kriegen, und wo dir die Hosen nicht hart anliegen, solltest du auch wohl eine Unlust anrichten, die man mit Trotzischen und Wachholdern müßte verjagen, und der heiligst Vater dir solche stinkende Sünde nimmermehr vergeben möchte, auch nicht in Todesnöten. Darum hüte dich vor Lachen in solch ernsten Dingen, und denke, daß der Papst nicht scherzet noch fehlet in der Schriftdeutung, wie du hier siehst."[4] „Wir mögen sein Wappen, da er die Schlüssel führt und die Krone darauf, mit gutem Gewissen aufs heimlich Gemach führen und zur Unternotdurft brauchen, darnach ins Feuer werfen — besser wär es, den Papst selbst! ... Ein Christ soll, wo er des Papstes Wappen sieht, daran speien und mit Dr.. werfen, nicht anders, denn so man einen Abgott anspeien und mit Dr.. werfen soll, Gott zu Ehren."[5]

---

[1] S. dazu I[1] 319, Anm. 4.

[2] Erl. 26, 147.

[3] Ebdſ. S. 184.

[4] Ebdſ. S. 152. Luther zeigt sich hier nicht bloß als verkommen, sondern auch als Possenreißer, als welchen wir ihn bereits genügend kennen. Justus Jonas übersetzt die Stelle also: „hic continendus est risus, ne forsan urgente tussi etiam oppedas (anf..zeſt) Papae, aut ne sine ullo laxativo vel pillulis ventris onere honores Papam". Erl. 26, 174, in der 2. Aufl.

[5] Ebdſ. (1. Aufl.), S. 153.

Die Stelle bei Matth. 16, 19: „Was immer du auf Erden binden wirst", soll nach des Papstes Deutung, wie Luther behauptet, „heißen: nicht die Sünde, davon Christus allein redet, sondern alles, was auf Erden ist, Kirchen, Bischöfe, Kaiser, Könige, vielleicht auch alle F..ze aller Esel, und seine eigenen F..ze auch."[1] Beim Hinweis auf die Stelle Joh. 21, 16 („Weide meine Lämmer") und die Dekretale Significasti (I, 6, 4), daß dem Papste in dem heiligen Petrus die Schafe Christi anvertraut sind, ruft Luther aus: „Ich bin erschrocken, und meinete, traun, es donnerte so sehr, so gar einen großen scheußlichen F... ließ der Papsteesel hie fahren. Er hat gewißlich mit großer Macht gedrückt, daß er solchen Donnerf... herauspaust hat. Wunder ist's, daß ihm das Loch und der Bauch nicht zerrissen sind. Wenn ich nu hie fragte: Was haben denn die andern Apostel alle, sonderlich St. Paul geweidet? Da wird der große F..z des Papsteesels vielleicht sagen, daß sie vielleicht Ratten, Mäuse und Läuse, oder wenns gut wird, Säu geweidet haben, auf daß allein der Papsteesel der Schäfer, und alle Apostel Sauhirten blieben."[2]

Nachdem Luther den Papst das Schriftwort „Weide" in dem Sinne auslegen gelassen, daß ihm die weltliche Herrschaft über die ganze Erde anvertraut sei, fährt Luther fort: „Ja, ja, Jungfer Päpstlin! bist du da zerrissen, so flicke dich der Teufel und seine Mutter. Fürchtest du dich aber nicht vor Gott, daß er dich um solcher schändlicher Verfälschung und Lästerung willen seiner Worte möchte mit Blitz und Donner vom Himmel durch die Erde in den Abgrund der Hölle senden? [Papst:] ‚ha, ha, ha, bon profacit, miser porko.[3] Meinet ihr Todeske embrigek (betrunkene Deutsche), daß wir solche Narren sein, als ihr seid, und solche Gäucherei und Narentheiding von Gott und euerem toten Christo glauben wollen?' [Luther:] ‚Ei, warum führest du denn seine Wort vom Fels, Schlüssel und Weiden?' [Papst:] ‚Ei, Lieber, es ist besser Bestien regieren, denn von Bestien regiert werden. Weißt du nicht, wer Meisen fangen will, muß ein Meisenbein pfeiffen, und wer einen Christen fangen will, muß reden lernen wie ein Christ? Darum müssen wir euch, bon christian, bei eurem Glauben ergreifen, dabei kann man euch deutsche Bestien halten und führen, wo und wie wir wollen, wie man die Bären führet bei dem Ring in der Nasen, daß ihr uns nicht abermal über den Kopf wachset und mit uns spielet, wie euere Vorfahren, die Goten, Longobarden und etliche Kaiser getan

[1] Ebds. S. 179.

[2] Ebds. S. 195.

[3] D. h. mi ser porco, mein Herr Schwein!

haben.' [Luther:] ‚Gremmerze, miser asine, prolabon informatione,[1] satanissime papa!'" Luther fährt weiter: „Wohlan denn, wenn ich Kaiser wäre, wüßte ich wohl, was ich tun wollte. Die lästerlichen Buben alle=

Dieses Bild hat Schule gemacht. Noch viel gräßlicher ist das bei Paul Drews, Der evangelische Geistliche, S. 11, „Der Papst wird dem Höllenrachen zugeführt." Wieder ein anderes ebenda S. 29. Weniger „künstlerisch", dafür um so deutlicher ist das von Weislinger (Friß Vogel[2] 95) nachgebildete. Wieder ein anderes im „Passional Christi und Antichristi", Bild 26 (Weim. IX, Anhang).

[1] D. h.: Gran merci, mi ser asine, per la buona informazione. Daraus ersieht man wieder, welcher Hanswurst Luther gewesen war!

ſamt, Papſt, Kardinäle und alles päpſtliche Geſinde zuſammenkoppeln und gürten, nicht weiter denn drei Meilen Wegs von Rom gen Oſtia führen ...; daſelbſt iſt ein Wäſſerlein, das heißt lateiniſch Mare tyrrhenum, ein köſtlich Heilbad wider alle Seuche, Schaden, Gebrechen päpſtlicher Heiligkeit, aller Kardinäle und ſeines ganzen Stuhls; daſelbſt wollt ich ſie ſäuberlich einſetzen und baden. Und ob ſie ſich wollten fürchten vor dem Waſſer, wie gemeiniglich die beſeſſenen und wahnſinnigen Leute das Waſſer ſcheuen, wollte ich ihnen zur Sicherheit mitgeben den Fels, darauf ſie und ihre Kirche gebaut iſt, auch die Schlüſſel, damit ſie alles binden und löſen können, was im Himmel und auf Erden iſt, auf daß ſie dem Waſſer zu gebieten hätten, was ſie wollten; dazu ſollten ſie auch den Hirtenſtab und Keule haben, damit ſie das Waſſer möchten ins Angeſicht ſchlagen, daß ihm Maul und Naſe blutet; danach ſollten ſie auch die Weide mit ſich haben zum Labetrunk und Luſttrunk im Bade, alle Dekret, Dekretal, Sexti, Klementin, Extravagant, Bullen, Ablaß-, Butter-, Käſe-, Milchs-Briefe an den Hals gehängt, damit ſie allenthalben ſicher wären. Was gilts, wenn ſie eine halbe Stunde in demſelben Heilbade hätten gebadet, es ſollte alle ihre Seuche, Schaden und Gebrechen ablaſſen und aufhören? Da wollte ich Bürge für ſie ſein, und meinen Herrn Jeſum Chriſtum zu Pfand ſetzen."[1]

Dieſes „porko", dieſes Schwein, wie er ſich ſelbſt nennen läßt, trägt noch ein Schamgefühl zur Schau, indem er ſchreibt: „Ach, mein lieber Bruder in Chriſto, halts mir ja zu gute, wenn ich hie und anderswo ſo grob rede von dem leidigen, verfluchten, ungeheueren Monſtrum zu Rom. Wer meine Gedanken weiß, der muß ſagen, daß ich ihm viel, viel, viel zu wenig tue."[2]

Luther möchte alſo gerne ſeinen wahrlich nicht ſcheuen Mund noch unflätiger über den Papſt und das ganze Papſttum auslaſſen, wenn es nur möglich wäre, trotzdem die ganze Schrift in demſelben Ton, wie der obige, abgefaßt iſt, und er die in ſeinen früheren Schriften enthaltenen Zoten und Trivialitäten gleichſam zur höchſten Potenz erhoben darbietet. Natürlich darf darin die Banalität von den Hermaphroditen nicht fehlen.[3] Sie bezeichnen nun in der Schrift „des römiſchen Stuhls Kardinal und Geſind, von vorne Männer, von hinten Weiber".[4]

---

[1] Ebdſ. S. 207 f.
[2] Ebdſ. S. 179.
[3] S. I[1] 206, Anm. 4, ſeit 1520; I[2] 129.
[4] Erl. 26, 129; vgl. 118; 136; 143: „H....- und Hermaphroditenkirche".

Dasjenige, was seine Worte nicht auszudrücken vermochten, sollte das Titelbild ersetzen: Der Papst mit Eselsohren sitzt auf seinem Throne in priesterlichem Ornat, umgeben von Teufeln mit verschiedenen Tierköpfen; einige derselben krönen ihn mit einer zu einem Kothaufen zugespitzten Tiara, die von einem Teufel mit Schweinskopf berochen wird; andere lassen ihn an Seilen in den weit geöffneten höllischen Drachenschlund herab, aus dem unsägliches Feuer hervorlodert, geschürt von Teufeln. Einer derselben hebt dem Papste die Füße auf, damit er sanft herniederkäme.[1]

Es ist mehr als verwunderlich, wenn Köstlin diese Schrift als „Luthers letztes großes Zeugnis gegen das Papsttum" zu nennen sich erdreistet,[2] oder wenn Kolde voll Bewunderung über sie schreibt: „Schwerlich wird ihr jemand anmerken, unter welchen Hemmnissen Luther sie geschrieben hat. Sein Kopfleiden steigerte sich" usw.[3] So? Hätten Köstlin und Kolde das natürliche Anstandsgefühl zum Worte kommen lassen, so würden sie eingesehen haben, daß jene Schrift Luthers nur eine große, schändliche, unerhörte Schweinerei ist, und zugleich Luthers letztes Verdikt über sein Leben und seine Lehre enthält, wobei man nur eine Entschuldigung für Luther anzuführen vermöchte: der Vater der „evangelischen Reformation" habe sie nämlich im Alkoholismus geschrieben.[4] Aber selbst eine solche Entschuldigung kann man für den

[1] Unser Bild S. 827 ist gemacht nach einem Holzschnitte in einem Exemplare der Schrift vom J. 1545 in der Hof- und Staatsbibliothek in München. Ich komme in der nächsten Unterabteilung bei Beschreibung der Holzschnitte auf dasselbe zurück.

[2] Martin Luther, 3. Aufl., II, 588. Enders (Erl. 26, 130, 2. Aufl.) schreibt Köstlin dies Urteil nach. Aber was hat sich Köstlin nicht alles zu schreiben vergessen! Eine der ärgsten Sachen ist wohl seine I^1 343; I^2 325 über die mönchische Absolutionsformel angeführte Sinnlosigkeit; und Kawerau hat sich nicht veranlaßt gefühlt, eine Korrektur in den Anmerkungen am Schlusse der fünften Auflage des Bandes beizufügen.

[3] Martin Luther, II, 539.

[4] Dazu stimmten allerdings auch die darin enthaltenen historischen Irrtümer, unglaubliche Entstellungen usw., worüber sich die Protestanten ausschweigen. Dazu stimmen auch die anderweitigen maßlosen Ausfälle gegen den Papst. Bei denselben bedient sich Luther wieder seines bekannten Kniffes. Die Epitheta, welche, wie er hätte wissen sollen, eher auf ihn paßten, wandte er auf den Papst an. So wenn er ihn Erl. 26, S. 153 als einen „verzweifelten Lügner und Spitzbuben, ja als ein Teufelsgespenst" bezeichnet, oder wenn er von ihm S. 178 schreibt: „Dem Teufel aus dem H...eren geboren", S. 202: „einen rasenden, unsinnigen Narren", S. 203: „ein Fälscher der Schrift, ein Lügner, ein Gotteslästerer, ein Schänder aller Apostel und der ganzen Christenheit, ein verlogener Bösewicht und Tyrann über Kaiser und Könige und alle Welt, ein Dieb, Schalk und Räuber der Kirchengüter und der weltlichen Güter — ja, wer will alles erzählen?" Nur auf Luther paßt ferner das von ihm dem Papste

„Gottesmann" nicht vorbringen; denn seine Schrift zeigt denselben verbitterten Wüterich, wie seine anderen Schriften, die er mehr oder weniger nüchtern verfaßt hat. Diesbezüglich offenbart sich überall derselbe Luther, derselbe Vater der „evangelischen Reformation", auf den, wenn auf irgend einen, das von Mirabeau dem Barnave entgegengeschleuderte Wort, unter Veränderung der Adresse, angewendet werden muß: Luther, in dir ist nichts Göttliches!

Wenn Kolde weiter sagt, Luther habe in jener Schrift die päpstlichen Anmaßungen, des Papstes und der Seinen schändliches Treiben in Rom, in maßlos derber, ja zynischer Sprache gegeißelt, so scheint er mir doch einerseits dem Grundsatz zu huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel; andererseits vergißt er, daß es niemand weniger anstand, die Geißel über die schlechte Priesterschaft in der Römischen Kirche zu schwingen, als Luther, angesichts der Tatsache seines eigenen Lebens und des schändlichen Wandels der von ihm Verführten, so daß er, der Vater der „evangelischen Reformation", wie wir wissen, selbst bekennen mußte, unter seiner „Reformation" seien die Leute siebenmal ärger geworden, als unter dem Papsttum. Wenn es sich um den Protestanten mißliebige Persönlichkeiten, die später Luther und Luthertum den Rücken gekehrt hatten, handelt, dann wenden sie gegen dieselben das ganz gleiche Argument an, wie ich hier gegen Luther. So z. B., wenn Drews

---

beigelegte Epitheton S. 209: „Das Haupt der allerärgsten Buben auf Erden," oder S. 215: „Ich richte und strafe ihn, traun, auch nicht, außer daß ich sage, er sei vom Teufel hintenaus geboren, voller Teufel, Lügen, Gotteslästerung, Abgötterei, Stifter derselben, Gottesfeind, Widerchrist, Verstörer der Christenheit, Kirchenräuber, Schlüsseldieb, H.. enwirt und Sodomavogt. Das heißt aber nicht geurteilt, gerichtet oder verdammt, sondern es sind eitel Lobsprüche und Ehrenworte, mit denen niemand zu loben und zu ehren ist, als der Satanissimus, der Papst". S. 209: „Wer stinken will, der stinke!" Das war ja Luthers Taktik, die wir so oft beobachtet haben: wenn er erkannte, daß auf ihn und der Seinen Treiben ein fürchterlicher Schimpf und Spott fallen könnte, dann kam er seinen Gegnern zuvor, und hängte denselben in seiner Schalkheit seine und der Seinen Laster an. So macht er sich auch über die „Pfaffen" in solchen Punkten lustig, in denen er selbst bedeutend mehr ausgezeichnet war. In demselben Jahr schreibt er z. B.: „Da einmal ein trunken Pfaff im Bette seine Komplet betete, und im Gebet speiete er und ließ einen großen Bombart streichen. ‚Recht, sprach der Teufel, wie das Gebet ist, so ist auch der Weihrauch'." Erl. 26, 250. Luther vergaß bewußt für den Augenblick, daß das „Speien" bei ihm selbst zur Tagesordnung gehörte; denn Justus Jonas tröstet einmal den Diener, welcher das von Luther angespieene Schlafgemach reinigte: „Lieber Knecht, laß Dich's nicht irren, der Doktor (Luther) pflegt's alle Tage zu tun." Waltz, Dicta Melanthonis, in der Ztschrft. f. Kirchengesch., IV, 331.

nach Aufzählung der fatalen Punkte in Pirkheimers Leben ausruft: „Was will es solchen Tatsachen gegenüber bedeuten, wenn er selbst über den Verfall der Sitten nach der Reformation mit leidenschaftlicher Erregung klagt?“ [1] Nur gegenüber Luther und den Seinen darf dieses Argument nicht angewendet werden!

b. Luthers scheußliche, zotenhafte Bilder und Verse.[2]

Der Vater „der evangelischen Reformation“ begnügte sich nicht, seinem Ingrimm gegen Kirche und Papsttum durch zotenhafte Sprache Luft zu machen. Er wußte wohl, daß Bilder, in seinem Geiste angefertigt, weit mehr auf den Pöbel wirken müßten, als das bloße Wort. Luther wußte ebenso wohl als „der Teufel, daß, wenn der tolle Pöbel prächtige Lästerwort hört, so fällt er zu, und glaubet flugs, fragt nicht weiter nach Grund oder Ursache“.[3] Noch mehr gilt dies von den zotenhaften Lästerworten mit Bildern.

Zur Verhöhnung des Papsttums sollte schon das „Passional Christi und Antichrist“ vom Jahre 1521 dienen.[4] Doch sind es nicht diese Abbildungen, von denen ich hier sprechen will. Ich erwähne nur, daß daselbst das Gesicht des Papstes immer als Karikatur gegeben ist, das aber komischer Weise eher dem Gesichte Luthers in seinen späteren Jahren, ohne Karikatur zu sein, oder vielmehr seiner häßlichen, schreckenerregenden Totenmaske gleicht, als irgend einem Papste. Auch will ich hier nicht sprechen von dem 1526 ausgegangenen Büchlein „Das Papsttum mit seinen Gliedern“,[5] welches fünfundsechzig Abbildungen der verschiedenen geistlichen Stände vom Papste an bis herunter zu den Mönchen und Nonnen enthält, durchweg Karrikaturen, vielfach Mastschweine, nur dazu angetan, um den geistlichen Stand lächerlich und verächtlich zu machen. Diesem Zwecke dienten auch die von Luther beigegebenen höhnischen Verse.

---

[1] Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation (1887), S. 15 f.

[2] S. dazu Janssen, VI, 37 ff., 40.

[3] Erl. 26, 289.

[4] Weim. IX, Beilage 1, mit den Abbildungen. Der geistige Urheber war Luther, die Exekutoren waren Melanchthon und Schwertfeger, die Bilder sind von L. Cranach. Der Text zum Passional steht ebds. S. 701 ff. Luther fand das werdende Büchlein nützlich für die Laien, und als er es Mitte Mai auf der Wartburg zu Gesicht bekam, gefiel ihm das Bubenstück wunderbar (Enders, III, 107, 162). Aber auch Kawerau findet S. 677 ff. großes Behagen an demselben.

[5] Weim. XIX, 7 ff., wo sich auch die Abbildungen finden.

Dieser Gemeinheit verdankt auch die „Deutung der zwei greulichen Figuren Papsteſels zu Rom und Mönchkalbs zu Freyberg“[1] durch Melanchthon und Luther im Jahre 1523 ihren Ursprung. Um dem Leſer einen Begriff zu geben, welch gemeines Gemüt Luther ſchon damals

geoffenbart hat, bringe ich auf dieſer Seite das Mönchskalb;[2] der Papſteſel folgt weiter unten.

[1] S. dazu I[1] 368; I[2] 340.

[2] Ich veröffentliche hier den Holzſchnitt nach Weim. XI, 373. Die höchſt gemeine Deutung Luthers ſteht daſelbſt S. 380 ff. Es wäre das Beſte, darüber hinwegzugehen als über eine läppiſche Geſchmackloſigkeit, hätte nicht Luther den Mut, dabei von „Buben“,

Das Ärgste leistete diesbezüglich Luther in Verbindung mit dem Maler Lucas Cranach im Jahre 1545, kurz nach Herausgabe seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet", aus der wir die Zoten und das Titelbild kennen gelernt haben. Luther stand damals auf der Höhe seines Lebens, im Jahre darauf starb er. „Auf den Höhepunkten seines Lebens", hörten wir Harnack,[1] „hat Luther gesprochen wie ein Prophet und Evangelist." Also sehen wir, wie das „auserwählte Rüstzeug Gottes" auf dem höchsten Punkte seines Lebens gesprochen hat.

Es handelt sich hier um mehrere Holzschnitte, die Luther im genannten Jahre als „Abbildung des Papsttums", mit Überschriften in lateinischer Sprache und mit deutschen Unterschriften in vierzeiligen Reimen zu jedem Bilde, hat ausgehen lassen, und zwar als sein Testament. Dies äußerte er selbst in seiner Antwort auf die Frage des Pastors Mathias Wanckel zu Halle, warum er die Bilder vom Papst und seinem Reiche habe ausgehen lassen: „Ich weiß, daß ich nicht mehr lange leben werde, und doch habe ich noch vieles, was über Papst und sein Reich der Welt zu offenbaren ist. Deshalb habe ich diese Bilder herausgegeben, von denen ein jedes ein ganzes gegen Papst und sein Reich zu schreibendes Buch repräsentiert, damit ich vor der gesamten Welt bezeuge, was ich vom Papste und seinem teuflischen Reiche halte; diese Bilder seien mein Testament! Deshalb setzte ich meinen Namen hinzu, damit sie nicht als Pasquille (famosi libelli) könnten getadelt werden (accusari). Fühlt sich jemand oder wird einer durch sie verletzt, so bin ich bereit, vor dem ganzen Reich Rechenschaft zu geben von der Ausgabe."[2]

Wie diese Verteidigung ausgesehen hätte, davon besitzen wir ein Beispiel aus dem Jahre 1538, als Luther ein Bild mit Papst, Kardinal und Mönch gebracht wurde. Er fügte dazu wahre und anstößige Bubenstreiche, während er, der Meister in der Verstellungskunst, unter Schluchzen

---

„frechen Brüdern und Lehrern" in der Kirche zu sprechen. Eine ausführliche Erläuterung dieses Bildes gibt auch Hausrath, Dr. Luther, I, 571 f. Eine etwas veränderte Nachbildung findet sich bei Drews, Der evangelische Geistliche, 27. Das katholischerseits gegen Luther gemünzte Gegenstück, und zwar unter der Überschrift: „Monstrum Saxonie", findet sich unter anderm auf der Lutherbibliothek in Worms.

[1] S. I[1] 238.

[2] Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, auf das Jahr 1712 (Leipzig), S. 951.

als Entschuldigung vorbrachte: „Ach, wer sollte da schweigen und Geduld haben, angesichts solcher Bosheit und nachdem man den Irrtum erkennt! Wer immer das Blut Christi ehren will, kann nicht umhin, gegen den Papst, als den Verwirrer desselben, zu toben! Man kann diesem Höllendrachen nicht genug feind sein, besonders jene, welche Christus wahrhaft lieben. Denn der Papst sündigt nun wissentlich und nicht mehr bloß aus irrigem Gewissen.“[1] Allerdings eine merkwürdige Moral und Verteidigung, selbst wenn der Vordersatz Luthers Wahrheit statt Lüge enthielte!

Zu dieser Moral stimmt, wie der „Gottesmann“ über die Wirkung der eben genannten Bilder, deren Herausgabe er vor dem ganzen Reiche verteidigen will, kurz vor seinem Tode sich äußerte: „Ich habe den Pabst mit den bösen Bildern sehr erzürnet. O wie wird die Sau den Birtzel regen! Und wenn sie gleich mich töten, so fressen sie den Dr . . , so der Pabst in der Hand hat.[2] Ich habe dem Pabst eine güldene Schale in die Hand gegeben, da soll ers (den Dr . .) erst credentzen. Ich habe einen grossen Vortheil: Mein Herr heißt Scheblimini, der sagt: ‚Ego resuscitabo vos in novissimo die‘, und wird sagen: ‚Doctor Martine, Doctor Jona, Herr Michel, komme herfür‘, und alle bey Nahmen nennen, wie Christus im Johanne sagt: ‚Et vocat eas nominatim.‘ Wohlan, seyd unerschrocken.“[3] Das heißt denn doch die biblischen Aussprüche in frivolster Weise in den Kot ziehen und Bibelspott treiben.[4]

Die Holzschnitte sollten zunächst eine Art bildlichen Kommentars zu seinem Buche „Wider das Papsttum zu Rom“ sein, und zugleich eine Art Biblia pauperum, „auf daß die Laien, die nicht lesen können, auch sehen und verstehen mögen, was Luther vom Papsttum gehalten,“

---

[1] Lauterbachs Tagebuch, S. 64, zum Karfreitag (!) 1538. Es heißt daselbst: „Papa, cardinalis et monachus in charta depictus afferebatur, quae simulacra sculpta ex Ispruck missa sunt. Sed Lutherus addidit technas veraces et odiosas, cum singultu dicens: Ach wer solt da schweigen und gedult haben in tanta malitia et cognito errore. Quicunque sanguinem Christi venerari vult, non potest non in papam conturbatorem illius debacchari. Man kann diesem Heltrach nicht genug feindt sein, precipue illi, qui Christum vere diligunt; nam ipse nunc scienter, non erranter peccat.“ Vgl. dazu Tischreden, ed. Förstemann, III, 208.

[2] Anspielung auf das unten folgende siebente Bild.

[3] Unschuldige Nachrichten, a. a. O., S. 952.

[4] Wenn etwas Ähnliches bei einem Gegner Luthers vorkommt, dann sprechen die protestantischen Theologen und Pastoren mit Entrüstung davon, wie z. B. Stichart, Erasmus von Rotterdam, S. 248 f., betreffs des Erasmus. Aber betreffs Luthers schweigen sie sich aus! Siehe auch unten zum vierten Bild.

wie der Besitzer des Exemplars zu Halle schon bald nach Veröffentlichung dazu geschrieben hat.[1]

Eine Nachricht über neun Holzschnitte, wie überall in Groß-Quart, findet sich im Allgemeinen Litter. Anzeiger, 1799;[2] wo dieses Exemplar ist, weiß ich nicht. Ein anderes, gegenwärtig in der Marienbibliothek zu Halle, mit zehn Holzschnitten, wurde beschrieben von Förstemann.[3] Ein drittes Exemplar, mit neun Holzschnitten,[4] das ich zweimal eingesehen habe und zu beschreiben bekam, befindet sich unter Verschluß in der Lutherbibliothek zu Worms. Die Beschreibung der Bilder folgt nach diesem Exemplare. Die Seltenheit der Sammlungen genannter Holzschnitte erklärt sich wohl daraus, daß die Protestanten dieselben als zu entehrend und kompromittierend für ihren Vater vernichtet haben,[5] wie ja auch das Titelbild zum Buche „Wider das Papsttum zu Rom" wohl in den beiden ersten, von Luther besorgten Drucken erschien, nicht aber, soweit meine Kenntnis reicht, in späteren Nachdrucken.

---

[1] S. Förstemann im Serapeum, 2. Jhgg., Leipzig 1841, S. 34.

[2] Leipzig, 1799, S. 94 ff.

[3] Serapeum, a. a. O., S. 33—40. Wie sich aus der Reihenfolge der einzelnen Holzschnitte ergibt, kann es nicht mit dem im Anzeiger beschriebenen Exemplar identifiziert werden.

[4] Das Exemplar in Worms weist gegen beide soeben erwähnte Exemplare eine verschiedene Reihenfolge der Holzschnitte auf, so daß dieselbe in allen drei Exemplaren verschieden ist. Ich gebe die Reihenfolgen von Worms und Halle, letztere in Klammern: 1 (1); 2 (3); 3 (9); 4 (10); 5 (8); 6 (5); 7 (6); 8 (7); 9 (2). Der 4. Holzschnitt im Exemplar zu Halle, worüber unten am Schlusse, fehlt im Anzeiger und in Worms. Ich füge aber hinzu, daß die Reihenfolge der Holzschnitte in Worms am unteren Rande durch gleichzeitig gedruckte römische Ziffern bestimmt ist. Es sei noch bemerkt, daß über die Darstellungen auch Chr. Schuchardt, Lucas Cranach des Älteren Leben und Werke (Leipzig 1851), II, 248—255, handelt, und zwar unter dem Titel „Heilige und religiöse Darstellungen"! Nach Schuchardt und teilweise nach Förstemann, nicht aus eigener Anschauung, beschrieb Janssen, Gesch. des deutschen Volkes, III (6. Abdruck), S. 533, Anm. 4, und in: Ein zweites Wort an meine Kritiker (zwölftes Tausend), S. 99 f., ungenau einige der Bilder.

[5] Einige Bilder sind so scheußlich, daß ich nicht daran denken konnte, Photographien anfertigen zu lassen. Ich bringe außer dem Titelbild zu „Wider das Papsttum zu Rom" nur noch zwei Bilder (unten das 2. und 7.). Es fehlen somit nebst anderen gerade die zotenhaftesten, nämlich das 3., 4. und 9. Der Leser bekommt also noch nicht einen völlig adäquaten Begriff von Luthers Gemeinheit. Es geht aber der öffentlichen Sittlichkeit wegen nicht anders. Übrigens sind meine Beschreibungen genau, während man dies weder betreffs jener bei Förstemann, noch jener bei Schuchardt sagen kann.

Erstes Bild.[1]

Überschrift: Monstrum Romae inventum mortuum in Tiberi anno 1496.

Der Holzschnitt stellt ein Monstrum dar mit einem Eselskopfe, der übrige, mit einem Mannskopf an der Rückseite (die in einen Drachen ausgeht) versehene Leib weiblichen Geschlechts ist außer den Brüsten und dem Vorderleib mit Fischschuppen bedeckt. Der eine Fuß ist ein Ochsenfuß, der andere eine Greifenklaue. Die rechte Hand soll ein Elephantenfuß sein.

(Abbildung auf der nächsten Seite.)

Unterschrift:

Was Gott selbs von dem Bapstum helt,
Zeigt dies schrecklich Bild hie gestelt.
Dafür jedermann grawen solt,
Wenn ers zu Hertzen nemen wolt.

Mart. Luther D.
1545.

I.

Zweites Bild.

Überschrift: Regnum Satanae et Papae. 2 Thess. 2.

Der Holzschnitt ist derselbe, wie der von Luther als Titelbild zu seinem Buche „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet", das ich bereits oben beschrieben und ediert habe.

Unterschrift:

In aller Teufel Namen sitzt
Allhie der Bapst, offenbar itzt,
Daß er sey der recht Widerchrist,
So in der Schrift verkündigt ist.

Mart. Luther D.
1545.

II.

Drittes Bild.

Überschrift: Hic oscula pedibus Papae figuntur.

Der Papst sitzt auf seinem Throne und hält in seiner Hand die Bannbulle, aus welcher Feuer und Flammen untermischt mit Steinen sprühen. Zu beiden Seiten steht je ein Kardinal. Auf den Papst richten zwei Männer mit umgewandten Köpfen und herausgestreckten Zungen ihre entblößten H....n, aus denen sie F..ze, als Rauchwolken infolge von Böllerschüssen dargestellt, auf ihn losgehen lassen.

[1] Das ist das Monstrum, das ich bereits erwähnt habe, und dessen Deutung auf den Papst Melanchthon unter Mitwirkung Luthers, welcher zugleich das Mönchskalb zu Freyberg, wie oben bemerkt, erläutert hat, bereits im J. 1523 erscheinen ließ. Ich veröffentliche den Holzschnitt des Jahres 1523 nach Weim. XI, 371; ebds. S. 357 ff. findet man die Geschichte und die Ausgaben dieses Bildes, das weite Verbreitung unter den Anhängern und Verehrern Luthers bis zum dreißigjährigen Krieg erfahren hat.

Der „Papſteſel“ (1. Bild).

Wiedergegeben bei Fuchs, Die Karikatur, I[3] 65. Ziemlich ähnlich, doch nicht ohne Verſchiedenheiten iſt die Abbildung bei Drews, Der evangeliſche Geiſtliche, S. 13. Über die Entſtehungsgeſchichte dieſer unerquicklichen Karikatur ſ. Janſſen = Paſtor. II[17], 302 ff. im Anſchluß an K. Lange, Der Papſteſel, Göttingen 1891.

Unterſchrift zu Bild 8: Nicht Bapſt, nicht ſchreck uns mit deim Bann,
Und ſey nicht ſo zorniger Man;
Wir thun ſonſt ein Gegenwehre,
Und zeichen dirs Belvedere.[1]

Mart. Luther D.

[1] Zum Verſtändnis diene, daß auf den bloßen, dem Papſte gezeigten H...ern der Ausdruck Belvedere von Luther angewandt wird, weil dieſen Namen wegen der ſchönen

In der Einfassung des Holzschnittes (Bild 3) am Rande steht noch Folgendes:

Papa loquitur:
Sententiae nostrae etiam iniustae metuendae sunt.[1]
Responsio:
Aspice nudatas gens furiosa nates.[2]
Ecco qui, papa, el mio Belvedere.

III.

Viertes Bild.

Überschrift: Adoratur Papa Deus terrenus.

Die päpstliche Krone mit dem unteren Ende nach oben gekehrt steht auf einer Art Tisch, der als Antependium das päpstliche Wappen mit den beiden als Haken dargestellten Schlüsseln besitzt. Auf dem Tische wird die umgestürzte Krone von einem Kriegsknecht als Nachttopf benützt, um seine große Notdurft zu verrichten, was schweinisch dargestellt ist;[3] der Mann hat seinen Säbel abgeschnallt und hält ihn als Stütze in der linken Hand. Neben ihm steht ein anderer Mann, ebenfalls mit aufgeknöpften Beinkleidern, sich sehnend, seinen Kollegen auf der Krone abzulösen. Ein dritter zu ebener Erde hatte schon fertig gemacht und knöpft die Hosen wieder zu.

Unterschrift:
Bapst hat dem Reich Christi gethon,
Wie man hie handelt seine Kron.
Machts ir zweifeltig, spricht der Geist, Apoc. 18;
Schenckt getrost ein, Gott ist's, ders heißt.[4]
Mart. Luther D.

IIII.

Aussicht das burgartige Gebäude trägt, auf das dazumal der Papst von seinen Gemächern aus sehen konnte. So heißt es auch im „Tanzteufel", verfaßt vom lutherischen Florian Daulen von Fürstenberg (im Theatrum diabolorum, Frankfurt 1575, fol. 222), die Tänzerinnen machten, wenn ihnen die Kleider über den Gürtel fliegen, den Unzüchtigen „ein gar fein welsch Bellvidere". Am Rande steht dazu: „Bellvidere, ein Lustschloß zu Rom hinter des Papstes Palast."

[1] So schon im J. 1530 in der Schrift „Von den Schlüsseln". Erl. 31, 141.

[2] Zur Erläuterung dieser Zote dient, was Luther in „Wider das Papsttum zu Rom", Erl. 26, 117, vom Humanisten Joh. Ant. Campanus nach einem Gerücht, wie er sagt, erzählt, der, als er von Regensburg zurück wieder „an die Grenze des welschen Landes kam, den Rücken gegen Deutschland kehrte, bückte sich und deckte den Hintern auf und sprach: ‚Aspice nudatas, barbara terra, nates', ‚Siehe da du Bestia, kucke mir in den fra'," d. h. A . . Luther verleugnet sich nie in seiner Gemeinheit!

[3] Eine Illustration zu der oben angeführten Mahnung, die Luther, den Seinen gibt, das päpstliche Wappen mit der Krone als „Unternotdurft" zu gebrauchen.

[4] Welche Blasphemie, welcher Bibelspott, die Schriftstelle Apokal. 18, 6: „Vergeltet, wie auch Babylon euch vergolten hat, und gebet ihr das Doppelte nach ihren Werken; in den Becher, den sie euch eingeschenkt hat, schenket doppelt ein", auf obige Schweinereien anzuwenden!

Fünftes Bild.

Überschrift: Digna merces Papae satanissimi et cardinalium suorum.

Der Papst und drei Kardinäle werden von dem Henker an den Galgen gehängt, indem er die ihnen von hinten zum Halse herausgerissenen Zungen an den Galgen nagelt.[1] Drei herumflatternde Teufel gehen mit den Seelen der drei bereits toten Kardinäle weg; am Papste ist der Henker noch mit dem Annageln seiner Zunge beschäftigt, und ein Teufel wartet, um auch seine Seele in Empfang zu nehmen.

Unterschrift:

Wenn zeitlich gestrafft solt werden
Bapst und Cardinell auff Erden,
Jr Lesterzung verdienet het,
Wie ir[2] recht gemalet steht.

Mart. Luther D.
1545.

V.

Sechstes Bild.

Überschrift: Papa agit gratias Caesaribus pro immensis beneficiis.

Konradin, König von Sizilien, kniet mit gefalteten Händen vor Papst Clemens IV., welcher, im vollen Ornate, im Begriffe ist, ihn mit wuchtigem Schlag zu enthaupten.[3]

Im Innern des Holzschnittes steht:
Cunradinus, Cunradi IIII. Imperatoris filius,
Siciliae et Neapolis rex, a Clemente IIII papa
capite truncatus.

Darunter steht mit kleinerer Schrift:
Accipe nunc Papae insidias et crimine ab uno disce omnes.

Unterschrift:

Gros Gut die Kaiser han gethan
Dem Bapst, und übel gelegt an.
Dafür im der Bapst gedanckt hat,
Wie dis Bild dir die Wahrheit sagt.[4]

Mart. Luther D. 1545.

VI.

---

[1] S. die Erklärung dazu in: „Wider das Papsttum", Erl. 26, 155.

[2] Soll wohl heißen: „hie" statt „ir". [Es könnte aber wohl auch heißen sollen: wie ir recht gemalet seht. D. H.]

[3] S. dazu „Wider das Papsttum", Erl. 26, 124, wo steht: „er ließ ihn umbringen".

[4] D. h. die Lüge. Das Bild sowie Luthers Verse mußten jedem, besonders Unerfahrenen, die Meinung beibringen, der Papst selbst habe Konradin das Haupt abgeschlagen. Die Wahrheit über den Tod des jugendlichen Königs, welcher am 29. Oktober 1268 auf dem Mercato vecchio zu Neapel auf Veranlassung seines Besiegers, Karl von Anjou, hingerichtet wurde, findet man in jedem ernsten Geschichtswerke über jene Zeit. Luther beabsichtigte die Meinung zu erwecken, der Papst habe den König enthauptet. Von derartigen Entstellungen wimmelt Luthers Schrift „Wider das Papsttum zu Rom".

Siebentes Bild.

Überschrift: Papa dat concilium in Germania.

Der Papst reitet im vollen Ornate und mit der päpstlichen Krone auf dem Haupte auf einer großen Sau, die er mit Sporen sticht. Mit der rechten Hand segnet er den auf seiner Linken liegenden dampfenden eigenen Kot, zu dem sich sein Körper und Haupt hinneigt; die Sau, welcher der Papst seinen Kot kredenzt, reckt ihren Rüssel zum Dampfe empor.[1]

[1] Dieses Bild wiederholt bei P. Drews, Der evangelische Geistliche, S. 16.

Hegemann (Luther im katholischen Urteil, 93) sagt, Denifle habe hier das von Weislinger gebrachte Spottbild auf den Papst reproduziert. Er hat bei diesen Worten zum mindesten einen von beiden nicht vor Augen gehabt. Sie weichen von einander vollständig ab. Weislinger, der jedenfalls in seinen Zitaten sehr genau ist (so genau, daß ihn Hegemann ohne Schande zum Vorbild nehmen darf), führt die drei Ausgaben von Sleidanus an, denen er sein Bild entnimmt. (Friß Vogel [2], 94). D. H.

Unterschrift: Saw, du must dich lassen reiten
Und wol sporen zu beiden Seiten,
Du wilt han ein Concilium,
Ja dafür hab dir mein Merdrum.[1]
Mart. Luther D.

VII.

Achtes Bild.

Überschrift: Papa Doctor theologiae et Magister fidei.

Der Papst als Esel im päpstlichen Ornat und mit der päpstlichen Krone auf dem Haupte sitzt auf dem Throne und pfeift Dudelsack.

Unterschrift: Der Bapst kann allein auslegen
Die Schrifft und Jrrthum ausfegen,
Wie der Esel allein pfeiffen
Kan und die Noten recht greiffen.
Mart. Luther D.

VIII.

---

[1] Vom französischen merde, d. i. Dr.., Kot. Die Verse wurden von Luther dem Papste in den Mund gelegt. Die Sau bedeutet Deutschland (Luther selbst verglich dasselbe, wie wir wissen, mit einer Sau; hier aber soll angedeutet werden, daß dem Papst Deutschland als Sau gelte, wie Luther im Buche „Wider das Papsttum" lügt), das fortwährend ein Konzil verlangt habe. Der Papst gewährt die Bitte, indem er der Sau, d. i. Deutschland, statt des Konzils seinen von ihm gesegneten Kot kredenzt, gleich als wollte er sagen: „Siehe, da hast du das Konzil, welches du begehrt hast!" Dazu vgl. I[1] 797; I[2] 834 f. Luthers Erklärung des Bildes, auf das er große Stücke hielt, ebenso wie bald nachher (1548) Flacius Illyricus, welcher damals dasselbe wieder herausgab als Titelbild seines Pamphlets: „Erklerung der schendlichen Sünde derjenigen, die durch das Konzilium, Interim und Adiaphora von Christo zum Antichrist fallen, aus diesem prophetischen Gemelde des 3. Eliae seliger Gedechtnis, D. M. Luth. genommen. Durch Matth. Fla. Illyr.", (o. O. u. J., 8 Blätter). Welches Geistes Kind dieser Schüler und Verehrer Luthers war, ergibt sich schon aus dem Anfange der Schrift: „Jhr viel, die mehr nach dem Fleische, denn nach dem Geiste weise, frum und eingezogen sein, meinten vor etlichen wenig jaren (d. i. 1545), daß diese und etliche dergleichen Figuren (des heiligen D. Martini Luthers vom Antichrist) Schandgemelde und von einem mutwilligen alten Narren gefantasiert weren. Daß sie aber aus keinem Mutwillen, sonder aus einer geistlichen göttlichen Weisheit und Eifer hergeflossen sein, hat das Werk an dieser Figur genugsam erweiset" (Bl. A ij). Von diesem unglaublichen Standpunkt aus ist die ganze Schrift, d. h. die Erklärung des Bildes, geschrieben, und man begreift, daß dieser unflätige Mann Bl. B iij die Worte niederschreiben konnte: „Ach, es stinckt kein Dr.. so übel in unser Nasen, als das Bapstumb (welches der allergarstigste Teuffelsdr.. ist) vor Gott und seinen heiligen Engeln stincket. Darumb kann die Bitterkeit dieses Gemäldes und meiner Rede die gräuliche Gottlosigkeit und geistliche Schande der Mamelucken, die itzt durch's Bapstthumb, Concilium . . . von dem Herrn Christo zum Antichrist und zum Teuffel selbst fallen, in keinem Weg genugsam erkleren."

Neuntes Bild.

Überschrift: Ortus et origo Papae.

Der Papst und fünf Kardinäle werden von des Teufels Mutter geboren. Sie ist als nacktes Weib mit einem Schwanz dargestellt. Man sieht, wie Papst und Kardinäle dem Weibe unter dem Schwanze mit den Köpfen nach vorne hervorkommen.[1] Es ist das schmutzigste aller Bilder! Für den geborenen Papst sind drei Furien tätig: Megära, Alekto und Tisiphone. Eine derselben säugt das Papstkind, das in allen Situationen die päpstliche Krone trägt, die andere wiegt das in der Wiege liegende Papstkind und die dritte gängelt es.

Unterschrift:

Hie wird geboren der Widerchrist,
Megera sein Seugamme ist,
Alecto sein Kindermeidlein,
Tisiphone die gengelt ihn.[2]

Mart. Luther D.
1545.

IX.

Im Hallischen Exemplar gibt es noch einen weiteren Holzschnitt, daselbst der vierte in der Reihenfolge, welchen Förstemann also beschreibt:

Überschrift: Hic Papa obediens s. Petro honorificat Regem.

Der Holzschnitt stellt Kaiser Heinrich IV. dar, wie er vor Gregor VII. den Fußfall tut und dieser jenem mit dem rechten Fuße auf den Kopf tritt.

Unterschrift:

Hie zeigt der Bapst mit der That frey,
Das er Gotts und Menschen feind sey.
Was Gott schafft und wil geehrt han,
Mit Füssen trit der heiligst Man.[3]

Mart. Luther D.

---

[1] Wir hörten ja oben I[1] 792; I[2] 829 f., Luther sagen, der Papst sei dem Teufel aus dem H . . . ern geboren.

[2] In einem Briefe an Amsdorf vom 8. Mai 1545 spricht Luther ausdrücklich über dieses Bild und wegen der drei Furien, deren Namen er erklärt und auf den Papst anwendet. De Wette, V, 740. Bei den späteren Dichtern gibt es nur mehr drei Erinnyen oder Furien, nämlich die drei obengenannten, von denen Megära die Neidische, Alekto die unversöhnlich Grollende, Tisiphone die den Mord Rächende ist.

[3] Welche Moral der „Gottesmann" hier entwickelt, und wie Luther mit seinen Worten seinem eigenen Gebahren gegen den Papst das Verdikt spricht, drängt sich jedem

c. **Ergebnis aus Luthers zotenhafter Sprache und scheußlichen Bildern.**

Durch seine Schrift „Wider das Papsttum zu Rom" und mit seinen Bildern hat sich Luther an Gemeinheit übertroffen; und das will viel sagen. Kein Wunder, daß z. B. Köstlin und Kolde zu albernen Erklärungen ihre Zuflucht nehmen, um den Eindruck der Bilder abzuschwächen.[1] Luther besaß seit seinem Abfalle als Äußerung seines Innern eine freche, mutwillige Zunge, so daß es heller Sehenden schon im ersten Dezennium des Luthertums schien, als sei er dem Wahnsinn verfallen oder vom bösen Geiste geleitet.[2] Seine Gegner behandelte er von jeher in schimpflichster, frechster Weise, und seine Anhänger folgten seinem Beispiele, sich in ihrer Weise in Gemeinheiten ergehend.[3] Aber mit seinem Buche „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet", und den eben beschriebenen zehn Bildern hat Luther all seinen früheren derartigen Erzeugnissen die Krone der Gemeinheit und Frechheit aufgesetzt. Wer möchte nicht angesichts derselben beinahe das Urteil J. N. Weislingers unterschreiben: „Man sollte meinen, die ganze Hölle mit allen Furien und Teufeln habe sich vereinigt, solche Zotenmassen durch Luthers Mund auszuspeien . . . Ich meinesteils gestehe öffentlich und ohne Scheu vor Gott und der Welt: wenn ich solche Malereien und schamlose Lästerwort in der Bibel von Christus, seinen Aposteln oder den Propheten lesen würde, wollte ich sie zusammen verfluchen und für vom leibhaftigen

---

von selbst auf. Aber wie er im sechsten Bild, um Eindruck und um den Papst verhaßt zu machen, vor Geschichtsfälschung nicht zurückschreckt, so auch hier, indem er Gregor VII. dem Kaiser einen Fußtritt auf das Haupt versetzen läßt! Vgl. dazu Luthers Schmähungen, Erl. 24, 241.

[1] S. Janssen, Ein zweites Wort, usw., S. 97 ff., wo Köstlins Erklärungen völlig richtig zurückgewiesen werden.

[2] So z. B. schrieb Pirckheimer an den Prior Leib von Rebdorf im J. 1529: „Lutherus vero ipse nequaquam linguae petulantia et procacitate abscondit, quid habeat in corde, adeo ut plane insanire vel a malo daemonio agitari videatur." Bei Döllinger, Die Reformation (2. Aufl.), I, 588, Anm.

[3] Schon Dez. 1522 schreibt Wolfgang Richard an Megobach: „Venit ad nos Eckius, Murnarus et reliqui Luthero Zoilii in bestias picti, quos ego mihi denuo depingi curavi." Bei Schelhorn, Amoenitates historiae eccles. et literar., I, 297. In demselben Jahre lieferte L. Cranach die Titeleinfassung zu Luthers Schrift: „Contra Henricum regem Angliae Martinus Luther", in welcher, nach meiner Deutung, rechts König Heinrich VIII. spöttisch mit einem Wolfskopf und in halb mönchischer Kleidung, einen Rosenkranz betend, abgebildet ist. S. den Holzschnitt bei E. Flechsig, Cranachstudien (1900), I, 213.

Teufel gerittene Böſewichter, Spitzbuben und Schelmen halten. Dies für euch, ihr lutheriſchen Prädikanten!“ [1]

Hatte Ulrich Zaſius nicht Recht, wenn er Luther „omnium bipedum nequissimum“, einen der Gemeinſten aller Zweifüßler nannte? [2] Und dieſer Mann ſoll von Gott ſeiner Kirche als Reformator geſandt worden ſein?

Wir haben in den früheren Paragraphen Luthers Grundlagen ſeiner Lehre einer Kritik unterzogen und gefunden, daß ſie nichts weniger als eine Reform der kirchlichen Lehre bedeuten, ſondern eine völlige Korruption, die aus ſeinem traurigen Innern, das immer mehr nach unten zog, ihren Urſprung genommen hat. In dieſem Paragraphen lernten wir dieſes traurige Innere Luthers auf dem Zenit kennen. Es iſt der praktiſche Ausdruck ſeiner Lehre. Seine zahlloſen Trivialitäten und Gemeinheiten ſind eben nicht etwas ihm Fremdartiges, ſondern ſie paſſen vollends zu ihm, wie er leibte, lebte und lehrte, ſie ſind der Ausdruck ſeiner allgemeinen Verkommenheit, ſie zeigen ihn auf dem höchſten Punkte ſeines Lebens, in ſeiner vollen Reife! Luther ließ ſich in Leben und Lehre, in Wort und Tat vollends gehen.

Proteſtanten ſuchen Luther damit zu entſchuldigen, daß er ein Kind ſeiner Zeit geweſen ſei und nicht zotenhafter geſprochen und geſchrieben habe, als ſeine Zeitgenoſſen. Seine Derbheiten, wie ſie ſagen, hätten eben deshalb in jener Zeit, wo Luther die Sprache des Volkes geredet habe, eine entgegengeſetzte Beurteilung gefunden, als heute, man habe nicht allein keinen Anſtoß an ihnen genommen, ſondern ſie vielmehr zu den guten Witzen gerechnet. [3] Andere Proteſtanten finden, daß Luthers

[1] Friß Vogel oder ſtirb! Oberammergau 1751, S. 97. Und doch kannte Weislinger außer dem Buch „Wider das Papſttum“, uſw., aus Sleidans Beſchreibung nur zwei der oben erwähnten Bilder, nämlich das zweite und ſiebente, die nicht einmal die ſchmutzigſten ſind.

[2] S. I[1] 343.

[3] Wrampelmeyer, Tagebuch von Cordatus, S. 37 (im Vorwort) und zu Nr. 124, S. 27. Er beruft ſich auf Seckendorf, welcher ſagt: „multa verba et dicteria, quae hodie (1694) vilia aut spuria habentur, illo tempore sine turpitudine dici poterant et inter facetias non inhonestas locum habebant.“ S. Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo 1694. III, 639 sqq., vgl. I, 185, sq. 187, III, 536. 556. Allein, woher wußte dies der über 100 Jahre ſpäter ſchreibende Seckendorf? Wie überhaupt Seckendorfs proteſtantiſche Zeitgenoſſen, ſo kannte auch er ſelbſt nur proteſtantiſche Schriften. Daß Luthers Genoſſen und erſte Anhänger in demſelben ſchmutzigen Waſſer ſchwammen wie ihr Meiſter und ſich in Zoten und Trivialitäten unter dem Titel von „guten Witzen“ überboten, iſt allbekannt: dieſe Tatſache beweiſt aber deshalb nichts

„kleine und häßliche Züge" — „jedem Erdensohn, auch dem Edelsten, anhaften." Das ist Bezolds Ansicht, die von Löſche geteilt wird.[1] Ersterer schreibt nämlich: „Melanchthon bezeugte, dieser scharfe Arzt einer tief kranken Zeit habe bei all seiner Heftigkeit doch ein Herz voller Güte und ohne Falsch gehabt. Eben durch die Verbindung ungebändigter Kraft und innerlicher Milde, welche auch unter den Verirrungen und Verbitterungen seines Alters sich erhalten hat, wird Luthers Gestalt dem Deutschen immer sympathisch sein, ja selbst dem konfessionellen Gegner ein gewisses offenes oder geheimes Wohlgefallen abtrotzen. Kleine Geister werden freilich an dem Gewaltigsten unserer Nation nur die kleinen und häßlichen Züge aufsuchen, wie sie jedem Erdensohn, auch dem Edelsten, anhaften. Die geschichtliche Größe Martin Luthers, der die Alleinherrschaft der römischen Kirche im Okzident zerstört hat, wird dadurch nicht berührt; sie ist über jede Verunglimpfung, wie über jede Beschönigung erhaben."[2]

Um derlei Phrasen braucht man die protestantischen Lutherforscher nicht zu beneiden. Aber wenn nur hohle Phrasen auch die Sache besser machten! Luther war allerdings der Gewaltigste, besser gesagt der Gewalttätigste der Nation, aber keineswegs in den Tugenden, die den inneren Wert eines Menschen bestimmen. Wenn Bezold, um von seinem Nachtreter Löſche zu schweigen, so blind war gegenüber Luthers Lügengeist und hinterlistigem Charakter, gegenüber seiner Unehrlichkeit und Tücke im Kampfe gegen die Kirche, seiner Heuchelei und Verstellungskunst, seinem Hochmut und Starrsinn, seinem Haß, Ingrimm und Zorn, seiner aufbrausenden Heftigkeit, seiner unsäglichen Schmähsucht, seinen alles Maß übersteigenden Verleumdungen und Schimpfereien, seiner Untreue gegen Gott durch den Gelübdebruch: dann war er unfähig, eine vorurteilsfreie und unparteiische Geschichte der Reformation zu schreiben. Nur wenn er konstruierte, dann konnte er allerdings von „kleinen häßlichen Zügen" Luthers sprechen, „wie sie jedem Erdensohn, auch dem Edelsten, anhaften". Wer aber Luthers Leben studiert, der muß be-

---

für Wrampelmeyers und Seckendorfs Behauptung. Übrigens muß man zur Ehre der protestantischen Zeitgenossen Luthers sagen, daß nicht alle der Meinung Seckendorfs waren; dies beweist schon das oben angeführte Geständnis des Flacius.

[1] Löſche, Analecta Lutherana, etc., S. VII f.

[2] Geschichte der deutschen Reformation, von Fr. von Bezold, 1890, S. 764. Von mir unterstrichen. Löſche nennt ihn natürlich den „glänzenden und sieghaften Anti-Janssen"! Eine Phrase löst die andere ab!

kennen: Gott Lob, Luthers Laster hängen nicht vielen Erdensöhnen, und keinem der Edelsten an.

Wie steht es aber mit Luthers Zoten, Obszönitäten, Gemeinheiten und Trivialitäten, den sogenannten „Derbheiten"? Haften auch diese jedem Erdensohn, selbst dem Edelsten, an? Oder steht Bezold auf einem solchen Standpunkt, von dem aus er auch diese bei Luther nicht bemerkt oder nur für etwas Geringfügiges hält? Und doch treten sie bei Luther so sehr in den Vordergrund, und zwar in ihrer ganzen Häßlichkeit, daß sie wahrhaftig nicht erst von „kleinen Geistern" „aufgesucht" zu werden brauchen.

Bezolds und anderer protestantischer Lutherforscher gewundene Erklärungen und hohle Phrasen, zu denen auch die von Luthers „Herz voller Güte und ohne Falsch" gehört, bekunden nur ihre große Verlegenheit. Sie fühlen, daß Luther als Vater der „evangelischen Reformation", als „Gottesmann", als „auserwähltes Rüstzeug Gottes" „erhaben" sein sollte „über jede Verunglimpfung, wie über jede Beschönigung". Allein zwischen sollen sein und sein ist ein großer Unterschied. Daher die Ausflüchte: Luther war ein Kind seiner Zeit, er sprach wie das Volk, seine Zeitgenossen machten es auch nicht besser.

Nun, es wird niemand leugnen, daß es damals in Deutschland sowohl, als anderwärts Deren gegeben hat, welche ebenso wüst im Leben als in ihrer Sprache waren. Ich brauche nur an den Pöbel zu erinnern, und „Luther redet die Sprache seines Volkes", sagt Wrampelmeyer.[1] Es ist ferner bekannt, „was die ‚Literatur der Zote' im Italien der Renaissance", um mit Lösche zu reden,[2] „was ein Rabelais, Fischart, Gryphius, Shakespeare,[3] geleistet" haben. Überhaupt waren die Humanisten nicht Muster der Schamhaftigkeit und schamhafter Rede. Auch einzelne gefeierte Volksprediger, wie, um nur einen zu nennen, Geiler von Kaysersberg, hielten sich auf der Kanzel und in Schriften von gewissen „Derbheiten" nicht durchweg und völlig frei; noch weniger einzelne Streittheologen, z. B. Thomas Murner, die im beständigen Verkehr mit dem niedrigen Volke die Sprache desselben annahmen.

---

[1] A. a. O.

[2] A. a. O., S. 3.

[3] Lösche setzt hinzu: „vor allem, was die Pseudo-Ethiker der Jesuiten noch in viel späterer Zeit in der brünstigen Zergliederung des Sexuellen (geleistet). Vielleicht auch was die Ärzte und die Juristen in ihren Fachzeitschriften behandeln? Kürze halber verweise ich hier nur auf J. Franz, S. J. Die Behandlung der sexuellen Sünden in der Moral, in: Ztsch. f. kathol. Theologie, XXV, 577 ff.

Machten aber diese Männer Anspruch darauf, Reformatoren der Kirche im Sinne Luthers zu sein? Oder bilden sie das Maß, den sittlichen Höhepunkt des kirchlichen Lebens jener Zeit? Sprechen zudem Prediger, wie Geiler von Kaysersberg, auch nur annähernd im Tone Luthers? Gewiß nicht! Bei einem Vergleiche mit Luther müssen sie ausgeschaltet werden, denn mit dem Höhepunkt des damaligen Luthertums dürfen nur die Höhepunkte des katholischen Lebens zum Vergleiche herangezogen werden. Nun denn, den sittlichen Höhepunkten einer Zeit darf in keinerlei Weise die Verrohung und Verwilderung des Pöbels anhaften; sonst wären sie ja Höhepunkte der Verrohung und Verwilderung. Sie müssen sich vielmehr über ihre Umgebung und Zeit, in welcher und auf welche sie wirken, erheben. Welch traurigen Begriff protestantische Lutherforscher von so einfachen Wahrheiten besitzen, zeigt Koldes Wort bezüglich Luthers: „Gewiß, ein Mann, der seine Umgebung um mehr als Hauptes Länge überragte, . . . war sehr in Gefahr, sich gehen zu lassen".[1] Sah Kolde nicht ein, daß jene Umgebung überragen und sich gehen lassen zwei disparate Begriffe sind, so daß, wenn Luthers Umgebung und Zeit sich gehen ließ, wie wir wissen, er, der „Reformator" seiner Umgebung und Zeit, erst recht sich nicht gehen lassen durfte? Aber, hoc opus, hic labor est! Um sich nämlich nicht gehen zu lassen, mußte sich Luther überwinden, sich Gewalt antun, was er aber von jenem Zeitpunkte an aufgegeben hatte, seit welchem er den aus seiner Erfahrung gewonnenen Grundsatz aufgestellt: „Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich," besonders seit seinem Abfall von der Kirche. Dann sprach er nicht bloß, wie seine rohe Umgebung, er sank noch herab unter ihr Niveau.

Dies zeigte sich schon zur Zeit seines ersten Kampfes gegen das Gelübde der Enthaltsamkeit, als er in widerlichster, unflätiger Weise als Verführer der Priester, Mönche und Nonnen auftrat, sie von der Unmöglichkeit, sich zu enthalten, zu überzeugen suchte, treu seinem Grundsatze, „man könne nicht wider den Strom fechten", man könne seinem Naturtrieb nicht widerstehen,[2] usw. Was Luther damals an Trivialitäten und Gemeinheiten in Wort und Schrift geleistet hat, steht auf derselben Höhe, wie die Zoten und zotenhaften Bilder seiner letzten Jahre, so daß die Erklärung und Entschuldigung Koldes höchst komisch wirkt: „Die Derbheit seiner Sprache, die in den Streitschriften der letzten

[1] Martin Luther, II, 524. [Hegemann, Luther im katholischen Urteil, 90, sagt kurzweg: „Quod licet Jovi, non licet bovi . . . Muß man das den römischen Theologen unserer Tage noch sagen?" D. H.]

[2] De Wette, II, 674, und I[1] 103 ff., 108; I[2] 90 ff.

Jahre zum Teil ans Zynische streift, wenn sie auch die der Gegner nicht erreicht, zeigt, worüber man sich nicht wundern kann, daß auch er der sichtlich wachsenden Verrohung des friedelosen Jahrhunderts seinen Tribut zahlte."[1]

Ist Luther erst in seinen letzten Jahren zynisch und zotenhaft geworden? Ist Kolde so wenig lutherfest, daß er so etwas zu behaupten wagte? Möge er ferner seine unwahre Behauptung nachweisen, die Gegner Luthers wären noch zynischer als Luther gewesen. Behaupten ohne zu beweisen ist recht billig. Und was würde Kolde mit seinem Nachweis gewinnen? Absolut nichts! Denn selbst die Gegner Luthers sind als solche nicht sittliche Höhepunkte. Die Höhepunkte des katholischen Lebens sind, absolut betrachtet, nicht einmal die Scholastiker; trotzdem wird Kolde, nachdem er auf die Suche gegangen, um bei ihnen Luthers Trivialitäten, Zoten und Zynismus zu finden, eingestehen müssen, daß sein Suchen resultatlos war und daß sich auch eine Unmasse von Predigern vom Zotenhaften völlig frei gehalten hat. Übrigens, welcher einigermaßen anständige katholische Zeitgenosse Luthers hat so schmutzige Bilder herausgegeben, wie Luther?

Die Höhepunkte des katholischen Lebens, die zum Vergleiche herangezogen werden dürfen, sind die Kirchenlehrer, es sind die Heiligen und jene katholischen Christen, welche den Geist Christi in sich völlig aufgenommen, ihr Leben in der Nachfolge Christi durch christliche Tugendübung und Selbstverleugnung verzehrt haben; es sind jene, welche, weit entfernt, mit dem Strom zu schwimmen, sich vielmehr demselben entgegensetzen, wider das Verderben fechten und sich um Hauptes Länge über die Durchschnitts-Umgebung und Zeit erheben; es sind jene, welche die Kirche ihren Gläubigen als Lehrer und Vorbilder, denen sie nacheifern sollen, vorstellt. Diese sind die Gradmesser des katholischen Lebens, die allein zum Vergleiche mit dem Höhepunkt des Luthertums herangezogen werden können. Gilt nicht Luther den Lutheranern[2]

---

[1] A. a. O. Von mir unterstrichen.

[2] Selbst Harnack sagt: „Welch' eine Fülle umschloß diese Persönlichkeit! wie hat sie in heroischer Weise auch alles das besessen, was soeben vermißt wurde (die volle Zeitbildung, die freie Forschung und Kritik), einen Reichtum ursprünglicher Anschauungen, der alle mangelnden ‚Bildungselemente' aufwog, eine Sicherheit und Kühnheit des Blickes, die mehr war als ‚freie Forschung', eine Kraft, das Unwahre zu treffen, das Probehaltige zu konservieren, neben der alle ‚kritischen Einwürfe' matt und schwach erschienen, vor allem aber ein wundervolles Vermögen, dem starken Gefühl und dem wahren Gedanken Ausdruck zu geben, wirklich zu reden und durch das Wort zu über-

als ein Heros, als der „heilige Gottesmann" κατ' ἐξοχήν, als das „auserwählte Rüstzeug Gottes", um eine mehr als tausendjährige Kirche zu reformieren, ja zu stürzen, besonders in bezug auf die Heilslehre? Gilt er ihnen nicht als der Reformator, der dem deutschen Volk das Evangelium gebracht habe? Gab er nicht selbst sich aus als voll des hl. Geistes, als den Evangelisten Christi, der nichts glauben und hören will, als Christus?[1] Bezeichnete nicht er selbst seinen Mund als Christi Mund, sein Wort als Gottes und Christi Wort? Behauptete er nicht, seine Lehre sei ihm von Gott geoffenbart?[2] Gilt er nicht den Seinigen geradezu als Religionsstifter, der seiner Zeit die einzig für sie passende Religion gegeben und das Christentum als Religion wieder entdeckt habe?[3]

Allerdings, in dieser letzten Eigenschaft kann kein einziger, auch noch so großer Kirchenlehrer und Heiliger mit Luther konkurrieren. Um so mehr muß Luther mit ihnen als den katholischen Höhepunkten und Heroen den Vergleich aushalten können. Nun mögen sich die protestantischen Theologen und Lutherforscher zusammentun und herbeilassen, aus den Kirchenlehrern, vom hl. Augustin an bis herab zu den hl. Bernhard, Thomas von Aquin und Bonaventura, nur den Schatten von Zoten, Obszönitäten, Trivialitäten, wie wir sie aus Luther kennen, zu sammeln. Sie werden mir erwidern, die Kirchenlehrer bis Luther waren nicht seine Zeitgenossen. Nun denn, so weise ich sie auf die katholischen Heroen und Höhepunkte zur Zeit Luthers, auf die zeitgenössischen Heiligen. Um den Protestanten die Arbeit leichter zu machen, will ich ihnen die hauptsächlichsten nennen, es sind die heiligen Ordensstifter und Ordensstifterinnen Franz von Paula, Cajetan von Tiene, Johann von Gott, Peter von Alcantara, Ignatius von Loyola, Philipp Neri, Angela Merici, Teresa von Jesus; ferner die heiligen Thomas von Villanova, Anton Maria Zaccaria, Franz Xaver, Franz Borgias, Felix von Cantalizio, Ludwig Bertrand, Pius V., die beiden Asketen und Prediger Johann von Avila und Ludwig von Granada, der englische Bischof, Bekenner des katholischen Glaubens und der gelehrteste Gegner Luthers John Fisher, die ersten Jesuiten in Deutschland, der selige Peter Faber und sein großer Schüler, der selige Peter Canisius, der von Faber 1543 in die Gesellschaft Jesu aufgenommen und der Höhepunkt, der Apostel und Heros Deutschlands ge-

zeugen, wie kein Prophet vor ihm." Lehrb. der Dogmengesch., III, (3. Aufl.) S. 733.

[1] Erl. 48, 307.

[2] S. I[1] 727 f., 730 ff.; I[2] 761, 764.

[3] S. I[1] 689 f.; I[2] 722.

worden, und dem es nebst seinen zahlreichen Genossen vorzüglich zu danken ist, daß Deutschland nicht vollends der Verrohung und Frechheit anheimfiel. Von den späteren Heiligen des 16. Jahrhunderts schweige ich. Mögen die protestantischen Theologen und Lutherforscher untersuchen, ob auch diese älteren oder jüngeren Zeitgenossen Luthers, des „heiligen Gottesmannes", „der sichtlich wachsenden Verrohung des friedlosen Jahrhunderts ihren Tribut bezahlt haben".

Kolde wundert sich nicht darüber, daß Luther dies getan hat. Völlig einverstanden! Auch ich wundere mich nicht; denn die Zote gehört zu des „Reformators" Leben und Wesen. Aber jeder Katholik müßte sich wundern, würde er im Leben, in Wort und Schrift der Heiligen als Heiligen[1] auch nur die geringste Zote entdecken, geschweige denn Lutherſche Zoten. Eine Zote, oder ein „Zötlein", wie Luther sich ausdrückt, wäre allein Grund genug für die Kirche, selbst einem Wundertäter die Aufnahme in die Zahl der Heiligen zu verwehren. Die Heiligen besitzen und müssen besitzen die Tugenden im heroischen Grad, und vor allem die Tugend der Keuschheit, deren Begleiterin, wie wir den hl. Ambros sagen hörten, die Schamhaftigkeit ist,[2] welche alles Unzüchtige, Schlüpfrige, Zotenhafte ausschließt. Schon der gewöhnliche Christ soll wie sein Meister Jesus Christus sich über die sittliche Verrohung seiner Zeit erheben; und der wahre Katholik tut es und hat es von jeher, auch zu Luthers Zeit, getan. Um so mehr müssen die Heroen, welche die Tugenden im heroischen Grade besitzen, gerade über die sittliche Verrohung ihres Jahrhunderts im Leben, in Wort und Schrift, mögen ihnen auch sonst Fehler und Unvollkommenheiten noch anhaften, erhaben sein. Die Heiligen der katholischen Kirche, und gerade Luthers Zeitgenossen, stehen nicht bloß selbst über der sittlichen Versumpfung ihrer Zeit, aus der die zotenhafte Sprache hervortönt, sie stellen in ihrem Leben nicht bloß jene Tugenden dar, die vom Höhepunkt des Luthertums so sehr geschwächt und mißachtet worden waren: sie wirken auch durch Wort und Tat heiligend auf weite Kreise von Männern, Frauen und Kindern; sie ziehen

---

[1] Denn es gibt ja nicht wenige Heilige, die es nicht immer waren, und die, ehe sie sich zu Gott gekehrt hatten, nicht selten ein lasterhaftes Leben und vielleicht eine ebenso zotenhafte Sprache wie ihre Umgebung geführt haben. Aber dies bekräftigt nur mein Argument; denn sobald jene, von der Gnade Gottes gerührt, ihr früheres Leben aufgegeben und aus dem Sumpfe sich emporgerungen hatten, waren sie nichts mehr ferne als der Zote, dem Obscönen und dem Frivolen.

[2] S. I[1] 780; I[2] 815.

die Versumpften in der Welt und in den Klöstern, im Priestertum und im Laienstande, heraus und empor; ja viele von ihnen gründen Gesellschaften von Priestern und Laien, die sich fest verpflichten, erst selbst heilig zu werden und dann ihre Mitmenschen durch gutes Beispiel, eifrige Seelsorge, emsige Arbeit und ehrwürdigen Gottesdienst zu heiligen. Sie prägen derem Gedächtnis fortwährend ein: Wir sind Kinder der Ewigkeit; die Zeit hat nur Wert, wenn sie zur Ewigkeit hin geordnet wird.

Der Heros und Höhepunkt des Luthertums dagegen *sank* besonders seit 1515 und 1516 *immer mehr und tiefer herunter* auf das Niveau seiner rohen Umgebung, bis er endlich mit ihr im Sumpfe stecken blieb. Wie die Höhepunkte der katholischen Kirche immer mehr an Vollkommenheit und an Erhabenheit über das Niedrige zunehmen, so nahm der Höhepunkt des Luthertums immer mehr zu an Verrohung und Zynismus. Dies bedarf keines Beweises, Kolde selbst gibt es zu.

Nicht genug, daß Luther besonders seit seinem Abfall von der Kirche absolut nichts dazu beitrug, seine Umgebung sittlich zu heben, das ärgerliche Leben vieler Priester und Ordensleute zu verbessern, sie aus dem Sumpfe herauszuziehen und die Heiligkeit des priesterlichen und klösterlichen Standes wieder herzustellen, trieb er sie noch tiefer in den Abgrund, indem er den Zölibat und die Keuschheit verächtlich machte durch seinen Kampf gegen den Gott geschworenen Eid, durch seine Aufreizung zum öffentlichen Gelübdebruch, zur Beweibung der Priester und Mönche, zur Entführung und Entheiligung der Nonnen, durch sein eigenes Beispiel. Anstatt ferner heiligend auf den Ehestand einzuwirken, nahm er gegenüber der Ehe einen völlig tierisch rohen Standpunkt ein, beraubte sie des Charakters des Sakramentes, stellte Grundsätze auf, welche die Ehebande lockerten, und war Ursache unzähliger Ehebrüche und des ausgelassenen Lebens bei Jung und Alt. Sein eigenes Leben floß natürlich dahin, um das geringste zu sagen, ohne Selbstverleugnung, ohne Selbstüberwindung, und er ließ sich gehen wie seine lasterhafte Umgebung. „Willst du mit den Wölfen sein", schreibt er, „so mußt du mit ihnen heulen."[1] Schon im Jahre 1521 sehen wir ihn auf der Wartburg völlig als Sklave seiner fleischlichen Lust,[2] und so blieb es sein Leben lang, so daß *Wicel* schon 1532 vor aller Welt ironisch schreiben konnte: „Sein

---

[1] Erl. 50, 349.

[2] S. I[1] 11 und 91, Anm. 2; I[2] 11. 79: „Carnis meae indomitae uror magnis ignibus . . . ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia . . . peccatis immergor."

heiliges Leben und evangelisch Wesen ist ganz Deutschland bekannt, so daß sogar die Kindlein davon erzählen."[1] Luther selber „wollte nicht gern, daß ihn Gott richtet nach seinem Leben".[2]

Sein Ton, seine zotenhafte Sprache waren nur der Ausdruck seines Innern, und er war hierin ebenso der Höhepunkt der Verrohung seines Jahrhunderts, wie er durch seine Lehre bei sich und den Seinen das Maß der vorangehenden und gleichzeitigen niedergehenden Strömung betreffs Glaube und Sitte vollgemacht hat.[3] Nur allzu häufig finden wir denselben Grund und dieselbe Erscheinung. Sich völlig gehen lassen ergab sich als notwendige Folge seines Erfahrungssatzes: Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich, und umgekehrt. In bezug auf seinen Zynismus, seine gemeine Sprache und Redeweise erhob sich Luther nicht einmal über einen beliebigen Stallknecht, Schweinehirten und Straßenkehrer seiner Zeit. Ärger als er konnte es hierin niemand treiben. Weit entfernt, der Verrohung seines Jahrhunderts entgegengearbeitet zu haben und den niedrigen Geschmack des Pöbels, an den er sich wandte, zu heben und zu veredeln, hat er mehr als andere direkt und indirekt zur wachsenden Verrohung seiner Zeit beigetragen! Darin war er groß![4]

Immer wieder, und mehr jetzt als je, werden wir bei Betrachtung Luthers zum Ausruf gedrängt: Luther, in dir ist nichts Göttliches!

---

[1] Bei Räß, Konvertitenbilder, I, 157. Schon Aleander hatte als Augenzeuge ihn 1521 als „dissoluto" und „demoniaco" bezeichnet (Brieger, Aleander und Luther, S. 170); Contarini stimmt mit Aleander so ziemlich überein (s. I^1 567; I^2 589). Simon Lemnius schreibt nach 17—18 Jahren: „Lutheri vita ita omnibus est perspecta, ut pauci sint, qui eam laudibus dignentur": „dum se episcopum jactitat Evangelicum, qui fit ut ille parum sobrie vivat? Vino enim ciboque sese ingurgitare solet suosque adulatores et assentores secum habet, habet suam Venerem, ac fere nihil prorsus illi deesse potest, quod ad voluptatem ac libidinem pertinet" (bei Höfler, in: Sitzungsber. der k. böhm. Gesellsch. d. Wissensch., 1892, S. 116, 123). Es läßt sich unschwer darlegen (was übrigens teilweise schon geschehen ist), daß Lemnius nicht übertrieben hat.

[2] Preger, Luthers Tischreden aus den Jahren 1531 u. 1532, Nr. 545.

[3] S. I^1 591 f.; I^2 621.

[4] Es zeugt demnach beinahe von Verblendung, wenn Kolde sich erdreistet, seinen Martin Luther, II, 564, mit den Worten abzuschließen; „Luther hat seinem Deutschland die Wege gewiesen wie keiner früher oder später, und selbst der blinde Haß seiner heutigen Gegner muß wider Willen seine unvergängliche Größe verkünden." Welche Größe? Die Antwort ist oben gegeben: Luther hat das Maß der niedergehenden Strömung vollgemacht.

7. „Objektivität" und „Freiheit des Geistes" der protestantischen Theologen, insbesondere gegenüber den Scholastikern.

Auf die „Gedanken der Berliner Schule" pochend, schreibt der theologisierende Historiker M. Lenz bezüglich des Forschens in der Periode der Reformation: „Wo gibt es ein Gebiet, auf dem es nötiger wäre, die volle Objektivität anzuwenden, um die Dinge richtig zu motivieren und die Zeitläufte klar zu schildern? Nur das Gesetz voraussetzungsloser Forschung, unbedingter Wahrhaftigkeit kann uns fähig machen, die beiden Weltanschauungen, welche damals ihren heißesten Kampf ausgefochten haben, jede an ihrem Orte, richtig zu würdigen." Hernach äußert er sich betreffs eines jungen katholischen Zuhörers, „dem er die Pforte zu dem Tempel öffnete, in dem nur dem Genius freier Wissenschaft Altäre gebaut werden", er könne zwar nicht behaupten, daß sein Zuhörer „in der Darstellung dieser Ereignisse sich bereits zu der Freiheit des Geistes durchgerungen hat, welche nötig ist, um einen so schwierigen Stoff zu bemeistern; aber sicherlich habe er den guten Willen zu einer selbständigen, in sich gefestigten Anschauung bewiesen."[1] Lenz spielt auf das von seinem Schüler herausgegebene Buch über Cochläus (einen der ersten Gegner Luthers) an, in welchem Luther „der größte Deutsche seiner Zeit" genannt wird, und sich viele protestantische Phrasen nachgeschrieben finden. Das genügte Lenz, um seinem Schüler das Zeugnis auszustellen, er habe sich zwar noch nicht zur Freiheit des Geistes durchgerungen, zeige aber guten Willen und verspreche ein Forscher im Lenzschen Sinne zu werden. Wäre der „Cochläus" ganz

[1] Römischer Glaube und freie Wissenschaft (1902), S. 5 f. Von mir unterstrichen. Dieselbe Broschüre schreibt S. 24: „Wenn der Katholizismus Gelehrte hervorgebracht hat, die auch wir voll anerkennen, so verdanken sie es nicht dem Geiste der Kirche, die den Syllabus als Gesetz verkündet hat, sondern unseren Formen, unseren Methoden; es sind unsere Ergebnisse, denen sie an ihrem Teile und soweit es die Grenzen des Gehorsams gegen ihre Kirche gestatten, gefolgt sind. Vor allem, wie bemerkt, die Historie hat die Nebelwelt, die einst unsere Erkenntnis umhüllte, zerstreut." Es sei erlaubt, hiezu ein Beispiel aus dem eigenen Leben und aus der eigenen Erfahrung beizubringen. Nachdem ich als junger Dominikaner die Nebel und Mythen, in welche die deutschen Mystiker und Gottesfreunde von protestantischen Historikern gehüllt waren, nach und nach zerstreut hatte, fragte mich einmal der alte Fr. Zarncke, woher ich denn meine Methode genommen hätte. Zu seinem Erstaunen erwiderte ich ihm, es sei die aristotelisch-scholastische Methode auf die Geschichte angewandt. Ich kannte bis dahin keine andere. Erst später beschäftigte ich mich mit den modernen Methoden. Übrigens wo sind denn die großen Resultate, wo das ausgebreitete Wissen des Herrn Lenz, der seinen Mund öffnet und schreibt, als wäre er das Maß der Dinge?

proteſtantiſch ausgefallen, dann hätte ſich der Verfaſſer bereits zur Freiheit des Geiſtes durchgerungen.

Denn das ſteht feſt, daß die proteſtantiſchen Theologen volle Objektivität, vorausſetzungsloſe Forſchung, Freiheit des Geiſtes, unbedingte Wahrhaftigkeit nur jenem Forſcher auf dem Gebiete der Reformationsepoche zuerkennen, der Luther mit ihrer Brille, im antikatholiſchen Sinne darſtellt und für Luthers Recht gegen Rom und Kirche eintritt. Jede andere Forſchung, jedes andere Reſultat gilt ihnen von vorneherein als unlauter, unhiſtoriſch, parteiiſch, tendenziös, gehäſſig uſw. Die Zerſchmetterung der römiſchen Kirche iſt die größte Tat der Weltgeſchichte; was hiezu dient, das iſt groß, wer daran mitarbeitet, der iſt ein religiöſer Heros. Dies iſt der Sinn all ihrer Worte von vornehmer Geſinnung, von Objektivität, Freiheit des Geiſtes uſw.

Jede andere Anſchauung der Dinge hat von ihnen ungefähr dieſelbe Behandlung zu erwarten, wie einſt eine Meinungsverſchiedenheit gegenüber den Republikanern, die das Schlagwort: liberté, egalité, fraternité im Munde führten. Und dabei immer das Gerede von Vorausſetzungsloſigkeit, von Freiheit der Wiſſenſchaft, von Objektivität! In Wahrheit bedeutet für dieſe Männer Objektivität ſo viel als proteſtantiſche Schönfärberei und Subjektivismus; Freiheit des Geiſtes gilt gleich Unterwerfung unter die von ihnen herübergenommene oder gebildete öffentliche Meinung; vorausſetzungsloſe Forſchung dasſelbe als arbeiten unter den von ihnen a priori geſetzten und angenommenen Normen; unbedingte Wahrhaftigkeit ſo viel als ſich feindſelig ſtellen gegen die katholiſche Vorzeit, gegen katholiſche Inſtitutionen und Einrichtungen, gegen Papſt, Biſchöfe, Prieſter, Mönche uſw.

Kritik wird nicht angewandt, methodiſch-wiſſenſchaftliches Verfahren ſcheint verpönt zu ſein. Man bekommt den Eindruck, als fürchteten die proteſtantiſchen Theologen und Lutherforſcher, Luther und Luthertum brächen zuſammen, wenn ſie nach Art anderer Wiſſenszweige arbeiten würden. Infolge dieſes Schlendrians, der ſonſt in keinem Fache mehr geduldet wird, kam es dazu, daß die proteſtantiſchen Theologen und Lutherbiographen bis zum heutigen Tag nicht wiſſen, von welchem Punkt aus die Entwickelung Luthers angenommen werden müſſe, wann dies ſtattgefunden, uſw., ſo daß ſie eben deshalb verſchiedene Lebensperioden Luthers in einander mengen.

Ihre Unbekanntſchaft mit der kirchlichen Lehre und der Scholaſtik kam ihnen außerordentlich zu Gute und hatte zudem zur Folge, daß nicht ſelten Lehren als ſpezifiſch lutheriſch ausgegeben werden, welche vor

Luther längst ausgesprochen, ja häufig geradezu Gemeingut geworden waren, oder der kirchlichen Lehre angehörten, und daß umgekehrt der katholischen Kirche und ihrer Theologie Dinge aufgebürdet werden, die der Reformation zur Last fallen.

So hat z. B. der Straßburger Theologieprofessor H. Holtzmann erst in der Expositio symboli von Hus (gedruckt 1520) „die ächt hussitische Unterscheidung zwischen credere Deo, Deum und in Deum" entdeckt. Diese Unterscheidung stamme also von den Hussiten im 15. Jahrhundert.[1] Vor den Häretikern, d. i. Ketzern, hat es ja keinen Glauben in der Kirche gegeben, das weiß der Protestant aus Luther.

Wenn es einem Theologieprofessor erlaubt ist, solche Weisheit an den Tag zu legen, dann darf auch eine protestantische Dame dasselbe Recht in Anspruch nehmen. In der Tat schreibt Friederike Fricke: „Die vorzügliche Auseinandersetzung (Dietenbergers) über den bloßen Glauben, daß Gott sei, und über den Glauben an oder in Gott erinnert an die Böhmischen Brüder."[2]

In Wirklichkeit findet sich jene Unterscheidung ein Jahrtausend früher, ehe die Hussiten und Böhmischen Brüder existierten; bereits der hl. Augustin macht den Unterschied von credere Deo, credere in Deum; credere Christum, credere in Christum.[3] Wäre der Theologe Holtzmann (die Dame will ich ignorieren), dessen Fach an der Universität die hl. Schrift war, mit der Geschichte der hl. Schrift im Mittelalter etwas vertraut gewesen, so hätte er gefunden, daß Augustins Aussprüche bereits im 9. Jahrhundert in der Glossa ordinaria des Strabo geeint erscheinen, also über 5 Jahrhunderte vor den Hussiten.[4] Wäre Holtzmann luther-

[1] Die Katechese des Mittelalters, in Zschft. für praktische Theologie, Jahrgang XX, 1898, S. 129.

[2] Luthers kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationsjahrhunderts. Göttingen 1898. S. 183. — Mit vorgedruckter Empfehlung der beiden Theologie-Professoren Knoke und Tschackert.

[3] Er schreibt Tr. 29 in Joann. n. 6: „Non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apostolis ipsius possumus dicere: credimus Paulo, sed non credimus in Paulum; credimus Petro, sed non credimus in Petrum. . . Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari. Ipsa est ergo fides, quam de nobis exigit Deus." Vgl. Enarr. in Ps. 77, n. 8. Credere Christum, credere in Christo gebraucht er im Serm. 144, n. 2. Ähnlich Luther, Weim. VII, 215, zum J. 1520.

[4] „Non dicit ei, credit enim illi, qui credit vera esse quae ille loquitur, quod et mali faciunt. Credere illum est credere, quod ille sit Deus, quod et diaboli faciunt. Sed credere in eum est illum credendum amare, credendo

fester gewesen, so hätte er gefunden, daß Luther selbst die Unterscheidung von credere Deum, credere Deo, credere in Deum kannte, ehe er von den Husiten wußte, und daß er sie den Sentenzen des Petrus Lombardus (der über zwei Jahrhunderte vor den Husiten und Böhmischen Brüdern gelebt) entnommen hat.[1] Infolge dieses Fundes wäre er bei einigem Glücke darauf gekommen, daß diese Unterscheidung nachher bei den Scholastikern bis zu den Husiten und Luther fortwährend in Übung war, weil sie Gemeingut geworden ist.[2]

Bei derartiger Ignoranz über die kirchliche Tradition erklärt sich die Erscheinung, daß die protestantischen Theologen nur dann und wann einen Lichtstrahl vor Luther entdecken. Mit verbundenen Augen betreten sie nämlich den Weg der „Vorreformation"; stoßen sie dann zufällig einmal auf einen katholischen, mittelalterlichen Autor, der z. B. vom Vertrauen auf Gott und von der Nichtigkeit unserer Werke spricht, so gilt er ihnen sofort als Ausnahme von der Regel, und sie entdecken bei diesem Findling „leuchtende Funken von der Lichtesfülle, die nun so bald in Luther vor der Welt entzündet werden sollte", um mit M. Lenz zu sprechen.

Würden sie mit offenen Augen die kirchliche Tradition studieren, so kämen sie zu dem Resultat, daß vielmehr Luther nur einzelne matte Funken der früheren Lichtesfülle als Rest besitzt, daß er es aber verstand, durch List und Trug die frühere Lichtesfülle zu verdunkeln und sich einen Schein zu geben; sie würden erkennen, wie betrogen sie sind, indem sie Luther als Führer genommen haben. So ging und geht es ihnen hinsichtlich Luthers Lügen von der Rechtfertigung durch die Werke bei den Katholiken, vom

diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari." Zu Rom. 4, 5, bei Migne, Patr. l., t. 114, 482. Dazu vgl. den unechten Sermo Augustins in Opp. S. Aug. (Parisiis, 1685), t. VI, Append. p. 279, c. 1. S. auch Quellenbeleg S. 71, 82, 93, 114. u. ö.

[1] In seinen 1893 im Druck erschienenen Randbemerkungen zu den Sentenzen findet man nämlich zu Sent. III, dist. 23, Luthers Bemerkung:

credere { Deo / in Deum / Deum }

(Weim. IX, 92). Hätten nun die genannten protestantischen Autoren die Sentenzen, die doch in jeder Universitätsbibliothek sich finden, a. a. O. nachgeschlagen, so hätten sie gefunden, daß der Lombarde einen Absatz beginnt: „Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum", was dann erklärt wird. Ich füge noch hinzu, daß Luther in seinem Kommentar zum Römerbrief, fol. 131, sich für diese Einteilung des credere nicht auf Hus oder einen Böhmischen Bruder, sondern ausdrücklich auf den Magister Sententiarum beruft.

[2] Vgl. Weiß, Apologie des Christentums, III[3], 270. 1104 ff.

Vertrauen auf die Werke und Heiligen, statt auf Christus; vom strafenden Richter, von der Reue und Genugtuung usw.

Aber wären die protestantischen Theologen und Lutherforscher doch nur in der Scholastik Ignoranten! Allein sie erweisen sich auch als solche in der Patristik, besonders im hl. Augustin, dem wichtigsten Kirchenvater sowohl für die Kirche, wie für Luther. Versteigt sich doch Seeberg zur Phrase: „Es ist vielleicht Augustins größtes Werk, daß er Luther, seinem größten Sohn, die Wege zu Paulus bahnte."[1] Aber wie lesen Seeberg und seinesgleichen die Schriften des hl. Augustin? Ein Beispiel, aber ein starkes, möge dies klarlegen.

Kolde schreibt zum Satze Melanchthons, daß die Tugenden der Heiden nicht für wahre Tugenden, sondern für vitia zu halten seien, in der Anmerkung dazu: „Melanchthon geht hiermit zurück auf das bekannte Wort Augustins (cont. Jul. IV, 3, 25, 26), daß der Heiden Tugenden splendida vitia seien."[2] Also das bekannte Wort Augustins, die heidnischen Tugenden seien „splendida vitia", soll, wie Kolde kühn und völlig sicher behauptet, in Augustins Werk Contra Julianum IV, c. 3, n. 25, 26 vorkommen! Man sollte es meinen, da er sich getraut, so genau zu zitieren. Und doch ist dem nicht so; denn das bekannte Wort kommt dort nicht vor.[3] Seeberg führt ebenfalls als Ausspruch Augustins splendida vitia an;[4] aber er verweist auf einen anderen Fundort, als Kolde — jeder ist originell —, nämlich auf De civ. Dei, V, 12 ff., also gleich auf mehrere Kapitel. Doch schade, der Ausdruck splendida vitia kommt dort nicht einmal in Einem Kapitel vor, wie wir sehen werden. Prantl, der auf protestantischem Standpunkt stand, beruft sich auch für den Satz, daß die Tugenden der Heiden „glänzende Laster" seien, auf De civ. Dei, aber nicht, wie Seeberg, auf l. V, sondern auf l. XIX, c. 25;[5] er ist jedoch mit seinem Hinweis nicht glücklicher als die andern. Alexander v. Öttingen begnügt sich, zu schreiben, daß Augustin „alle heidnischen Tugenden als splendida vitia kennzeichnete".[6] Schon Leibniz machte es so, oder vielmehr noch ärger,

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 205. Ich komme darauf weiter unten zu sprechen.

[2] Die Loci communes Philipp Melanchthons, herausgeg. von Kolde (1900), S. 86, Anm. 1. Von mir unterstrichen.

[3] Nämlich Migne, Patr. l., t. 44, p. 748. Ich komme auf die Stellen sofort zurück, und zitiere sie wie die nächstfolgenden weiter unten im Zusammenhange.

[4] Lehrbuch der Dogmengesch., I, 271.

[5] Gesch. der Logik im Abendlande, I, 655.

[6] Lutherische Dogmatik, II, 1 (1900), S. 656.

er bezeichnete es als eine „saillie du S. Augustin, que les vertus des Païens n'étaient que splendida peccata, des vices éclatants“.[1] Hätte Leibniz den hl. Augustin gelesen, dann würde er gefunden haben, daß es seinerseits eine saillie war, dem hl. Augustin jenen Ausspruch zuzuschreiben, und daß es zudem völlige Unkenntnis des Augustinischen Sprachgebrauches bekundet, sofort vitia mit peccata zu identifizieren. Wo der große Leibniz sich findet, da darf Harnack nicht fehlen. Und er fehlt auch nicht. „Doch den letzten Schritt“, sagt er, „hat erst Augustin getan und zwar durch seine furchtbare Theorie, daß alle Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen seien“.[2] Klüger als sein Collega Seeberg bringt er keinen Beleg für die „furchtbare Theorie“. Aber er ist unklug, wie Prantl und K. Thieme darin,[3] daß er nicht wenigstens beim lateinischen Worte blieb, da ja unser deutsches „Laster“ weit mehr sagt, als vitium, und zwar eben beim hl. Augustin. Nun, was ist es mit der „furchtbaren Theorie“?

Man staune! Das bekannte Wort Augustins, „daß der Heiden Tugenden splendida vitia seien“, kommt nicht bloß nicht in den von den genannten protestantischen Autoren zitierten Fundorten, sondern im ganzen Augustin nicht vor. Die erwähnten Gelehrten verfehlten sich in mehrfacher Weise: Fürs Erste kommt bei Augustin nie der Ausdruck splendida vitia vor; dann gebraucht er nie, ohne Erklärung, eine so allgemeine Phrase, wie: omnes virtutes paganorum sunt vitia, denn so wäre der Satz mehr als mißverständlich, ja falsch. Der hl. Augustin erklärt jedesmal, wie er es meine, d. h. wie der Satz zu verstehen sei, indem er ihn immer als Konsequenz aus seiner früheren Darlegung folgen läßt. Augustins Gedanke ist jedesmal, daß eine anscheinend tugendhafte Handlung nicht wahrhaft tugendhaft ist, wenn ihr Zweck nicht gut, nicht Gott ist, wenn sie vielmehr, sei es aus böser Absicht, sei es aus Selbstgefälligkeit, oder um Ehrgeizes und eitler Ehre willen, verrichtet wird. Das ist ein innerlicher Mangel, so schön auch, äußerlich betrachtet, die Handlung aussieht. Sie ist nur scheinbar tugendhaft, sie ist befleckt, mithin ein vitium.[4]

---

[1] Théodicée § 259 (Opp. philos. ed. Erdmann, p. 581.)

[2] Sokrates und die alte Kirche. Gießen 1901, S. 23. Von mir unterstrichen.

[3] Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie (1895), S. 80 f.

[4] Man betrachte die Stellen De civit. Dei, lib. 19, c. 25 (Migne, Patr. l., t. 41, p. 646): „Proinde virtutes, quas sibi habere videtur (mens veri Dei nescia) nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a

Er stellt als Grundsatz aller wahrhaft Tugendhaften, nicht bloß als den seinigen, auf, daß „niemand ohne die wahre Frömmigkeit, d. i. ohne den wahren Kult des wahren Gottes eine wahre Tugend haben könne; diejenige aber nicht wahr sei, welche im Dienste der menschlichen Ehre steht.“ [1] Ich habe hier nicht zu untersuchen, in wie weit und wo der hl. Augustin auch den Heiden wahre und wirkliche, wenngleich natürliche, Tugenden oder auch durch Gottes Gnade einen gewissen Glauben zugestand — diese Fragen liegen außerhalb des hier zu behandelnden Punktes; hier handelt es sich um die Frage, ob das bekannte Wort, die Tugenden der Heiden seien splendida vitia, beim hl. Augustin wirklich vorkomme.

Protestantische Philologen, protestantische Juristen, die weit wissenschaftlicher arbeiten als die protestantischen Theologen, hätten die Frage, wenn sie in ihr Fach gehörte, schon längst mit „Nein“ beantwortet, und zugleich gezeigt, wie man zu diesem Ausdruck gekommen sei. Sie hätten auf zwei Stellen bei Augustin hingewiesen, die zwar von den protestantischen Theologen nie angeführt werden, vermutlich aber zur unglücklichen Bildung des Ausdruckes splendida vitia Anlaß

---

quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur: etiam tunc inflatae ac superbae sunt. Et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt.“ S. dazu die Erklärung in der nächsten Anmerkung. Contra Jul., l. 4, c. 3, n. 19 (Migne, t. 44, p. 748), lehrt er, daß wenn den Tugenden, wie der Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit keine gute, ja vielmehr eine böse Absicht zu grunde liege, „virtutes istae tali fine turpes atque deformes, et ideo nullo modo germanae veraeque virtutes.“ Der hl. Thomas v. Aquin behandelt 2. 2., qu. 23, a. 7, diese Stelle, und er sagt: „Si particulare bonum (ad quod virtus ordinatur) non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quae est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis.“ Der hl. Augustin behandelt in der angeführten Stelle denselben Punkt wie in n. 19, so auch in n. 20. In n. 24—26 betrachtet er den Unterschied zwischen wahrer und falscher Tugend unter dem Gesichtspunkt des Glaubens; ohne diesen kann man seine Handlungen nicht auf jenes Ziel richten, zu dem hin sie gerichtet werden müssen, damit sie tugendhafte Handlungen seien. „Non actibus, sed finibus pensantur officia.“ Wir alle sagen es, daß die Tugenden ohne den Glauben des wahren übernatürlichen Lebens jener Vollendung entbehren, die ihnen sowohl nach natürlichem als nach übernatürlichem Begriffe gebührt. De civit. Dei, lib. 5, cap. 12, n. 4, stellt Augustin wieder das Maß für die wahre Tugend auf: „Neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis quo melius non est.“ Darnach werden in den nächstfolgenden Kapiteln die Tugenden der alten Römer gemessen.

[1] De civit. Dei, lib. 5, c. 19: „. . . dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, i. e. veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae.“ Dies ist das Prinzip für seine anfangs der vorigen Anmerkung gebrachte Stelle aus demselben Werke.

gegeben haben.[1] Gäbe es keine proteſtantiſche Theologen, ſo wäre das Wort splendida vitia ſchon längſt aus der Literatur verſchwunden.

Soviel von der Wiſſenſchaft dieſer angeblich vorausſetzungsloſen Kritik. Aber ſelbſt vor Gewiſſenszwang ſchrecken dieſe vorgeblich objektiven Männer nicht zurück. Lenz ſtellte ſeinem katholiſchen Schüler, ehe er ihn zum Kolloquium empfahl, „die Gewiſſensfrage", wie er ſich ſelbſt äußert: „‚Wie hältſt du es mit der Religion?' Das heißt, als ich ihn fragte, ob er ſich imſtande fühle, in ſeinen Studien abzuſehen von jeder Bindung an den Willen der Kirche, in der er erzogen wäre, von jeder Rückſicht, die ihm ein fremder Wille auferlege; ob er, forſchend wie lehrend, nur ſeiner freien Überzeugung folgen wolle."[2] Aber iſt es ihm oder irgend einem anderen proteſtantiſchen Profeſſor je eingefallen, an einen ihrer proteſtantiſchen Zuhörer die Gewiſſensfrage zu ſtellen: „Fühlſt du dich im Stande, in deinen Lutherſtudien und in deiner Forſchung über die Epoche der Reformation volle Objektivität und Wahrheitsliebe zu bewahren? Wenn ſich dir als Reſultat ergeben würde, Luther ſei immer mehr herabgeſunken und habe ſeine Lehre unter dem Banne ſeiner ihn dominierenden Leidenſchaften aufgeſtellt und der Kirche zum Trotz fortgebildet; ſein Werk, die ſogenannte Reformation, bezeichne eine Weiterbildung der früheren Schlechtigkeit — würdeſt du dann von jeder Rückſicht und jedem fremden Willen, auch von den Gedanken der Berliner Schule, abſehen, und deiner freien Überzeugung folgend, dein Reſultat veröffentlichen?" Um eine ſolche Frage

[1] Der hl. Auguſtin ſchließt Contra Jul., lib. 4, n. 20 aus ſeiner Darlegung in n. 19 über jene ſogenannten Tugenden, denen eine böſe Abſicht zu grunde liege: „Ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria (sicut prudentiae temeritas), verum etiam vicina quodam modo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia." Janſenius, der doch ſo oft den hl. Auguſtin durchgeleſen hat, bezeichnet dem entſprechend De statu naturae lapsae, l. 4, c. 8 (Augustinus, II, Rothomag. 1652, p. 238 b) als Augustini doctrinam, qua Romanorum, Philosophorum vel quorumcumque infidelium virtutes non veras virtutes, sed vitia specie virtutum palliata fuisse tradit." Mit des Janſenius Lehre und Folgerungen habe ich mich ſonſt hier nicht zu beſchäftigen. Merkwürdig iſt, daß Kolde die eine Stelle zitiert, nicht aber die andere. Dieſe Stelle ſtand eben nicht in ſeiner Vorlage, die er ausgeſchrieben hat. Die andere findet ſich Retract. l. 1, c. 3, n. 2, wo der hl. Lehrer ſein Mißfallen darüber ausdrückt, daß er (De ordine, lib. 1, c. 11, n. 31) geſagt, „philosophos (non vera pietate praeditos) virtutis luce fulsisse". Ein unfähiger Kopf konnte nun, da nach Auguſtin die Tugenden der Ungläubigen eher vitia ſind, ſchließen, vitia virtutis luce fulsisse, daß mithin die Tugenden der Ungläubigen splendida vitia ſeien, gegen welchen Schluß jedoch Auguſtin mit Recht proteſtiert hätte.

[2] Lenz, Römiſcher Glaube und freie Wiſſenſchaft. 1902. S. 6.

zu stellen, müßten jene Professoren selbst volle Objektivität, Freiheit des Geistes und Voraussetzungslosigkeit besitzen. Diese Eigenschaften sind ihnen jedoch, handelt es sich um Luther und seine Reformation, fremd; sie besitzen dagegen aprioristische Axiome, fixe Ideen, an denen niemand rütteln darf, so daß, wer sich unterstünde, dies zu tun, alsbald von ihnen in Acht erklärt würde.

Was wunder, daß unter diesem Banne alle protestantischen Luther-Biographen forschen und arbeiten? Sie sind Aprioristen, d. h. alles eher, als echte Historiker. Jürgens z. B., Köstlin, Kolde, Berger, Lenz, Buchwald, Kawerau, nehmen ohne Kritik fast jede Fabel, die der spätere Luther seit 1520, besonders seit 1530, über sein früheres Leben als Ordensmann vorgebracht hat, oder die in zweifelhaften Quellen, wie besonders in Aurifabers Tischreden Luthers, enthalten ist, hin, ja sie bauen zuversichtlich auf sie, ungeachtet diese späteren Fabeln mit Luthers gleichzeitigen Äußerungen im Widerspruche stehen.[1] Wohl keine Vita irgend eines berühmten Mannes ist so unkritisch bearbeitet worden, als die Luthers von seinen Biographen. Aber sie mußten so handeln; denn nur auf solche Weise konnten sie ihr von vorneherein angenommenes Axiom: Luther war im Rechte gegen die Kirche, erhalten.[2] In der Tat, wenn es sich erweist, daß Luthers Recht gegen die Kirche hinfällig ist, dann ist es auch um die rechtliche Existenz der lutherischen Kirche, dieses X, das ebenso unbekannt ist, wie der lutherische Glaube, geschehen. Darum liegt den Luther-Biographen auch nichts ferner als die Untersuchung über die Frage, ob Luther ein getreuer, ehrlicher Berichterstatter, ob er nicht

[1] Ich habe bereits I[1] 387, 389, 393, 725; I[2] 423, 427, 759 dies kurz angedeutet. Die daselbst genannten Theologen haben nur die Lutherbiographen zur Grundlage. Die Widersprüche zwischen früher und später werden besonders deutlich bezüglich Luthers Äußerungen über seinen und anderer Zustand nach Reue und Beicht. Früher warf er sich und den Seinen zu große Ruhe und Sicherheit vor, was er selbst später manchmal noch gesteht; aber nach und nach, besonders seit 1520 und 1530, weiß er nicht genug über seine früheren Unruhen und Ängsten zu berichten.

[2] Zu gerne hängen die Lutherbiographen an Fabeln, die zu Ungunsten der Kirche sprechen. So, wenn Köstlin, Martin Luther, 3. Aufl., S. 420, eine „Äußerung Aleanders" anführt: „Wenn ihr Deutschen, die ihr von allen am wenigsten Geld dem Papst zahlt, das römische Joch abwerft, werden wir dafür sorgen, daß ihr euch unter einander mordet, bis ihr im eigenen Blut untergehet." Kawerau fand in der 5. Aufl. S. 387 oder 769, nichts dazu zu bemerken! Warum hat auch Kawerau die so viele Märchen zerstörende Hauptschrift über Aleander, Paquier, L'humanisme et la réforme. Jérome Aléandre etc., Paris 1900, unberücksichtigt gelassen?

vielmehr ein großer Schalk gewesen. Es steht ihnen a priori fest, daß er, eine „einfache Seele", großen „Wahrheitssinn" besessen habe. Die „Gedanken der Berliner Schule", wie sie sich sonst in historischen Dingen, die mit Luther und Reformation nicht im Zusammenhange stehen, z. B. in den Monumenta Germaniae oder in den Werken von Waitz offenbaren, werden in der Luther- und Reformationsforschung völlig verleugnet; da wird nach anderen, ihnen entgegengesetzten „Gedanken" gearbeitet.

Eines bin ich sicher. Wenn ein Mitarbeiter der Monumenta Germaniae oder ein Jurist bei einem früheren Schriftsteller beispielsweise jene 30 Artikel entdeckt hätte, die Luther im Dezember 1520 angeblich aus den päpstlichen Rechtsbüchern zu seiner bekannten Rechtfertigung ausgezogen und publiziert hat,[1] er würde sie auf die Quellen geprüft und rücksichtslos die Fälschungen und Lügen vor aller Welt aufgedeckt haben. Ich will nur die ersten derselben aus Luther hier kurz erwähnen:

1. „Der Papst und die Seinen sind nicht schuldig, Gottes Geboten untertan und gehorsam zu sein." „Diese greuliche Lehre steht klar in ‚Solitae 6 de majoritate et obedientia'" (tit. 33). Daselbst werde die Stelle des hl. Petrus: „ihr sollt aller Obrigkeit untertan sein", also ausgelegt: Der hl. Petrus habe damit nicht sich und seine Nachfolger, sondern seine Untertanen gemeint. Nun, wie steht es wirklich? Findet sich der Artikel in dem von Luther angeführten Text? Worum handelt es sich daselbst? Etwa um den Gehorsam gegen Gottes Gebote? Keineswegs; denn diese werden a. a. O. gar nicht erwähnt, sondern der ganze Brief Innocenz' III. an den griechischen Kaiser beschäftigt sich mit dem Satze, daß das Priestertum in spiritualibus nicht dem Kaiser untertan sei, sondern umgekehrt. Die „greuliche Lehre" ist daselbst nicht zu entdecken.
2. „Es ist nicht ein Gebot, sondern ein Rat St. Peters, da er lehrt, alle Christen sollten den Königen untertan sein." Allein im Dekret oder in den Dekretalen findet sich davon keine Spur. Die Glosse, die doch nicht ein päpstliches Rechtsbuch ist, zitiert an der n. 1 angeführten Stelle das Wort des hl. Petrus: subditi estote propter Deum, und macht zu propter Deum die Bemerkung: „Per quod videtur esse consilium perfectionis, in quo est liberum arbitrium." Ist das unrichtig?

[1] Weim. VII, 161 ff.

Nein! Das Gebot heißt: subditi estote, seid untertan; der Rat ist, daß man wegen Gott es tue.

Luther hat mit diesen Artikeln das gerade Gegenteil einer einfachen Seele oder des Wahrheitssinnes schon in so früher Zeit[1] bewiesen. Und wie diese zwei Artikel, so sehen auch die übrigen aus, nur daß sie manchmal mehr auf sein eigenes nachheriges Gebahren, als auf die Lehren in den päpstlichen Rechtsbüchern passen.[2] Natürlich hat der Herausgeber Knaake in der Weimarer-Ausgabe nichts gesehen; er ließ sogar eine so sinnlose Lüge unangetastet hingehen, wie den 27. Artikel, der im päpstlichen Rechtsbuch stehen soll: „Es kann keiner Gott dienen, der ehelich ist." Wie Knaake, so treiben es auch die Lutherbiographen, z. B. Köstlin, der diese Artikel erwähnt, aber approbierend ohne jegliche Kritik. Und wie Köstlin, so macht es Kawerau.[3] Die wissenschaftliche Methode, die sonst in wissenschaftlichen Werken angewendet wird, muß von der protestantischen Lutherforschung ausgeschlossen bleiben!

---

[1] Aber nicht am frühesten, wie wir bereits wissen.

[2] So betreffs des 4. Artikels: „Der Papst und sein Stuhl sind nicht schuldig untertan zu sein den christlichen Konzilien und Ordnungen." Er zitiert cap. Significasti de elect. Allein, der Vorwurf Luthers trifft Papst Pascalis nicht; wohl aber hat Luther selbst bereits 1519, d. h. ein Jahr vor Aufstellung dieser Thesen sich als unabhängig von den Konzilien erklärt: „Ich will unabhängig sein von jedem Konzil und jeder Macht. Es ist uns nun ein Weg gemacht zu lähmen die Macht der Konzilien und frei zu sprechen wider ihre Handlungen und zu richten ihre Satzungen." Weim. II, 404. Wie sieht es mit dem 10. Artikel aus: „Den Papst darf niemand urteilen auf Erden"? Luther sagt, aus diesem Hauptartikel sei alles Unglück in die Welt gekommen. Sehr richtig, wenn man Luther statt Papst setzt. Als er obigen Artikel auszog, dachte er selbst noch nicht daran, eine eigene Kirche zu gründen; als er sich aber seit 1521 damit erfolglos beschäftigte, da schrieb er, er wolle seine Lehre ungerichtet haben von der Kirche, ja auch von irgend einem Engel . . . „Mein Gericht ist Gottes" (Erl. 28, 144, und I[1] 736; I[2] 770). Und in demselben Jahre 1522 schreibt er in einer Predigt: „Gnade, Junker Papst, ich sage hie also: Der den Glauben hat, der ist ein geistlicher Mensch und urteilet alle Dinge und wird von niemand geurteilet, und ob ein schlichtes Müller-Mägdlein, ja ein Kind neun Jahre alt, das den Gläuben hätte, und urteilet nach dem Evangelium: dem ist der Papst schuldig Gehorsam und unter die Füße sich zu legen, ist er anders ein wahrer Christ. Solches sind auch schuldig alle hohen Schulen und Gelehrten und die Sophisten." Erl. 18, 249. Also das Müllermägdlein, ein Kind von 9 Jahren, das nach Luthers „Evangelium" urteilet, darf von niemand geurteilt werden; der Papst muß sich demselben sogar unterwerfen und unter die Füße legen!

[3] Martin Luther, 5. Aufl., besorgt von Kawerau, I, 376.

Man steht unter dem Banne hergebrachter protestantischer Axiome, die auf Luthers Lügen zurückgehen. Das ist z. B. der Fall, wenn die amtlich empfohlene „Katechetische Zeitschrift“[1] in einem Artikel „Zur Praxis des ländlichen Konfirmanden-Unterrichts“, als Unterschied „der evangelisch-lutherischen Kirche“ von der römisch-katholischen Kirche angibt: „Unsere evangelische (lutherische) Kirche (!) hat die Überschrift: Allein Christus! Die römisch-katholische Kirche hat die Überschrift: Allein der Papst!“ Beide Sätze sind so krasse Unwahrheiten, daß der Verfasser, ein gewisser Lic. Dr. Boehmer, Pfarrer, unwillkürlich selbst sowohl zu Christus, als zu Papst ein Ausrufungszeichen setzt.

Unter demselben Banne wird das bibelwidrige Wort in die Welt gesandt, der Papst, als Träger des hierarchischen Gedankens einer widerchristlichen Mittlerstellung zwischen Gott und Menschen, könne nicht anders als zum Unheil der Welt seinen Beruf erfüllen.[2]

Unter dem Banne aprioristischer Axiome sind solche Ungeheuerlichkeiten von weiter oben[3] zitierten Sätzen entstanden, wie: die Protestanten könnten den Jesuiten gegenüber nur eine Stellung einnehmen, nämlich sie nicht dulden, da jede Anerkennung und Duldung, die man ihren Prinzipien und ihrem Wirken angedeihen lasse, Verrat an der protestantischen Kirche (!) und deren rechtlicher Existenz sei usw. Daß in derartigen Sätzen der Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel, „transparent“ werde, wollen die Protestanten nicht einsehen, oder es kümmert sie nicht. Dagegen hängen sie nach echt Lutherscher Methode anderen, den Jesuiten, diesen Grundsatz an. Was in dieser Beziehung Tschackert und Zöckler jüngst geleistet haben, ist geradezu unglaublich, trotz aller Verwahrungen und Gegenbeweise, die sie einfach

[1] Organ für den gesamten evangelischen Religionsunterricht in Kirche und Schule. 4. Jahrgg. (8. Heft), Stuttgart 1901, S. 339. Daselbst stehen noch mehrere krasse Unwahrheiten und in protestantischen Kreisen beliebte Luthermärlein, so z. B.: „Nur der Papst darf in der römischen Kirche die Bibel erklären, er erklärt sie aber falsch und setzt seine eigenen Lehren höher als die Bibel (Irrlehren von der Messe, sieben Sakramenten, Heiligenverehrung, Maria-Anbetung, Reliquiendienst, Ablaß, Ohrenbeicht, Priestermacht).“ „In der römischen Kirche ist alles Menschenwerk, die Seligkeit selbst muß verdient werden. In der evangelischen lutherischen Kirche kennen wir nur den Herrn Christus, der uns die Seligkeit will schenken, und richten uns nur nach seinem Wort in der Schrift.“ Traurig ist nur, daß mit solchen Lügen schon die Kinder verführt werden und daß ihnen so der Haß gegen die katholische Kirche eingeimpft wird.

[2] Protestantenblatt, Jahrgg. 1903, Nr. 35.

[3] S. I¹ 203; I² 219.

unbeachtet lassen, oder die sie mit dem sie selbst verdammenden Satz abfertigen: Es bleibt dabei.[1] Heißt das nicht selber dem Grundsatz huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel? Gewiß! Ja, die Protestanten, wollen sie konsequent sein, müssen nach diesem Grundsatz handeln. Denn wer Luther als den Vater anerkennt, der dem deutschen Volke die allein passende Religion, das „Evangelium", gegeben habe; wer Luthers Recht gegen die Kirche, Luthers und der Seinen Abfall von ihr verteidigt, der muß auch für den Grundsatz eintreten: der Zweck heiligt die Mittel. Bildet doch dieser Grundsatz in Luthers Werk einen wesentlichen Faktor, aber in dem Sinne, daß bei ihm Zweck und Mittel schlecht waren;[2] hat doch Luther den Grundsatz nicht bloß „transparent", sondern offen ausgesprochen und fast unläugbar den Seinen Lüge und Verstellung anempfohlen, auf daß sie ihre Zwecke erreichten![3]

Unter dem Banne aprioristischer Axiome wird auch bei Luther alles, sogar das Gröbste, verkleinert, entschuldigt oder zurechtgelegt; die Art und Weise, wie dieses z. B. bei W. Walther geschieht, streift, wie bereits bemerkt wurde, an das Ungewöhnliche.[4] Anderemale wird unter demselben Banne das Unangenehme im Leben und in der Lehre Luthers verschwiegen.

Unter dem Banne aprioristischer Axiome stehen aber auch die protestantischen Theologen bei Darstellung der scholastischen Lehren, besonders der Heilslehre, oder anderer Punkte, die in das Bereich der Lutherforschung gehören. Da vermißt man jedwede unbefangene Forschung, und zwar — um Luthers willen. Dieser wird „aufgemutzt" bis zur Unkenntlichkeit, er muß eben nicht bloß gegen die Kirche, sondern auch gegen die kirchlichen Lehrer, besonders Thomas von Aquin, Recht erhalten. Dies zu erreichen, dient eine gewisse geringschätzige Darstellung der Scholastiker, um vor aller Augen offenbar zu machen, sie hätten nicht gewußt, was Sünde, was Gerechtigkeit, was Rechtfertigung, was Gnade oder Gnade Christi sei usw.; dazu dient ferner eine ebenso jämmerliche

[1] S. darüber die gründliche bereits zitierte Schrift M. Reichmanns, Der Zweck heiligt die Mittel. Freiburg 1903.

[2] Das sieht man schon frühe bei seinen Fälschungen von Augustins Aussprüchen. S. I[1] 457; I[2] 480.

[3] S. I[1] 99 ff., 129 ff., 753; I[2] 86 ff., 117 ff., 787 mit den Zitaten. Natürlich verträgt sich das im einzelnen praktischen Fall mit dem allgemeinen Grundsatz: „nicht lügen, trügen, afterreden, sondern gütig, wahrhaftig, treu und beständig sein, und was mehr in den Geboten Gottes gefordert wird", usw. Erl. 25, 357, u. ö.

[4] Besonders wenn der „Lutherophilus", wie seitdem von ihm selbst zugestanden ist, mit ihm identisch ist. S. I[1] 293, Anm. 2, 5; I[2] 283.

Darſtellung der ſcholaſtiſchen Reue- und Ablaßlehre. Fällt dieſe bei den Proteſtanten ſtereotype Verzerrung der Scholaſtiker auf Rechnung der Ignoranz, oder iſt eine ſchlechte Abſicht, die mala fides, die Befolgung des Grundſatzes: der Zweck heiligt die Mittel, dabei im Spiele? Oder vielleicht beides? Mögen ſich die proteſtantiſchen Theologen ſelbſt ins Gewiſſen ſchauen, das iſt ihre Sache; ich will hier bloß etliche Beiſpiele bringen, obſchon ich bereits oft genug, beſonders in dieſem Abſchnitt, der nun zum Abſchluß gelangt, mit den proteſtantiſchen Theologen ins Gericht gegangen bin.

Wir wiſſen bereits, wie ungebildet Luther in der Scholaſtik war. Ich behaupte nicht, daß er etwa nicht begabt war, ja bezüglich mancher Punkte ſogar ſehr begabt. Sagt doch ſchon der hl. Auguſtin, daß „nur große Männer, obwohl ſchlechte, und je größere, deſto ſchlechtere, die Häreſien erzeugen".[1] Und es war ein auch von Luther angeführtes Sprichwort: „Kein geringer Mann richtet Ketzerei an, ſondern große Leute. Item: große hohe Leute begehen große Torheit und narren grobe Werkſtücke."[2] Er ſelbſt hat durch ſeine Tat bewieſen, was er ſagt, jene Leute würden „mit ihrem Toben und Wüten je länger, deſto ſehrer unſinniger".[3] Aber ich habe oben[4] nachgewieſen, daß er in der Scholaſtik nur ein Halbwiſſer war; trotzdem (oder eben deshalb) hatte er jedoch für ſie, beſonders für den Fürſten derſelben, Thomas von Aquin, den er gar nicht kannte, nur Schimpfereien. Melanchthon machte es nicht beſſer. Da hören wir von ihm: „Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti, nisi barbaries conflata ex confusione duarum malarum rerum, ineruditae et nimis garrulae Philosophiae, et cultus idolorum, videlicet abusus coenae Domini, invocationis mortuorum, coelibatus, superstitionum monasticarum."[5]

---

[1] In Psalm. 124, n. 5: „Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses, nisi magni homines; sed quantum magni, tantum mali homines." In Psalm. 134, n. 18: „Sunt docti, qui affligunt ecclesiam, schismata et haereses faciendo." In Psalm. 106, n. 14: „Principes sunt, docti sunt, lapides pretiosi sunt." Der hl. Auguſtin ſpricht beſonders von Donatus und Photinus. Cf. Serm. 37, n. 3 et 17.

[2] Erl. 44, 35. Vgl. ebdſ. S. 54: „Wie man im Sprichwort ſagt: ‚es iſt ein einfältiger guter Mann, der da keine Ketzerei anrichtet'."

[3] Erl. 48, 237.

[4] S. I[1] 500 ff.; I[2] 522 ff. durch die ganzen Abſchnitte hindurch.

[5] Corp. Ref. XI, 786. S. dazu I[1] 220 f.; I[2] 196. Seine Ignoranz in der Scholaſtik hat er ſchon im J. 1521 in ſeiner Schutzrede gegen die Pariſer Doktoren erwieſen. S. I[1] 567 f.; I[2] 589. Natürlich durfte da das banale Geſchimpf über die

Melanchthons Gebaren gegen die Scholastiker trat selbst Bucer entgegen, indem er an Bullinger im Jahre 1535 schrieb, es handle sich doch nicht darum und es sei auch nicht darauf zu sehen, was Melanchthon an ihnen verdammt habe, sondern was wirklich zu verdammen sei. Luthers Anhänger, und Bucer mit ihnen, hätten die Scholastiker so behandelt und schlecht gemacht, daß ernste, gute Leute glauben müßten, sie hätten dieselben entweder nicht gelesen, oder dieselben wissentlich und absichtlich verleumdet.[1]

Bucers Vorwurf hat auch heute noch seine volle Berechtigung, wie ich hier nachweisen will. Ich habe früher[2] versprochen, daß sich der Schlußparagraph dieses Abschnittes ausschließlich mit Dieckhoffs und Harnacks Kenntnis des hl. Thomas beschäftigen soll. Dieses Versprechen soll nun, wenn auch angesichts des zu großen Umfanges des Bandes nur kurz, eingelöst werden. Dieckhoff, welcher 1894 starb, repräsentiert

---

magistri nostri (Hutten nachgemacht) nicht fehlen. Sorbona ist eitel Sorba (Weim. VIII, 305); die Artikel gegen Luther hätte auch ein Kind in deutschen Landen zusammenlesen können aus Biel und Scotus (S. 308). Um so schlimmer für den Praeceptor Germaniae, daß er es nicht vermocht hat! Er erdreistet sich, den Pariser Doktoren, unter denen ein Clichtove saß, vorzuwerfen, sie hätten nie den hl. Augustin gelesen (S. 310). Sie seien grobe Klötze — wer will glauben, daß sie Augen und Vernunft oder Gehirn haben? „O du unseliges Frankreich, das dahin gekommen ist, solche Richter in heiligen Sachen zu haben, die würdiger wären, daß sie den Abtritt fegten, als daß sie die Schrift behandelten" (S. 311). Und das schreibt derjenige, welcher mit Luther und Lutheranern kurz vorher in ihrer eigenen Sache dieselben Doktoren als Richter angerufen hat. Sie rühmten sie damals über alles, da sie von ihnen ein günstiges Urteil erwarteten, ja sie suchten sogar öffentliche Meinung für ein solches zu machen. (Vgl. dazu Aleanders Bericht bei Brieger, Aleander und Luther, S. 188; Enders, III, 21.) Als aber das verdammende Urteil der Pariser in Worms anlangte, da war es aus; ihrem Grundsatz gemäß: der Zweck heiligt die Mittel, wurden sie als grobe, unwissende Klötze ausgeschrieen, gerade wie sie es der Kirche, dem Papst, den Theologen und Gegnern usw. gegenüber gemacht hatten, als sie von ihnen angegriffen und als Häretiker erkannt wurden. Da und dort ist das Gebaren der ersten „Reformatoren" ein unredlicher Streich.

[1] Corp. Ref. X, 138. Er schreibt: „De scholasticis non spectandum, quid Melanchthon damnarit, sed quid damnari debeat. Infinita turba est vere christianorum, qui dogmatibus detinentur scholasticorum, sed depravatis. His longe malim quidem consuluissemus, si depravationem, non dogmata quae in se recta sunt, oppugnassemus, sicque nostra omnia temperassemus, ne ulla in nobis haereret calumniae suspicio. Nunc ita tractavimus scholasticos omnes, ut cordatis et bonis multis non contemnendum offendiculum obiecerimus, dum vident nos illos non legisse, aut prudentes calumniari voluisse."

[2] I[1] 383, 1.

die ſtreng orthodoxe Richtung im Proteſtantismus; Harnack iſt der Vertreter, das Haupt der heutigen liberalen Theologie daſelbſt.

Dieckhoff erwarb ſich ſowohl bei den orthodoxen, als bei den liberalen Theologen großes Anſehen; er verſtand es, Schlagwörter, wie z. B. die laxe Lehre der Scholaſtiker über Reue und Ablaß, in die Welt zu werfen. Dieſe wurden alsbald von den proteſtantiſchen Theologen aller Schattierungen gierig aufgenommen; denn ſobald etwas gegen die Kirche und was mit ihr zuſammenhängt, zu ſprechen ſcheint, wird es unverweilt von allen proteſtantiſchen Theologen freudig begrüßt. Das gehört zu ihrer angeblichen Objektivität und Freiheit des Geiſtes. Einen großen Erfolg hatte Dieckhoff mit einer ſeiner letzten Schriften: Luthers Lehre in ihrer erſten Geſtalt,[1] die von proteſtantiſchen Theologen, ſelbſt Seeberg und Harnack, faſt wie eine Quelle angeführt wird. Mit ihr will ich mich hier beſchäftigen, und zwar bezüglich der Erbſünde, eines Punktes, der in dieſem Abſchnitt bereits eine Erörterung erfahren hat; ich ſetze dieſe hier voraus.[2]

In der genannten Schrift wird Luthers ſpätere Lehre über die Erbſünde ſchon in deſſen früheſte Zeit verlegt, ſo daß Dieckhoff, wie faſt durchweg die proteſtantiſche Theologie,[3] betreffs der Perioden in Luthers Leben völlig im Dunkeln wandelt und überhaupt in dieſem Hauptpunkte gänzliche Unklarheit an den Tag legt. „Schon in der früheſten Periode ſeiner evangeliſchen Lehrentwickelung", ſchreibt er, „ſteht für Luther das erbſündliche Verderben in ſeiner ganzen Tiefe und in ſeinem ganzen Umfange feſt. Es ſteht damit zugleich für ihn feſt, daß alles Wollen und Tun des natürlichen Menſchen böſe iſt und nur böſe ſein kann."[4] Das iſt abſolut falſch, wie wir bereits wiſſen.[5] Davon ſprechen erſt die Schriften nach Mitte 1515. Daß wir alle in Adam eine massa perditionis[6] und Schuldner des ewigen Todes ſind, oder als Kinder des Zornes geboren werden, wie in den Dictata super Psalterium ſteht, ſagen alle Schriften; das hat aber nichts zu tun mit des ſpäteren Luthers Satz, daß der Menſch durch und durch von der

[1] Roſtock, 1887.

[2] S. I[1] 404 ff.; I[2] 439.

[3] S. I[1] 392 ff.; I[2] 426.

[4] Luthers Lehre in ihrer erſten Geſtalt, S. 33. Von mir unterſtrichen.

[5] S. I[1] 404 f., beſonders 405, Anm. 1; I[2] 439 f.

[6] Weim. IV, 343. Luther legt das Auguſtiniſche Wort damals noch ganz richtig aus: Debitores mortis eterne; aber Gott „mutat nobis propter Christum eternam penam in temporalem ex maxima misericordia."

Erbsünde verderbt sei. Dieckhoff mangelte völlig das Kriterium. Das beweist er auch mit der Zusammenreihung folgender Sätze aus früheren und späteren Schriften Luthers:

„Ihrem Wesen nach ist die Concupiszenz eine Neigung zu dem Vergänglichen und zu uns selbst . . . Eigenliebe, Eigensinn . . . ein krummer Geist, der in allen Dingen sich in sich selbst beugt, das Seine sucht, der ist uns angeboren.“ [1] Aber das alles ist nur das Materiale in der Erbsünde und wird von der ganzen katholischen Kirche anerkannt; es hat aber wieder nichts bei der Identifizierung der Concupiszenz mit der Erbsünde zu tun. Wer leugnet auch, daß jeder Mensch das vitium besitze, welches in allem, auch in Christus, das Seine sucht, wie Dieckhoff darauf aus Luther entstellt anführt? [2] Wie kann nun Dieckhoff unmittelbar daran Luthers Sätze reihen: „So ist die erbsündliche Concupiszenz *das peccatum radicale*, die Wurzel, die Quelle, die Ursache alles Bösen“? Der erste Satz, daß die Concupiszenz die Erbsünde sei, *folgt nicht* aus den vorhergehenden Sätzen, er hängt vielmehr rein in der Luft; der zweite Satz, daß die Concupiszenz die Wurzel der Sünde sei, hängt mit dem ersten eben angeführten nicht zusammen, denn die Concupiszenz ist *Wurzel* der Sünde, ohne daß sie die Erbsünde selbst ist. Im Gegenteil, wenn sie die Erbsünde *ist*, dann *ist* die Concupiszenz das Böse, nicht erst Wurzel desselben.

Dieckhoff (und so wie er mancher andere protestantische Theolog) hat, weil im Dunkeln herumtappend und ohne Kriterium, gar nicht bemerkt, daß Luther später immer wieder in die katholische Lehre zurückfiel. Denn selbst dann, als er bereits den Satz aufgestellt: Die Begierlichkeit ist vollends unbesiegbar, als er sie mit der Erbsünde identifiziert hatte, gebrauchte er häufig noch die katholischen Sätze, der Mensch sei infolge der Concupiszenz *geneigt* zum Bösen, *schwer* zum Guten. Nach seinen Vordersätzen durfte er dies gar nicht mehr sagen, sondern: Der Mensch *muß* das Böse, er *kann nicht* das Gute tun. Aber Luther war eben nach seinem eigenen Geständnis mehr „ein Wäscher und mehr Rhetoriker“ [3] als ein konsequenter Denker. [4]

---

[1] Dieckhoff, a. a. O., S. 35.

[2] Luther sagt nicht: „vitium der Erbsünde“, wie Dieckhoff aus Opp. varii argumenti, I, 182 (Weim. I, 98) aus dem J. 1517 herausliest, sondern einfach: Hoc vitium. Es ist eine Folge der Erbsünde, es braucht nicht die Erbsünde selbst zu sein.

[3] Anal. Lutherana et Melanthoniana, ed. Loesche, p. 326, Nr. 528.

[4] Wie Dieckhoff so hat auch *Seeberg* den Ausgangspunkt von Luthers eigentümlichen Lehren nicht erkannt. Er sagt: „Luther hat im Kloster nicht unter den Aus-

Dieckhoff hat durch sein Verfahren nur völligen Mangel jeder Methode bekundet. Bedenkt man nun, daß er in diesem Punkte nicht einmal seinen Vater, Martin Luther, verstanden hat, so kann man noch weniger ein großes Verständnis der Scholastik erwarten. In der Tat, was hören wir?[1] „Dem Semipelagianismus der Scholastik gegenüber macht Luther geltend, daß mit der Erbsünde die gänzliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten gegeben ist. In aller Klarheit scheidet er sich so von der Scholastik, deren semipelagianische Haltung er der tiefgreifendsten Kritik unterzieht!" Wie es mit dieser Kritik steht, das geht uns nichts mehr an. Aber was kann ein Mann vom Semipelagianismus, von der Scholastik verstehen, dem überhaupt die Grundbegriffe abgehen! Er spricht von ihnen, wie Chamberlain von der Scientia media.[2]

In der Tat, was schreibt denn Dieckhoff gleich anfangs seiner Broschüre bezüglich der Scholastik? „Von der Scholastik wird das wahre Wesen der Erbsünde verkannt."[3] Und wie belegt er diesen Satz? In der Anmerkung dazu steht: „Vgl. zu dem folgenden Gabriel Biel, sentt. lib. II. dist. 30." Daß Gott erbarm! Der Nominalist, bezw. Occamist Biel als Vertreter der gesamten Scholastik! Die Hauptvertreter der Blütezeit der Scholastik kennt Dieckhoff nur insoweit, als sie Biel zitiert. Es blieb ihm infolge davon ganz unbekannt, daß Biel selbst die Theologen der Blütezeit und zwar von ihnen nur einige, bloß flüchtig durchgesehen, sie häufig bloß aus zweiter und dritter Hand zitierte, irrig auffaßte und ihre Lehre falsch wiedergab, was im besonderen Maß gerade hier der Fall war. Was konnte nun

brüchen besonderer Sünden gelitten. Ihn bedrückte die Sündhaftigkeit oder die Erbsünde" (Lehrbuch der Dogmengesch., II, 212). Aber warum? Diese Grundfrage fiel ihm nicht ein. Seeberg ist weniger zu entschuldigen als Dieckhoff (dessen oben genannte Schrift er als alleinige benützte Bearbeitung an die Spitze des Paragraphen „Luthers Lehre in seiner vorreformatorischen Zeit", S. 210, stellt), da er Luthers Glossen zu den Sentenzen, die Dieckhoff noch nicht vorlagen, benützen konnte. Erkannte er nicht aus den Psalmenerklärungen zwei verschiedene Perioden in der „vorreformatorischen" Zeit, so mußten sich ihm dieselben bei Lesung der Glossen aufdrängen. Das geschah nicht, und so erhalten wir auch bei ihm nur ein Quid pro quo. Dieses so unmethodische Verfahren hatte auch zur Folge, daß er den theologischen Ausgangspunkt ganz falsch als das Ringen unter dem Drucke eines falschen Bußgedankens nach Ersatz für denselben bestimmte (ebds. S. 207). Seeberg verwechselte die Folge mit der Ursache, die er nicht kennt, aber hätte kennen sollen.

[1] Luthers Lehre, usw., S. 35.

[2] S. I^1 199, 6.

[3] Luthers Lehre usw., S. 4.

der protestantische Theologe unter solchen Umständen leisten? Gerade das, was er geleistet hat. [1]

Da schreibt er: „Peter der Lombarde hatte noch in der Concupiszenz das Wesen der Erbsünde, das materiale derselben gesehen." [2] Also „Wesen" identisch mit „materiale"! Dieckhoff kennt nicht einmal die Terminologie! Er fährt weiter: „Ebenso [3] hatte Thomas von Aquin die Erbsünde als vulneratio naturalium gefaßt, nicht bloß in carnis infectione, sondern auch in mentis obscuratione et voluntatis ad seipsum recurvatione." Nein, so hat Thomas die „Erbsünde" nicht gefaßt; Dieckhoff verwechselt die Folgen mit der Ursache. Hätte er Thomas gelesen, so würde er ihm die richtige Antwort zugeschrieben haben! [4] Woher nahm übrigens der protestantische Theologe die lateinischen, von ihm als thomistisch zitierten Worte: in mentis obscuratione et voluntatis ad seipsum recurvatione? Damit bewies er wiederum, daß er Thomas, über den er handelt, nicht einmal aufgeschlagen hat, denn bei ihm kommen diese Ausdrücke in seinen Abhandlungen über die Erbsünde nicht vor. Das erinnert an die thomistische Kenntnis Kaweraus. [5]

Nun springt uns auf einmal der Satz in die Augen: „Thomas unterschied die Concupiszenz als das materiale der Erbsünde von dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit als dem formale derselben, und faßte so beide Momente im Begriffe der Erbsünde zusammen." [6] Wenn, wie wir soeben Dieckhoff sagen hörten, „materiale" gleich „Wesen" ist, was ist dann „formale"? [7] Da sich ein Autor in Anwendung der Terminologie wenigstens innerhalb von ein paar Zeilen gleich bleiben muß, so hätte Thomas, Dieckhoff zufolge, das Wesen der Erbsünde in der Concupiszenz gesehen! [8] Aber nach Thomas selbst lag das Wesen

---

[1] S. über Biel I^1 522, 552; I^2 544, 574.

[2] Dieckhoff, S. 5. Von mir unterstrichen.

[3] Von mir unterstrichen.

[4] Thomas lehrt 1. 2., qu. 85, a. 3. daß die vulneratio naturae ein consequens ex peccato primi parentis sei. 1. 2., q. 83, a. 3: Peccatum originale per prius inficit voluntatem quam alias potentias. De malo, q. 4, a. 2, et 5 ad 2: peccatum originale magis est in superioribus quam in inferioribus.

[5] S. I^1 46.

[6] Luthers Lehre, usw., S. 5. Von mir unterstrichen.

[7] Hierüber s. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 134.

[8] In der Tat schreibt Fr. Kropatschek, Die natürlichen Kräfte des Menschen in Luthers vorreformatorischer Theologie (Greifswald 1898), S. 13, auf grund der Dieckhoff'schen Weisheit: „In der concupiscentia mala sah die Thomistische Scholastik das Wesen der Erbsünde." Sind das Theologen?

in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit. Wer versteht den Thomas besser, Thomas oder Dieckhoff? Wie paßt zudem zum letzten Satze Dieckhoffs vom Materialen und Formalen der Erbsünde der Vordersatz Dieckhoffs, Thomas habe „die Erbsünde" als vulneratio naturalium gefaßt? Die Verwirrung liegt bei Dieckhoff, der eben von der Scholastik, die er verdammt, keine Kenntnis besessen hat. Viel hat diese Verwirrung nicht verschuldet. Dieckhoff fährt weiter: „Die spätere Scholastik, welche die semipelagianischen (!) Konsequenzen rücksichtslos vollzog, beseitigte jene positiveren Momente. Scotus und Occam unterscheiden die Concupiszenz bestimmt von der Erbsünde als solcher. Die Erbsünde sehen sie allein in dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit; die Concupiszenz ist nach ihnen nur als Strafe für die Sünde des Falls eingetreten, selbst aber so wenig Sünde" usw.[1] Woher diese Verkehrung der Sache? Aus Scotus? Keine Rede! Dieser Scholastiker weicht hierin nicht von Thomas ab; er sieht mit ihm das formale Moment der Erbsünde in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit, das materiale Moment in der Concupiszenz, insoferne diese nicht als Geneigtheit des sinnlichen Begehrungsvermögens aufgefaßt wird, sondern als Geneigtheit des Willens, dem sinnlichen Begehrungsvermögen, mit dem er verbunden ist, zu folgen, an den unordentlichen Genüssen desselben teil zu nehmen. In dieser Weise, schließt Scotus, ist die Concupiszenz das materiale der Erbsünde, weil sie durch den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche wie ein Zügel die Concupiszenz vom ungeordneten Genuß zurückgehalten hat, geneigt wird, unmäßig Genüsse zu begehren.[2]

[1] Luthers Lehre, a. a. O.

[2] In 2. Sent., dist. 32, qu. un., n. 7: „Si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere, concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo: Concupiscentia potest accipi vel prout est actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva ... Vel potest accipi prout est pronitas in appetitu rationali (i. e. in voluntate) ad concupiscendum delectabilia immoderate, quae nata est condelectari appetitu sensitivo cui coniungitur: et hoc modo concupiscentia est materiale peccati originalis, quia per carentiam iustitie originalis, que erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa, non positive, sed per privationem fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia." Daraus ersieht man zugleich, wie oberflächlich Seeberg (Die Theologie des Johannes Duns Scotus, S. 218) Scotus gelesen hat, wenn er dessen Lehre über die Erbsünde also darstellt: „Nicht Concupiszenz also macht das Wesen derselben aus, denn die ist natürlich und zudem auf dem sinnlichen, der Sünde nicht zugänglichen Gebiet wirksam (von mir unterstrichen). Nein, die Erbsünde ist nichts anderes als carentia iustitiae originalis. Wenn oft von

Occam stimmt zwar mit Thomas und Scotus in Bestimmung des Formalen der Erbsünde überein; aber hinsichtlich der Concupiszenz, oder wie er lieber sich ausdrückt, des fomes, des Zunders, den er als „qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem quam sit secundum rectam rationem eliciendus“ bezeichnet,[1] weicht er insoferne von Thomas und Scotus ab, als diese die Concupiszenz nicht als qualitas bestimmen.

Wie kam nun aber Dieckhoff dazu, hierin einen Unterschied zwischen Thomas und Scotus zu machen und Scotus mit Occam auf eine Linie zu stellen? Dadurch, daß er nicht Thomas, Scotus, Occam, sondern nur Biel gelesen, der sich hier einer argen Konfusion schuldig gemacht hat. Biel führt nämlich im Kommentar zu den Sentenzen, II. dist. 30, qu. 2, drei Meinungen über die Frage, „Utrum peccatum originale sit aliquid positivum in anima, vel in carne“, an: die erste die des Lombarden, die zweite die des hl. Anselm, welche er auch die des Scotus, des Occam und des Gregor von Rimini sein läßt; die dritte des Alexander von Hales, zu welcher Biel die des hl. Thomas und des hl. Bonaventura rechnet.[2] Da nun Biel hier Scotus mit Occam fälschlich auf eine Linie stellt und er sonst in der Quästion nicht von Scotus, sondern von Occam spricht, so schrieb der gefeierte protestantische Theologe die Ansicht des Occam sofort auch Scotus zu, ohne diesen oder Occam selbst gesehen zu haben! Dieckhoff war deshalb auch außer Stand, Biel zu kontrollieren; denn sonst hätte er sehen müssen, daß dieser flüchtige, aber wortreiche Autor, zugleich eine Hauptquelle für Luthers Kenntnis der Theologen der Blütezeit, nicht eine einzige der genannten

Autoritäten die Concupiszenz als Wesen der Erbsünde angesehen wird, so kann das nur in dem Sinn gelten, daß sie das Materiale der Erbsünde ist, welches aber erst durch das Fehlen des frenum cohibens übermäßig und Sünde wird.“ Jeder Leser, welcher diese zwei Sätze, in denen von Concupiszenz die Rede ist, im Zusammenhange liest, muß im 2. Satz Concupiszenz in derselben Bedeutung wie im ersten (sie ist auf dem sinnlichen, der Sünde nicht zugänglichen Gebiet wirksam) nehmen, zudem Seeberg die Stellen nicht lateinisch bringt. Aber gerade in dieser Bedeutung schließt Scotus die Concupiszenz vom Materialen der Erbsünde aus, während Seeberg die von Scotus intendierte Bedeutung nicht bringt. Aber wie oft begegnet man in Seebergs Werk diesen Flüchtigkeiten! Loofs, Symbolik oder christl. Konfessionskunde, I, 266, hat betreffs des Scotus über die Erbsünde nicht einmal Seeberg verstanden.

[1] S. In 2. Sentent., qu. 26, am Schlusse derselben; in 3. Sentent., qu. 2, am Anfange; Quol. III, qu. 10, wo er den fomes nimmt als qualitas carnis inordinata, inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem.

[2] Ed. Brixiae, 1574, vol. 2., fol. 152 b.

Meinungen richtig dargestellt hat. Biel hat den Professor in der Tat noch mehr irregeführt.

Dieckhoff fährt nämlich am genannten Orte weiter: „Der Lombarde, Thomas u. a. hatten noch in der Concupiszenz duas qualitates morbidas gesehen, eine im Fleische, und eine andere in der Seele selbst." Wie kommt Dieckhoff zu diesem Satz? Biel schrieb nämlich dem Lombarden und anderen ungenannten Anhängern der 1. Meinung die Ansicht über die duae qualitates morbidae, una in anima, alia in carne fälschlich zu; und da er ebenso irrig die Vertreter der 3. Meinung sagen läßt: concupiscentia est quaedam qualitas morbida, maxime illa, quae inhaeret animae,[2] während doch Thomas von Aquin (wie auch Scotus) jede qualitas ausschließen, so macht der protestantische Theologe den Irrtum noch größer, und gibt dem mißverstandenen Lombardus den noch mehr mißverstandenen Thomas als Bundesgenossen! Heißt man das wissenschaftlich arbeiten? Tatsächlich ist die von Biel dem Lombardus zugeschriebene Ansicht die des Gregor von Rimini um die Mitte des 14. Jahrhunderts;[3] Biel hat sie nur in den Lombardus, der bloß indirekt zu ihr einige Veranlassung bot,[4] (aber lange nicht so große wie Heinrich von Gent), hineingetragen. Es zeugt aber von völligem Unverständnis, Thomas und diejenigen Scholastiker, welche die Concupiszenz als das Materiale der Erbsünde betrachten, als Vertreter jener irrigen Ansicht zu stempeln, denn die Concupiszenz wird eben nur deshalb das Materiale der Erbsünde genannt, weil die Urgerechtigkeit, der man durch die Erb-

[1] Ibid., fol. 152 b, 154 b.

[2] Ibid., fol. 153.

[3] In 2. Sent, dist. 30—33, qu. 2, a. 2, fol. 101 b (Venetiis 1503). Gregors Ansicht ist in kurzem folgende: Peccatum originale essentialiter est concupiscentia seu fomes; concupiscentia est realis qualitas existens in anima; ista qualitas causatur ex quadam alia qualitate corporali morbida, quam contrahit puer, d. h. ex libidinosa concupiscentia coeuntium parentum inficitur caro pueri. Und so erhalten wir folgendes Resultat: Ex qualitate morbida, quam ex parentibus contrahit caro pueri, causatur in anima quando infunditur, aliqua alia qualitas, quae est peccatum originale. Nebenbei gesagt, hat Seeberg, Dogmengsch., II, 172, betreffs der Ansicht Gregors von Rimini über die Erbsünde ebenfalls eine irrige, oder wenigstens mißverständliche Ansicht: „Er betonte stark . . . daß die Concupiszenz das Materiale der Erbsünde bilde." Keine Rede! Gregor bezeichnet als das Formale, ja als die ganze Erbsünde: die concupiscentia, denn die carentia justitiae originalis gilt ihm nur als effectus peccati originalis (ibid.). Gregor lehrte das Gegenteil von Thomas und von Scotus.

[4] Er nennt die Concupiszenz einen morbidus affectus. II. Sent., dist. 31, c. 3. Ebenso in seinem Kommentar zum Römerbrief, c. 7.

sünde beraubt wird, als Zügel der Vermögen, die nun in Unordnung gerieten, und somit auch der Concupiszenz, betrachtet wird.[1]

Wahrhaftig, bei Dieckhoff ist nichts zu lernen, sondern nur zu verlernen. Unfähig, einen einzigen der Scholastiker, der darüber geschrieben, zu verstehen, ja auch nur zu lesen, schiebt er ihnen Ansichten unter, gegen die sie protestiert haben. Um die Lehre der Realisten darzustellen, bedient sich Dieckhoff der irrigen Darstellung eines Nominalisten oder Occamisten, und macht dessen Irrtum noch größer. So bilden sich protestantische Theologen ihr Urteil über die gesamte Scholastik.

Und was tat Köstlin, der „Altmeister" der Lutherbiographen? In der Darstellung der Scholastik hing er vorzugsweise, wie er aufrichtig genug war, zu gestehen, von der genannten Schrift Dieckhoffs ab und wenn er einmal Biel zitierte, so war das Zitat nur Dieckhoff entnommen.[2]

„Das wahre Wesen der Erbsünde," schreibt Dieckhoff weiter,[3] „das mit der Erbsünde gesetzte gänzliche Unvermögen zum Guten, wird, wie bereits hervorgehoben wurde, von der Scholastik überhaupt, auch von den an Augustin enger sich anschließenden Theologen der mittelalterlichen Kirche, semipelagianisch verkannt." Was hat der Semipelagianismus in dieser Frage zu tun?[4] So müssen statt ernstlicher Studien müßige Worte und übel angebrachte Verletzungen als Lückenbüßer dienen.

Aber dem Theologen Dieckhoff nützt es nichts, wenn er auch da und dort die Summe des hl. Thomas aufschlägt und die Quelle selbst ansieht. Er versteht die Terminologie nicht und schreibt nur ein Quid pro quo hin. Dies hat er vorzüglich in seinen Erörterungen über die Gnadenlehre bei Thomas bewiesen. Wir haben bereits gesehen, daß Dieckhoff alle Scholastiker zu Semipelagianern macht. Hinsichtlich des „Semipelagianismus" des hl. Thomas schreibt er: „Von dem Ausspruche

[1] Über die Lehren der genannten Scholastiker s. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 400—413.

[2] Luthers Theologie, 2. Aufl., I, S. 16 ff.

[3] Luthers Lehre, S. 12. Von mir unterstrichen.

[4] Freilich erfahren wir die wunderlichsten Dinge über den Semipelagianismus. So sagt P. Tschackert: „Biels Semipelagianismus zeigt sich in dem Satze: Actus meritorius ex duobus dependet: ex nostro arbitrio libero et ex gratia." Prot. Real-Enzykl., III[3], 209). Und das „Protestantische Taschenbuch" von Hermens und Kohlschmidt (S. 1666) sagt: der Semipelagianismus sei dadurch entstanden, „daß man dem Menschen eine durch die Sünde zwar geschwächte, aber nicht aufgehobene Freiheit neben der Gnade zuschrieb." Also ist die Lehre von der Willensfreiheit Semipelagianismus! Hier hört jede Dogmengeschichte, aber auch jede Verständigung auf. D. H.

des Apostels Röm. 9, 16: ‚So liegt es nun nicht an jemandes Wollen und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen', sagt Thomas, derselbe sei nicht so zu verstehen, als ob der Mensch nicht durch seinen freien Willen wollte oder liefe, sondern so, daß der freie Wille dazu nicht genügend (non sufficiens) sei, wenn er nicht von Gott bewegt und unterstützt würde. Der so begründete Semipelagianismus bedingt auch die Lehre des Thomas von der Gnade."[1]

Nach dem oben[2] aus dem hl. Augustin gegen Luther Gesagten bedürfte es eigentlich keiner Bemerkung mehr. Denn diesmal trifft den Vorwurf nicht Thomas, sondern den, der augenscheinlich keine Vorstellung davon hat, was Semipelagianismus ist. Doch sehen wir, bei welcher Gelegenheit Thomas jene Worte niederschrieb. Er tat es bei der Frage, ob der Mensch freies Wahlvermögen besitze. Er macht dann den Einwurf, es scheine nicht, denn wer freies Wahlvermögen besitze, dem gehöre auch wollen und nicht-wollen, handeln und nicht-handeln zu; dies besitze aber nicht der Mensch, da der Apostel sagt: es ist nicht Sache des Wollenden, nämlich wollen, nicht des Laufenden, nämlich laufen. Thomas antwortet, das Wort des Apostels sei nicht so zu verstehen, als wolle der Mensch nicht, oder als laufe er nicht vermöge seines Wahlvermögens, sondern weil dieses dazu nicht genügt, außer es werde von Gott bewegt und unterstützt. Wo ist da ein Semipelagianismus? Beginnt nach Thomas der Wille das Heilswerk, so daß wir erst nachträglich von der Gnade unterstützt werden, wie die Semipelagianer sagten? Nach Dieckhoff scheint es so, wenn er anders wußte, was Semipelagianismus ist.

Er schreibt,[3] nach Thomas bedürfe es einer Vorbereitung von seite des Menschen, so daß wir uns auf das natürliche Gut hingewiesen sehen. Thomas spreche da „von der Vorbereitung zur Gnade von seiten des Menschen, welcher tut, was in seinem Vermögen steht (quod in se est)". Dieckhoff verweist hiefür auf 1. 2. qu. 112, a. 2 und 3. Aber an beiden Orten hat Thomas gerade die entgegengesetzte Auffassung: „Welch immer für eine Vorbereitung im Menschen sein kann, sie stammt von der Hilfe Gottes, welche die Seele zum Guten bewegt; auch die Bewegung des guten Willens als Vorbereitung zum Empfange der Gnade kommt von der Bewegung Gottes. Der Mensch kann sich zur Gnade nicht bereiten, außer Gott komme ihm zuvor und bewege

[1] A. a. O., S. 12. Von mir unterstrichen. Dieckhoff beruft sich auf I. qu. 83, a. 1 ad 2.

[2] S. I[1] 486 ff.; I[2] 508 f.

[3] A. a. O., S. 14.

ihn zum Guten. Es gibt nicht eine einzige Vorbereitung zur Eingießung der Gnade, die nicht Gott machte."[1] Nicht der Mensch fängt also nach Thomas an, sondern Gott; die von Dieckhoff zitierten Stellen enthalten gerade das Gegenteil von dem, was er in dieselben hineingelesen hat.

Aber Dieckhoff fährt trotzdem fort: „Es ist, sagt Thomas, die Sache des Menschen, das Herz zu bereiten, da dies durch den freien Willen geschieht." Allein, das sagt nicht Thomas, sondern Thomas führt das Wort der hl. Schrift (Sprichw. 16, 1) an: „es ist Sache des Menschen sein Herz zu bereiten;" er erklärt es aber in der Weise, daß die Bereitung in erster Linie von Gott stammt, welcher den Willen bewegt.[2] Die Vorbereitung des Menschen beginnt also Gott, aber nicht ohne uns, wie der hl. Augustin sagt.[3]

Nun schreibt Dieckhoff weiter: „Thomas fügt freilich hinzu, daß der Mensch das nicht tun könne, ohne die Hilfe Gottes, der ihn bewegt und zu sich zieht." Was? Thomas fügt freilich hinzu? Was fügt er hinzu? Im Gegenteil, überall in seiner Summe, wo Thomas von der menschlichen Vorbereitung spricht, und gerade auch an der von Dieckhoff zitierten Stelle gilt ihm die vorherbewegende Tätigkeit Gottes als das unentbehrliche Fundament, als das Erste für jede Vorbereitung von Seite des menschlichen Willens, so zwar, daß manchem katholischen Theologen dünkt, bei Thomas' Lehre komme eher die Freiheit des Willens, als die Tätigkeit Gottes zu kurz.

Was nützt es nun, daß Dieckhoff im Anschluß an seinen eben zitierten Satz Stellen aus Thomas anführt, welche den freien Willen mehr zurück-

---

[1] 1. 2., qu. 112, a. 2: „Quaecunque praeparatio in homine (ad divinum auxilium) esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo." Ad 2: „Cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum" etc. Ad 3: „Ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat."

[2] „Quantum ad hoc (daß die Vorbewegung Gottes eine conditio sine qua non für die Vorbereitung sei) dicitur homo se praeparare sec. illud Proverb.: ‚hominis est praeparare animum', et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et a Domino gressus hominis dirigi."

[3] „Utrumque (credere et velle) ipsius est, quia ipse (Deus) praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis." Retr. I, c. 23, n. 3. S. dazu I[1] 553 ff.; I[2] 575 ff.

drängen? Derartige Lehren erscheinen im Zusammenhange, in welchem sie Dieckhoff bringt, nur als eine Art dem Thomas abgerungener Konzessionen. Dieckhoff selbst schwächt sie wieder ab, indem er schließt: „Aber bei dem Allen bleibt doch bestehen, daß auch Thomas in dem natürlichen oder moralischen Guten, in der Hinwendung des Menschen zu Gott vermittelst der natürlichen Liebe gegen Gott, die Bekehrung des Menschen zu Gott sieht, durch welche sich derselbe zum Empfang der gratia gratum faciens disponiert." Nun hat aber die Verirrung ihren Höhepunkt erreicht! Damit wollen wir Dieckhoff sich selber überlassen.[1] Man beachte nur noch die von mir unterstrichenen Sätze: die Bekehrung des Menschen erblicke Thomas in dessen Akten innerhalb der natürlichen Ordnung, und die also vollzogene Bekehrung sei die Vorbereitung zur gratia gratum faciens!

Beweist eine derartige Verzerrung des hl. Thomas nur die Ignoranz Dieckhoffs, so daß das von einem Italiener an Luther gerichtete Wort: Suspicor, te non multum olei consumpsisse in studendis volu-

---

[1] Ein würdiges Seitenstück bildet die Darstellung über die Erbsünde bei H. Schmidt, Handbuch der Symbolik [2] 304: „Hat die mittelalterliche Kirche es auch nicht versäumt, das Schuldgefühl zu wecken, so knüpfte sie dabei doch immer an die einzelne Tat [wessen?] an, und so gewaltig in einzelnen Fällen dieses persönliche Schuldgefühl [das aber doch mit der Erbsünde nichts zu schaffen hat!] sich äußern mochte, die Konzentration desselben [was ist das?], daß ich so sage, das Bewußtsein schlechthin unbedingter Verwerflichkeit und Unfähigkeit konnte doch nicht aufkommen, da bei der Betrachtung der einzelnen Sünden doch immer noch die Möglichkeit einer persönlichen Gegenwirkung auf grund der immer noch vorhandenen freien Willensmacht, ja die Möglichkeit des Verdienstes [das scheint das schrecklichste aller Schrecken zu sein!] übrig blieb. Mit dem Eintritt in die Kirche war ja auch die Wiederherstellung des donum superadditum gegeben. Die Taufe hebt nicht nur die Schuld der Sünde auf, sondern auch das Materiale derselben: die concupiscentia wird zum bloßen fomes, der die Möglichkeit verdienstlichen Tuns nicht hindert und die Herstellung [?] des richtigen Verhältnisses zu Gott in die Hände des Menschen legt, der durch solch verdienstreiches Tun Gottes Wohlgefallen erregt." Das macht den Eindruck, als ob ein Kind aus einer Theologie Worte herausschnitte und in einer Schachtel durcheinanderschüttelte. So gerät die persönliche Sünde mitten in die Erbsünde hinein, die menschliche Tätigkeit in die „Herstellung" des richtigen Verhältnisses zu Gott, die Bekehrung von der persönlichen Sünde in die Tilgung der Erbsünde, das Verdienst, das nach katholischer Lehre den Gnadenstand voraussetzt, in die „Gegenwirkung" gegen die Sünde u. s. f. Ein solch gordianischer Knoten hat wenigstens für dessen Erfinder den Vorteil, daß er nicht mehr lösbar ist, außer es nehme einer das Schwert, und das ist nur Sache von Männern wie Alexander der Große und P. Denifle. D. H.

minibus Thomae,[1] auf ihn anzuwenden ist, oder liegt zugleich die Absicht unter, das „Unverdiente" bei Luther um so mehr hervorzuheben? Ich getraue mich nicht zu behaupten, daß auch die mala fides, der Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, dabei im Spiele war. Übrigens hätte der gefeierte Professor doch wissen sollen, daß das „Unverdiente" bei Luther auf völlig irreligiösen und unchristlichen Grundlagen steht, auf seinem aus trauriger Erfahrung gewonnenen Grundsatz: Die Begierlichkeit sei vollends unüberwindlich, und auf den unchristlichen Konsequenzen daraus: Gott habe uns mit seinem Gesetze, mit seinen Geboten Unmögliches auferlegt, wir hätten im Heilswerk keinen freien Willen, Christus habe statt unser das Gesetz erfüllt, er sei unser Schanddeckel, er müsse alles tun, wir nichts. Der sittlich-religiöse, christliche Standpunkt des hl. Thomas schließt den irreligiösen, unchristlichen Luthers mit seiner Seiltänzerei in der Bibel und im hl. Augustin förmlich aus.

Wenden wir uns nun Harnack zu, indem wir an die eben berührte Gnadenlehre des hl. Thomas anknüpfen. Ich habe mich im Laufe dieses Bandes mit Harnack mehr als mit irgend einem andern protestantischen Theologen befaßt, und ich habe ihn um manche Aufklärung betreffs seiner unhistorischen und irrigen Anschauungen gebeten. Wollen wir nun sehen, ob es bei ihm mit dem Verständnis des heil. Thomas besser geht. Er steht diesbezüglich teilweise auf Dieckhoffs und Ritschls Schultern, und wer auf den Schultern eines andern steht, von dem kann man verlangen, daß er weiter sieht als dieser, dessen Urteil muß man also auch strenger in Untersuchung nehmen.

Er leitet seine Abhandlung mit einem nicht viel, ja nichts versprechenden Satze ein: „Wo das Einfachste und Schwerste nicht getroffen wird, die Kindschaft und der Glaube gegenüber der Schuld der Sünde, da ist die Frömmigkeit und die Spekulation dazu verurteilt, die Physis und die Moral (die natura divina und das bonum esse) in unendlichen Spekulationen zu behandeln, in der Verbindung dieser beiden Elemente die gratia zu erkennen, um schließlich, wenn der Verstand erwacht ist und seine Grenzen erkennt, bei dem bloßen aliquid und einer sich selbst unterbietenden Moral zu endigen.[2] Man atmet förmlich auf! rief ich oben[3] aus nach einem bei weitem nicht so unverständlichen, verschrobenen Satze Ritschls. In der Tat macht Harnacks Satz den Eindruck, als sei er aus beweglichen Worten gebildet, die auf den Boden fallen,

[1] S. I^1 551; I^2 573.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., III, 556.

[3] S. I^1 721; I^2 755.

und die man dann aufs Geratewohl zusammenklaubt und aneinanderfügt. Die Banalität, welche darauf folgt: „Dieses Ende entspricht dem Gott, der die unergründliche Willkür ist und ebendeshalb ein unergründlich willkürliches Gnadeninstitut als Lebensversicherungsanstalt errichtet hat", erweckt nur Bedauern darüber, daß ein so gelehrter Mann so nichtssagende Worte niederschreiben kann.

Harnack tritt nun in die Frage selber ein, und die erste Nachricht, die er uns über die Gnadenlehre des hl. Thomas bringt, lautet: „Daß auf die spezifische Art der Gnade als gratia Christi in der ganzen Darlegung keine Rücksicht genommen ist, ist das Verwunderlichste bei Thomas."[1] Bei Harnack ist das Verwunderlichste, daß er trotz seiner vollständigen Unklarheit über die theologische Sachlage sich herausnimmt, über sie ein Urteil zu fällen. Es ist weniger die Oberflächlichkeit, die sich dabei kund gibt — diese ist selbstverständlich bei solcher Unkenntnis der katholischen Lehre — als vielmehr die Keckheit im Absprechen, was ihm zur Last gelegt werden muß. Ein schwerer Vorwurf, besonders einem Manne gegenüber, der so großes Ansehen genießt. Indes ist nichts so leicht zu beweisen, als mein ihm gemachter Vorwurf.

Ein wahres Verhängnis liegt über Harnacks diesbezüglicher Darlegung; er hat sich selber die Falle gelegt. Er schreibt im Texte: „Die äußeren Prinzipien des sittlichen Handelns sind (nach Thomas) das Gesetz und die Gnade (Summa II, 1 Q. 90): ‚Principium exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam'. Q. 90—108 wird vom Gesetz gehandelt und in Q. 107 art. 4 behauptet, daß, wenn auch das neue Gesetz leichter sei in bezug auf die äußeren Gebote, es doch schwerer sei in bezug auf die cohibitio interiorum motuum. Q. 109—114 folgt die Gnadenlehre."[3]

Harnack hat ganz richtig gesehen — etwas muß ich ihm doch zugeben —, daß die Quästionen 90—108 die grundlegende Einleitung zu des Thomas Gnadenlehre bilden; denn warum hätte er sie sonst hier angeführt? Um so mehr hätte er sie lesen müssen. Hat

[1] Lehrbuch, usw., S. 556, Anm. 1, von mir unterstrichen.

[2] Ebds., S. 572, Anm. 2: „Man darf es auch auf Augustin zurückführen, daß bei Thomas, wie bereits oben bemerkt, die spezifische Art der Gnade propter Christum und per Christum in der gesamten Gnadenlehre gar nicht deutlich zum Ausdruck kommt." Harnack vergißt sich dann so weit, den Abendländern, mit Thomas, vorzuwerfen, sie seien „darüber völlig im Unsicheren geworden, wie man eigentlich die Christologie dogmatisch auszubeuten habe". Das versteht natürlich nur Harnack, der nicht auf christlichem Boden steht und die Gottheit Christi leugnet!

[3] Ebds., S. 556.

er sie aber auch nur flüchtig gelesen? Nein! Und das war sein Verhängnis; denn gerade Q. 106—108 behandelt der hl. Thomas gleichsam als Vorhalle zu seiner Gnadenlehre die spezifische Art der Gnade als gratia Christi oder gratia Spiritus sancti, die uns kraft des Leidens Christi gegeben wird, um dann später nur mehr gelegentlich darauf zurückzukommen.

Qu. 106, art. 1 lehrt Thomas: „Das Hauptsächlichste aber im Neuen Bunde und worin seine ganze Kraft besteht, ist die Gnade des heiligen Geistes, welche durch den Glauben Christi gegeben wird. Das Gesetz des Neuen Bundes also ist die Gnade des heiligen Geistes selber, die den Gläubigen Christi gegeben wird."

Im Art. 2 stellt Thomas das Gesetz des Neuen Bundes als die Gnade des heiligen Geistes im Innern an erster Stelle, und lehrt, daß das Gesetz mit bezug darauf rechtfertigt.

Im Art. 3 führt Thomas als ersten Grund, weshalb das Gesetz des Neuen Bundes nicht vom Beginn der Welt an gegeben werden durfte, folgenden an: „Dieses Gesetz ist an erster leitender Stelle die Gnade des heiligen Geistes, welche in überfließender Weise nicht gegeben werden durfte, ehe das Hindernis dafür, die Sünde, durch die Erlösung hinweggeräumt war."

Im Art. 4 lehrt Thomas, daß das Gesetz des Neuen Bundes dauern wird bis zum Ende der Welt. Dem gegenwärtigen wird kein anderer Gesetzeszustand mehr folgen. „Der Neue Bund ist nicht nur das Gesetz Christi, sondern auch das des heiligen Geistes, nach Röm. 8, 2: Das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu. Also ist kein anderes zu erwarten" (ad 3). Wie jedoch der Stand des Alten Gesetzes oft ein anderer ward, insofern manchmal die Gebote desselben im höchsten Grade gut beobachtet, manchmal aber durchaus vernachlässigt wurden: „Ähnlich wird der Stand des Neuen Bundes ein anderer nach Zeit, Ort und Personen, insofern die Gnade des heiligen Geistes, d. i. Christi, mehr oder minder vollkommen von den einzelnen Menschen besessen wird.

Qu. 107, art. 1 vergleicht Thomas das Gesetz des Neuen Bundes mit dem Alten Gesetze und lehrt, daß zwar der Zweck für beide der nämliche ist, die Unterwürfigkeit unter Gottes Willen, daß jedoch ein Unterschied besteht, je nachdem die mehr oder minder große Entfernung ein und desselben Zweckes in Betracht kommt; denn das Alte Gesetz ist nach Gal. 3, 24 wie ein Erzieher für Kinder, während das Neue Gesetz das Gesetz der Vollkommenheit ist. „Es ist das Band der Vollkommenheit" (Coloss. 3, 14). Gab auch das Alte Gesetz Gebote der Liebe, so verlieh es doch nicht den heiligen Geist, „durch den die Liebe sich ergießt in unsere Herzen" (Röm. 5, 5). Das Gesetz des Neuen Bundes heißt „das Gesetz des Glaubens", weil es hauptsächlich in der Gnade besteht, die in das Innere der Gläubigen sich ergießt und somit „Gnade des Glaubens" heißt (ad 3). Als Folge davon enthält es moralische und sakramentale Tatsachen oder Werke, die aber nicht die erste Stelle im Neuen Bunde einnehmen, wie dies im Alten der Fall war. Die jedoch im Alten Testamente gerechtfertigt worden sind, wurden dies durch den Glauben an Christum und gehörten demgemäß zum Neuen Testamente, nach Hebr. 11, 26: „Als größeren Reichtum wie die Schätze Ägyptens erachtete er (Moses) die Schmach Christi" (ad 3).

Im Art. 2 lehrt Thomas, daß das Gesetz des Neuen Bundes das Alte Gesetz erfüllt. Auch für das Alte Testament war der Zweck die Rechtfertigung. Und konnte es dieselbe nicht bewirken, so zeigte es doch auf dieselbe durch Figuren und Bilder in den Zeremonialgebräuchen hin und verhieß die Rechtfertigung ausdrücklich in Worten. Diesbezüglich also vollendete der Neue Bund das Alte Gesetz, indem er tatsächlich rechtfertigt durch die Kraft des Leidens Christi."

Qu. 108, art. 2 lehrt Thomas, daß das Neue Gesetz in genügender Weise die äußerlichen Tätigkeiten regelt. „Das Neue Gesetz durfte nur das im Bereiche der äußerlichen Tätigkeit vorschreiben oder verbieten, wodurch wir zur Gnade hingeleitet werden oder was zum rechten Gebrauche der Gnade notwendig gehört. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum: scilicet baptismum . . . ."

Qu. 108, art. 2, ad 1 lehrt Thomas: ea, quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam: unde in ea non possumus pervenire, nisi per gratiam."

In derselben Quaest., art. 2, ad 2 lehrt Thomas: „in sacramentis novae legis datur gratia, quae non est nisi a Christo: et ideo oportet quod ab ipso institutionem haberent."

Art. 1 derselben Quaestio 108: „Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joh. 1, 14: „Verbum caro factum est"; et postea subditur: „plenum gratiae et veritatis": et infra (vers. 16): „De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia." Unde subditur (vers. 17), quod „gratia et veritas per Jesum Christum facta est". Et ideo convenit, ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producuntur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum quae in lege nova sunt instituta: sicut baptisma, eucharistia, et alia hujusmodi. Alia vero sunt opera exteriora, quae ex instinctu gratiae producuntur. Et in his est quaedam differentia attendenda" usw.

Ich hoffe, dies genüge zur Erhärtung meines Harnack gemachten Vorwurfes und zur Beurteilung seiner unzureichenden Methode gegenüber dem Fürsten der Scholastiker. In welch anderm wissenschaftlichen Fache ist so etwas erlaubt, daß man den Gegenstand, die zu bekämpfenden Lehren und die eigenen Leser so oberflächlich behandelt?

Aber Harnack legt denselben Geist auch zu Tage, wenn er des Thomas Sätze wirklich gelesen hat und sie im Originaltexte in der Anmerkung anführt. Bleiben wir beim Beginne von Harnacks Darlegung.

Im Anschlusse an seine oben zitierte Äußerung schreibt er: „Thomas handelt zuerst von der Notwendigkeit der Gnade. Art. 1 wird festgestellt, daß es unmöglich sei, ohne Gnade irgend eine Wahrheit zu erkennen." Dieser Satz steht im völligen Widerspruch selbst mit dem von Harnack in der Anmerkung aus Thomas 1. 2. qu. 109, a. 1 (Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit) zum Erweise seines Satzes angeführten verstümmelten Text.[1]

Harnack hoffte zwar durch Verstümmelung sein Resultat zu erhalten. Oder ist es zufällig, daß er die Ausführung des Thomas nach den Worten: „movetur ad agendum", ohne sie durch Punkte anzudeuten, ausläßt? Zur richtigen Darstellung der Lehre des hl. Thomas führen wir die weggelassene Stelle, und zwar zum besseren Verständnis in der Übersetzung, hier wörtlich an. „Eine jegliche solche vollendende Form jedoch in den geschaffenen Dingen richtet ihre Wirksamkeit auf etwas ganz bestimmt Abgegrenztes gemäß der ihr eingeprägten Eigenheit. Darüber hinaus kann sie nur in dem Falle, daß ihr eine weitere vollendende Form hinzugefügt wird, wie das Wasser nur in dem Falle erwärmen kann, wenn das Feuer es erwärmt hat." Ist es zufällig, daß Harnack die erklärenden Worte des hl. Thomas nach „intelligibilia cognoscenda" durch „. . ." andeutet? Diese Worte lauten: „zu dessen Kenntnis man nämlich gelangen kann vermittelst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge". Ist es zufällig, daß Harnack den Artikel um einige Worte nach „perficiatur" abkürzt und dieselben durch „. . ." ersetzt. Gerade aber diese Worte dienen zum richtigen Verständnisse der Lehre des hl. Thomas, nämlich: „wie das Licht des Glaubens oder der Prophetie". Ist es wieder bloß zufällig, daß Harnack den Schlußsatz des Artikels

[1] Soweit derselbe dazu dienen soll, will ich ihn so, wie Harnack ihn S. 557, Anm. 1, zitiert, hier anführen: „Non solum a Deo est omnis motio, sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio, sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cuiuscunque entis creati dependet et a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Intellectus humanus habet aliquam formam, scil. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda . . . altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur . . . quod dicitur lumen gratiae, inquantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum, non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quae excedunt naturalem cognitionem."

wegläßt und mit „cognitionem" abschließt? Zur richtigen Auffassung der Lehre des hl. Thomas gehört aber auch dieses: „Trotzdem aber unterrichtet vermittelst seiner Gnade Gott manchmal auch in wunderbarer Weise einige darüber, was durch die natürliche Vernunft erkannt werden kann; wie er manchmal durch ein Wunder macht, was die Natur ebenfalls fertigbringen kann."

Was heißt das aber anders, als der Mensch könne ohne die Gnade die natürlichen Wahrheiten, die nicht über sein Vermögen hinausgehen, erkennen? Und das sagt Thomas noch zu allem Überflusse ad 1 und ad 2. Sollte sich Harnack auf das Wort des hl. Thomas: „ad cognitionem cuiuscunque veri homo indiget auxilio divino" steifen, so antworte ich ihm, er möge, ehe er über Thomas schreibt, sich doch mit dessen Terminologie vertraut machen. Das auxilium, von dem Thomas hier spricht, ist nicht das auxilium gratiae, sondern das auxilium (naturale) motionis, der allgemeine Einfluß Gottes (von dem ich oben[1] vorübergehend gesprochen habe), der concursus Dei generalis vel communis, „qua potentia reducitur in actum naturaliter", welche Bewegung von Harnack nur aus Unkenntnis der Sache mit der gratia im eigentlichen Sinne verwechselt werden konnte. Und auf diesem verhängnisvollen Ansatz ruhen die ferneren Sätze!

Wenn es bei einem Erklärer des hl. Thomas so schlimm steht, wenn er sich in so einfachen Dingen, wie die genannten, so arge Blößen gibt, dann ist von ihm überhaupt nicht viel zu erwarten. Das erweisen auch seine folgenden Sätze. So wenn er, noch immer in bezug auf den 1. Artikel der Qu. 109, fortfährt: „Die Ausführung ist deshalb höchst bemerkenswert, weil sie sehr stark von aristotelischen Einflüssen bestimmt ist." Und trotzdem soll der Aristoteliker Thomas gelehrt haben, es sei unmöglich, irgend eine Wahrheit ohne Gnade, die doch Aristoteles nicht gekannt hat, zu erkennen?

Wiese aber auch der Artikel auf sehr starke aristotelische Einflüsse hin, ist deshalb die Ausführung schon von vorneherein falsch? Haben die Scholastiker deshalb Unrecht, weil sie sich in einer Frage auf die gesunde Philosophie berufen können? Harnack scheint den aristotelischen Einfluß darin zu erblicken, daß vom motus (Bewegung) die Rede ist; denn im ganzen Zitat wird nur dieses eine Wort von ihm unterstrichen: „usus autem quilibet quendam motum importat ..." Wie aber Thomas dies versteht, hat Harnack unterdrückt, und statt der Worte: „large accipiendo

[1] S. I[1] 552. 564; I[2] 574. 586.

motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III. De anima" Punkte gesetzt. Wird aber Harnack leugnen, daß verstehen und wollen Arten von geistiger Bewegung sind? Wird er auch leugnen, daß der Artikel nicht bloß aristotelische, sondern auch paulinische Einflüsse aufweist? Was drückt denn St. Paulus mit den Worten (Apostelgesch. 17, 28) aus: „in quo vivimus, movemur et sumus"? Nichts anderes, als was im thomistischen Artikel enthalten ist.

Harnack fährt fort: „Zugleich tritt hier sofort der Intellektualismus des Thomas aufs deutlichste hervor: die Gnade ist[1] (nach Thomas) die Mitteilung übernatürlicher Erkenntnis".[2] Ja ist sie denn nur das? So wenig hat Harnack denjenigen studiert und erfaßt, über den er zu Gericht sitzen will? Nachdem er noch hinzugefügt: „Das lumen gratiae ist aber ferner ‚naturae superadditum'", folgt seine Kritik und Weisheit: „In beidem ist ein verhängnisvoller Ansatz gesetzt; denn was superadditum ist, ist nicht zur Vollendung des Zweckes[3] des Menschen notwendig, sondern ragt über ihn hinaus, kann also auch fehlen,[4] oder begründet, wenn es vorhanden ist, einen übermenschlichen Wert, daher ein Verdienst." Um diesen „verhängnisvollen Ansatz" zu verstehen, muß sich der Leser vergegenwärtigen, daß Harnack noch immer in bezug auf seinen eigenen verhängnisvollen Ansatz: nach Thomas sei es unmöglich, ohne Gnade irgend eine (natürliche) Wahrheit zu erkennen, spricht. Diesen verhängnisvollen Ansatz seinerseits macht er nun zum Ausgangspunkt für seine Kritik, und sieht, anstatt bei sich, bei Thomas einen verhängnisvollen Ansatz! Dieses Mißverständnis und Verhängnis ließ Harnack nicht sehen,

[1] Von mir unterstrichen.

[2] Immer und überall die verhängnisvollsten Einseitigkeiten. Der eine sucht die Gnade nur in der „Erleuchtung" des Intellekts, der andere nur in der Bewegung (oder auch in der Unterdrückung) des Willens, da doch nach der Lehre der Theologie die gratia habitualis vorerst und wesentlich dem Menschen eine neue höhere Natur, das übernatürliche Sein, gibt, also eine „qualitas animae", d. h. ein „habituale donum", das Gott verleiht (Thomas, 1. 2., qu. 110, a. 2) und zwar so „quod sit in essentia animae" (ib. a. 4). Die getadelte Einseitigkeit kommt davon, daß so viele die gratia habitualis und die gratia actualis verwechseln. Diese ist ein einmaliger vorübergehender Einfluß Gottes „in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, et hoc modo . . . non est qualitas, sed motus quidam animae", ib. a. 2. Diese Unterscheidung ist denn doch nicht so schwer zu erfassen. D. H.

[3] Des natürlichen Zweckes — das sagt auch niemand außerhalb des Jansenismus. D. H.

[4] Ja natürlich, darum ist eben die Gnade ein „donum gratuitum Dei", wie das Dogma lehrt. D. H.

daß Thomas nicht für die Erkenntnis jener Wahrheiten, welche dem natürlichen Zwecke des Menschen entsprechen, den Beistand der Gnade (als naturae superaddita) notwendig erachtet, sondern für jene „quae excedunt naturalem cognitionem", und zwar „maxime in illis, quae pertinent ad fidem".

Ich sage nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß jeder Satz, den Harnack im Verlaufe ausspricht, zum wenigsten ein Mißverständnis enthält. Hätte Harnack darauf studiert, Thomas mißzuverstehen, sein Resultat hätte nicht anders ausfallen können. Dasselbe Bewandtnis wie mit Harnacks Erklärungen der Texte des hl. Thomas, hat es mit seinen allgemeinen Reflexionen, sie weisen nur Mißverständnisse auf. So wenn er schreibt[1]: „Die Gnadenlehre des Thomas, vom Standpunkt der Religion beurteilt, zeigt ein doppeltes Gesicht. Einerseits blickt sie rückwärts auf Augustin, andererseits blickt sie vorwärts auf die Zersetzung, welche der Augustinismus im 14. Jahrhundert erfahren sollte. Wer den Thomismus aufmerksam prüft, wird finden, daß sein Urheber das ernstliche Bestreben hat, vermittelst einer streng religiösen Betrachtung die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu behaupten; er wird aber andererseits konstatieren müssen, daß fast an allen entscheidenden Punkten die Darstellung schließlich in eine andere Richtung weist, weil der Effekt der Gnade selbst in einem Ziele angeschaut wird, welches teils hyperphysischen teils moralischen[2] Charakter trägt (participatio divinae naturae — caritas, verbunden durch den Gedanken, daß die caritas meretur vitam aeternam)." Zu diesen Worten bemerkt Harnack in der Anmerkung: „Darum spielt auch der Glaube und die Sündenvergebung trotz aller Worte eine geringe Rolle. Der Glaube ist entweder fides informis, also noch nicht (!) Glaube, oder fides formata, also nicht mehr (!) Glaube.[3] Der Glaube als innere fiducia[4] ist ein Übergangsstadium."

So wären wir denn bei dem Punkte angelangt, in welchem die Entstellung der Gnadenlehre des hl. Thomas durch Harnack gipfelt.

---

[1] III, S. 572 f.

[2] Ja natürlich, da ja die Gnade trotz ihres übernatürlichen Charakters die moralische Mitwirkung des Menschen nicht ausschließt, sondern vielmehr hervorruft und unterstützt. D. H.

[3] Das sind aber doch zwei „mutationes elenchi", d. h. Sophismen der handgreiflichsten Art! D. H.

[4] Die fiducia, oder wie die katholische Lehre sagt, die virtus theologica spei, hat mit der fides nichts mehr zu schaffen, weder mit der fides informis noch mit der fides formata, sondern sie ist eine besondere Tugend. D. H.

Ist Thomas bestrebt, „die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu behaupten"? Nein; ebensowenig wie die Alleinwirksamkeit des Glaubens oder des freien Willens. Niemand verkennt mehr Thomas, als wer derartige Behauptungen aufstellt. Wäre Thomas bestrebt gewesen, die Alleinwirksamkeit der Gnade zu behaupten, dann hätte er auf einem ebenso irreligiösen Standpunkt gestanden wie Luther; mit ihm hätte er alle vitalen Akte im Heilswerke und überhaupt die Willensfreiheit leugnen und den Menschen zu einem Stock machen müssen. Harnack hat also nicht einmal des Thomas Grundidee erfaßt.

Bei einem Forscher, der von solch irrigen Ideen beherrscht ist, begreift sich auch der Satz, „der Glaube" spiele bei Thomas trotz aller Worte eine geringe Rolle. Ich könnte ihm antworten: keine geringere, als der Glaube in der Schrift und in der Tradition. Allein, das wird Herr Harnack nicht fassen wollen; denn wer für den Lutherschen Glauben, der ein Ding der Unmöglichkeit ist,[1] dem aber Luther trotzdem alle möglichen Eigenschaften zuschreibt, eintritt, der hat vom Wesen des christlichen Glaubens ebenso wenig wie vom Glaubensbegriff bei Thomas auch nur eine blasse Ahnung.

Dies beweist in der Tat Harnack mit seiner folgenden Bemerkung: Die fides informis bei Thomas sei noch nicht Glaube, die fides formata nicht mehr Glaube. Auf diesen seltsamen Satz will ich nicht mehr antworten, denn ich habe bereits früher[2] gegen Luther kurz nachgewiesen, daß eine derartige Behauptung nur von Halbwisserei in der Scholastik herrühre. Harnack selber ist mit diesem Vorwurfe nicht einmal originell, er schrieb ihn einfach nur Ritschl nach.

Wenn er endlich schließt, der Glaube als innere fiducia sei bei Thomas ein Übergangsstadium, so hat er mit dieser Behauptung seinem Mißverständnis die Krone aufgesetzt; denn diesen Lutherschen Glauben

[1] S. I[1] 605 ff.; I[2] 636 ff.

[2] I[1] 634 ff.; I[2] 665 ff. Da es sich hier um Thomas handelt, so will ich Herrn Harnack außer den a. a. O. zitierten Stellen noch folgende Artikel zum aufmerksamen Studium anempfehlen: 2. 2. qu. 6, a. 2; qu. 4, a. 4, wo Thomas ad 4 lehrt: „Dadurch, daß der Glaube ein geformter wird, wird nicht der Glaube, sondern das Subjekt desselben, die Seele, verändert. Sie hat manchmal Glauben ohne Liebe, und manchmal Glauben mit Liebe." Harnack versteht all dies nicht (selbst wenn er die Lehre des Thomas kennen würde), weil er weder fides formata noch fides informis anerkennt. Wie der hl. Thomas ebendas. qu. 5, a. 3, lehrt, bleibt in einem Häretiker, der sich weigert, einen einzigen Glaubensartikel anzunehmen, weder der geformte, noch der ungeformte Glaube. [Diesen Satz hat auch Luther stets wieder anerkannt. S. hierzu Weiß, Lutherpsychologie 34, 129. D. H.]

lehrt und bekennt Thomas nie, Harnack hat ihn bloß in Thomas hineingeschmuggelt.

Wo es so stark fehlt, da ist keine Verständigung zu erzielen. Was soll man mit einem Autor anfangen, der weder Luther noch dessen originalste Gedanken, für die er ins Zeug geht, noch die Scholastik, besonders nicht Thomas, richtig versteht? Was mit einem Forscher, der Luther nicht auffassen will, wie er aufzufassen ist, und Thomas nicht verstehen will noch kann, wie er zu verstehen ist? All dies zeigt sich auch in der Lehre vom Verdienst. Harnack will nicht einsehen, daß die Leugnung desselben von Seite Luthers nur von dessen irreligiösem und unsittlichem Standpunkt aus geschehen ist, auf welchem nämlich der Mensch im Heilswerke zu einem Klotz und Stock erniedrigt und des freien Willens beraubt wird, so daß fast der Satz gilt: schlafen und nichts wirken ist der Christen Werk. Harnack versteht aber ebenso wenig die Lehre des hl. Thomas und überhaupt die kirchliche Lehre, daß man das ewige Leben verdienen könne, während doch die Gnade und der Glaube, d. i. das Fundament zur Erreichung des ewigen Lebens, unverdient sind. Überhaupt aber geht ihm und dem ganzen Protestantismus das Verständnis für das geheimnisvolle Ineinandergreifen der göttlichen und menschlichen Tätigkeit, der übernatürlichen freien Gnade Gottes und des freien menschlichen Willens völlig ab.

Wenn sich Harnack nicht zur Freiheit des Geistes, zur Ab- und Loslösung von seinen lutherischen Vorurteilen, zu einem objektiven, gründlichen Studium der kirchlichen Lehre und der gesunden Scholastik erschwingen will, dann möge er das Gebiet des Mittelalters verlassen und sich auf sein von ihm vielfach mit Nutzen bebautes Gebiet der altchristlichen Literatur zurückziehen! Als Erklärer des hl. Thomas pflückt er keine Lorbeeren.

Der Vorwurf, den ich Harnack gemacht habe, trifft die protestantischen Theologen aller Schattierungen überhaupt. Sie sind sämtlich mehr oder weniger unfähig, die Scholastiker zu verstehen, wozu noch kommt, daß, wenn es sich um die Unterscheidungspunkte zwischen Protestantismus und der katholischen Kirche handelt, sie voreingenommen sind, und von vornherein das Katholische mit Lutherischer Brille ansehen,[1] ganz abgesehen

[1] Man beachte doch, wie selbst Seeberg, weil von Lutherschen Ideen a priori beherrscht, die Reue- und Ablaßlehre katholischer Theologen vor Luther völlig irrig auffaßt. Es genüge hier der Hinweis auf die gründliche Darlegung von N. Paulus in der Zeitschrft f. katholische Theologie, XXV (1901), 738 ff.

davon, daß ihnen die katholische Kirche schon a priori verdächtig, ja verhaßt ist, weil sie das Übernatürliche lehrt und bekennt, und weil sie den Glauben an die Offenbarung nicht zu einem Kindermärchen macht.

Eine Verständigung mit den Protestanten ist so lange nicht möglich, als sie nicht zu einer richtigen Auffassung der katholischen Lehre, zugleich aber auch zu einer richtigen Anschauung von Luthers Leben, Lehre und Sein gelangen. Wir scheuen nicht die richtige Auffassung der katholischen Lehre und der gesunden Scholastik, im Gegenteile, wir wünschen und verlangen sie. Sind aber die protestantischen Theologen und Pastoren ebenso bereit, ein rücksichtslos erforschtes Resultat über Luthers Lehre zu wünschen, zu verlangen und anzunehmen? Bisher haben sie das Gegenteil bewiesen. Sie fürchten, daß unter einer vorurteilslosen Kritik Luther und Luthertum zusammenbrechen würden.

Personen- und Sachregister
zu Denifle, Luther und Luthertum.

I. Perſonenregiſter.

(Von P. Konrad Wagner O. P.)

A.

Albert, 144[5].
Aegydius v. Rom, 55, 499, 500, 511, 523, 525, 526, 530, 535, 538, 547, 546[1], 573, 576, 578, 586[3], 590, 741[2].
Agricola, Rich., 611[2].
Ailli, Petr., 161, 163, 522, 539, 564, 568, 593, 596, 602[1], 610.
Alanus, 42, 612[2].
Albert d. Gr., 145, 546[1], 573, 614, 741[2], 793[3].
Albert v. Padua, 567, 793[3].
Alcuin 772[1], 849.
Aleander, 101, 589[1], 811[1], 813, 852[1], 866[5].
Alexander, II. 209.
Alexander v. Hales, 197[1], 573, 614, 635[1], 737[1], 741[3], 873.
Alfeld, Aug., 9[3], 153, 812[1].
Algerus, 618, 619[1].
Altenſtaig, 578[2], 581[4].
Althoff, V, XX[1].
Alvarez de Paz, 135[1], 143[2].
Alvarus Pelagius, ſ. Pelagius.
Amandus, Joh., 124.
Ambroſiaſter, 424, 715.
Ambroſius, 244, 455, 482, 496[1], 619, 816[1], 850.
Ammon, 816[2].
Amsdorf, 15[1], 588[2], 744, 818, 842[2].
Andreas v. Escobar, 322, 324[3].
Angela Merici, 849.
Angelus de Clavaſio, 322.
Anſelm, hl., XIV., 419, 873.
Antonin, hl., 165, 557.
Antonius, hl., Abt, 46, 362[1].
Apel, Joh., 105[2].
Aquaſparta, Matth. v., 546, 634[2], 649[1].
Ariſtoteles 383[2], 451, 482, 526—529, 537, 546, 547[1], 569, 609—611, 612[1], 613, 647, 685, 810, 821.
Arnoldi v. Uſingen, ſ. Uſingen.
Aſtrain, P., 175[1].
Athanaſius hl., 619, 624.
Auguſtin, hl., III, VIII, f., 13, 85, 97, 106 f, 137, 143, 162[4], 191, 194, 200[3], 223, 235[1], 243[4], 253, 257[5], 270[2], 271[1], 379, 423, 429, 438, 442[1], 445, 452[1], 453, 455, 460, 464, 480, 482—488, 489—495, 498—500, 502—504, 508—513, 537, 538[1], 539, 546, 548, 565, 580, 581, 587[1], 595, 596, 600, 609. 625, 632, 634[2], 636, 644[1], 661, 663, 668[2], 670[1], 671[1], 672, 673, 674[2], 683[1], 685[6], 690[1], 691, 695[1], 700[1], 705, 709[5], 710, 711[1-4], 712[3], 713, 715[3], 717[2], 748[2], 752—755, 772[2], 791[1], 802[6], 823[1], 849, 855, 857—860[1], 866, 875, 876 bis 879, 880[2], 886.
Aurifaber, 96, 861.
Avila, Joh., 849.

B.

Baconthorp, Joh., 603—605, 742[2] oder Bacon.
Baechtold, 15[3].
Balthaſar, 116[3].
Barnes, 123.
Barthier, 144[5].
Bartmann, 664[3], 667[1].
Bartholomäus v. Piſa, 68[2], 154[1].
Baſilius d. Gr., 263, 352.
Bauer, 127.
Baumann, V, XXV[1].
Baumgartner, 215[3], 784[3].
Bäumker, 616[5].
Baur, 175[2].
Bauter, 423[1].
Beck, Joh., 474[1].
Becker, 264[1].
Bellarmin, Card., 204[2].
Benedikt, hl., 67, 70, 135, 153, 212, 362 f.
Benedikt v. Aniane, 209.
Benzler, V.

Berchorius, Petr., 456[1].
Berchtold v. Chiemſee, 4, 669[1].
Berengar v. Tours, 614, 618.
Berger, A., XVI[1], 404[1], 709, 861.
Berliere, U., 53[3], 166[3], 167[3], 209[2], 210[1], 213[1].
Bernhard, hl., 14[2], 40 f., 48[1], 50[1], 85, 87[1], 99, 136, 154, 212, 229, 236, 262, 336, 363, 334, 397, 477[1], 484, 550, 559, 577, 777[7], 788[1 2], 791, 792, 849
Bernhard, Abt v. Monteca ſſino, 53[3], 100[1], 257.
Berthold v. Regensburg, 146, 256[1], 257, 258.
Besler, 783[1].
Beyer, Leonh., 783.
Bezold, 123[3], 845, 846.
Bidembach, 784.
Biel, Gabr., 170, 257[1], 274[1], 522, 535, 536, 542[1], 544[3], 563[1 2], 566, 568, 573, 574, 587, 593[1], 667, 742, 866[5], 870—875.
Billicanus, 15[3].
Bindſeil, 387[1], 751[1], 780[1].
Birgitta, hl., 365.
Blarer, 339 f.
Blick, Sim., 335[1].
Böcking, 128[3], 131[2].
Böhme, 216.
Böhmer, Dr., 864.
Bonaventura, hl., XII. 34[1], 54[2], 60[1], 68[2], 146, 192[2], 248, 231[2], 367, 542[1], 544 ff., 558, 559[2], 560, 561, 567, 569[1], 576, 577[1], 586, 600, 602[2], 604[3], 644[1], 666[3], 668[1], 724, 737[1], 741[2], 742[1], 754, 849, 873.
Bora, Kath., 103, 258, 303, 723[3].
Boſſuet, 624[2].
Brandis, 810[1].
Brant, Seb., 375[1].
Braunsberger, S. J., 44.
Brenz, Joh., 278.
Brieger, 101[2], 124[1], 589[1], 811[2], 813[3], 852[1], 866[3].
Brismann 105[2], 124, 291[1], 734, 812[1].
Brulefer, 402, 545[2], 558, 560, 600.
Bruno v. Aſti, 137.
Bucer, 105[2], 117, 132, 275[3], 298 ff.
Buchwald, XI. 861.
Bugenhagen 49[1], 105[2], 272, 291[4], 297, 335[1], 779, 780, 814[3].
Bullinger, 116[3].
Bünau, Günther von, 123.
Burer 811[2].
Burkhard, 103[2], 272[1], 294[3].
Buſch, Joh., 12.

C.

Cajetan, C., 231[1], 322[3], 324[1], 525, 562, 570, 571, 604[3], 729[2], 762.
Cajetan v. Tiene, 849.
Calvin, 786[1].
Camerarius, 283[6], 814.
Campanus, Joh., 838.
Caniſius, S. J., 849.
Capito, 812[1], 814.
Capreolus, 275[1], 525[1], 544[3], 556, 557, 566.
Carlſtadt, 65, 124, 130, 565, 566, 572, 588[2], 620[1], 767, 814.
Caſſian, 135 f., 142[1], 361 f., 375[5].
Caſtellanus, O. Pr., 42[3].
Celichius, 784, 785[1].
Charles Fernand, 143[1], 167, 790.
Chamberlain, 870.
Chemnitz, 784.
Chevalier, U., 255[1].
Chryſologus, 363.
Chryſoſtomus, hl., 135, 803.
Ciſneros, Garcia de, 45.
Clemen, 6, 128[1], 153[3], 338.
Clemens VI., Pp., 588.
Clichtove, Jodok, 81[1], 174, 229[3], 866[3].
Coburg, 102.
Cochläus, 129, 613[3], 767, 853.
Coesfeld, 160.
Cohrs, 787[3].
Colet, Joh., 676[3].
Contarini, 589, 813, 852[1].
Cordatus, 288[1], 300[1], 686[1], 751[1], 757[2], 780[3], 781[2], 783[1], 784[5], 787[1], 844[3].
Cornely, 198[1], 244[1], 539[3], 540[1], 676[1], 690[1].
Cranach, L., 102, 831[4], 832, 843[3].
Crotus, 129, 770[2].
Cyprian, hl., 796.
Czecanovius ſ. Staphylus.

D.

Dacheux, L., 4[1].
Damianus, Petr., 135.
Dantiscus, 813.
Dappen, 20[1].
D'Argentré, 261[5].
Daulen, 838.
David v. Augsburg, 146, 367.
De Lorenzi ſ. Lorenzi
Demetrius, 228.
Denifle, H., 157[4], 275[2], 276[1], 369[2] ff., 395[3].
Denifle-Chatelain, XIV, 150[1].
Denifle-Ehrle 215[1], 386[2].
Deutz, Rupert v., 135.
De Wette ſ. Wette.
Dieckhoff, 515, 522[4], 868—879.
Diepenbrock, M., 157[5], 580[1].
Dietenberger, J., 92[2], 174, 811[1], 855.
Digby, 788[1].
Digne, Hugo von, 68[2].
Dilthey, 519[2], 570[1], 725[1], 817[6].

Dionys d. Karthäuser, 165, 397, 476[3], 538, 557.
Dionys d. Zisterzienser, 552.
Döllinger, 95[1], 118[2], 279[2], 281[1], 295[1], 585[2], 693[2], 714[2], 723[6], 781[1], 783[3], 784[6], 785[1], 794[2], 797, 843[2].
Dommer, 811[2].
Donatus, 866[1].
Draudius, 782[2].
Dreffel, A., 154[5].
Drews, 484[3], 638[1], 650[2], 651[1], 669[1], 718[1], 721[4], 830[1], 832[2], 837, 840.
Druffel f. Meyer-Druffel.
Dunes, Abt von, 47.
Dungersheim, Hieronymus, 563.
Duns Scotus f. Scotus.
Durandus, 548[3], 552.

E.

Eberhard von der Thann, 118.
Eberlin von Günzburg, 23, 69[1], 118, 285[1], 313, 334, 345[1], 770[2], 806[3].
Ebner, Hieronymus, 602[1].
Eck, Dr. Joh., 125, 570, 575, 590[1], 805[6], 820.
Eckehart, 436[2], 577[4].
Eger, K., 264[3].
Egli, E., 111[1].
Egranus, 603[1], 669[5], 805[6], 810.
Eliphat, 552[1].
Elisabeth, hl., 135.
Emser, 125, 130, 570, 710[7], 812[1], 821.
Enders, 11[3], 17[2], 32[2], 33[1], 34[2], 37[1], 38[3], 39[3], 40[2], 66[7], 74[4], 75[1], 93[2], 96[2], 99[1], 101[3], 102[1], 103[5], 123[1, 5], 124[2], 125[3], 126[1], 127[1], 128[1, 4], 132[2], 134[2], 142[3], 282[3], 283[3], 287[4], 291[1], 304[1], 305[1], 314[1], 325[4], 330[5], 333[1], 344[3], 347[4], 431[1], 449[1], 455[1], 459[3, 4], 515[6], 524[1], 553[1], 570[2], 586[1], 588[2], 591[2], 603[2], 613[1], 620[2], 648[1], 656[2], 669[5], 679[2], 724[1], 735[1], 740[5], 746[1], 761[1], 762[2], 765[3], 767[3], 818[4, 5], 829[2], 831[4], 866[5].
Engelhus, Theodorich, 45, 158, 261[1].
Eobanus f. Hessus.
Erasmus v. Rotterdam, 19, 95[1], 118, 591, 804, 834[4].
Erdmann, 858[1].
Ernst, 452[2].
Escobar, Andr., 322, 324[3].
Eugen IV., 321[2].
Eucken, R., 127, 469[1].
Euling, 764[3].

F.

Faber, Jak., 540[1].
Faber, Petr., 849.
Feine, P., 717[1], 740[5].
Felix Cantalizio, 849.
Fernand Charles f. Charles.
Fester, V. XVIII.
Ficker, G., 724[1].
Findling, 336[3].
Fischart, 846.
Fisher, John, 479[1], 617, 621[1], 683[2], 849.
Flacius, Illyr., 784, 841[1].
Flasch, S., 282.
Flechsig, 843[3].
Förstemann, 32[1], 54[3], 130[3], 160[3], 249[3], 286[1] f., 304[1], 311[6], 387[2], 484, 492[2], 723[6], 783[1], 835[1, 5].
Franciscus v. Assisi, 54, 68, 211 ff.
Frank, 423[1].
Franz, A., 406[1], 417[4], 419[3].
Franz, S. J., 846[3].
Franz Borgias 849.
Franz Xaver, 849.
Franz de Paula, 849.
Freiberg, 95.
Freidank, 374.
Freisen, 255[1].
Fricke, Fr., 855.
Friedrich v. Sachsen, 766.
Friedrich v. Würzburg, Bischof, 252[1].
Friemar, f. Heinrich von.
Fulbert, hl., 301[3].
Funk, Fr. X., 211[1], 301[2].

G.

Gabriel Venetus, 57[3], 358[1].
Gams, P., 50[2].
Garcia de Cisneros, 45.
Geiler v. Kaisersberg, 4, 32[2], 170, 222[3], 374, 419[3], 791, 795, 846, 847.
Georg v. Brandenburg, 287.
Georg v. Polentz, 124.
Georg v. Sachsen, Herzog, 11[5], 15[2], 280, 429, 820.
Gerbel, 304.
Gerhard, J., 204[2].
Gerhard v. Zütphen, 371 f. 533.
Germanus, hl., 619.
Gerson, 5[1], 33[2], 79, 83[6], 105[2], 163 ff., 202[5], 322, 370, 561, 568, 593, 742[3].
Gietl, Ambr., 44, 871[7].
Gindely, A., 89[1].
Goch, f. Pupper.
Godham, Adam, 567, 592[1], 594[2].
Gometius, W., 309[3].
Gorran, Nik., 538[6].
Gottfried d' Ambroise, 229[3].
Gottfried v. Fontaines, 147 f.
Gottschalk, 257[4].
Gottschick, 266 ff.
Grabow, M., O. Pr., 163.

Gregor VII., 153, 208, 210, 842[3].
Gregor IX., 613.
Gregor XI., 323.
Gregor d. Große, 139[1], 188[1], 363, 660[1], 669[1], 717[2].
Gregor v. Rimini, 485, 486[1], 548, 549, 552, 553, 556, 557, 565 ff, 568, 571 bis 574, 592[1], 595[1], 610, 873, 874.
Grisar, S. J., 210, 389[1], 588[5].
Groote, Gerh., 159, 371, 533—535.
Grünenberg, 128, 447[2].
Gryphius 846.
Guérin, 794[1].
Guigo Carthusianus 364[1].
Gundelwein, A., 784.
Günther v. Bünau, 128, 572[4].
Guy, 166.

H.

Hadrian 611[2].
Hain 76[1].
Handmann, R., 175[1].
Haner, Joh. 805[6].
Harnack IV, XI, XIX f, 109, 204, 206, 213, 350[1], 355, 382, 399[1] 425, 427, 469[1], 690, 695[1], 698, 706, 707, 722[3], 723, 734[1], 735[2], 755—759, 760[2], 765[3]—767, 778[2], 782[1], 833, 848[2], 855, 868, 879—888.
Hasak, V, 170[1], 223[1].
Haureau, B., XIV.
Hausmann, R., 784.
Hausrath V, XVI[1], 356, 387, 723[6], 792[1], 833[2].
Haußleiter, V, XIX, 277[5].
Haymo, B., 92[2], 619, 618.
Hedwig, hl., 137.
Hegemann, 840, 847[1].
Heinrich VIII., 12, 611[2], 765, 796, 843[3].
Heinrich v. Braunschweig, 819.
Heinrich de Alemannia, 149[3].
Heinrich v. Friemar, 149.
Heinrich v. Gent, 61[2], 67, 144[1], 147, 183[2], 188[2], 677[5].
Heinrich Seuse, 154 ff., 276, 369, 580.
Hemming, 279.
Hermens, 875[1].
Hermes, 645[1].
Herolt, J., 165[3], 222[3], 554[1].
Herpf, H., 257[1].
Herrmann, W., 18.
Herzog, 300[1].
Hessus Eobanus, 101, 106, 284[2].
Hetzer, L., 118.
Heumann, 191[4].
Heyden von der, J., 284.
Hieronymus, hl., 154, 228, 233, 244, 308, 362, 366, 773[1].
Hilarion, 773[1].
Hildebert von Lavardin, XIII, 614.
Hildegard, hl., 615.
Hofer, Andreas, V.
Höfler, 284[3], 819[7], 852[1].
Höflich, J., 334[4].
Holkot, Rob., 609[2].
Holstenius, 60[1].
Holtzmann, 855.
Holzhauser, 485[1].
Hoogstraten, Jak., 677, 729[2].
Hoppenrod, 285[2].
Hortleder 126[3].
Hugo v. St. Cher, 375, 380, 397, 406, 407.
Hugo v. Digne, 68[2].
Hugo v. Straßburg, 546[1].
Hugo v. St. Victor, 256[2], 268[3], 360[1], 364, 618.
Hus, 855.
Hutten, 39, 131[2], 197.

J.

Jacopone de Todi, 215[3].
Jäger, 22[1].
Jakob v. Clusa, 76.
Jakob v. Siena, 300.
Jakob von Valentia s. Perez.
Janauschek, 47[3].
Jansenius, 860[1].
Janssen, 103[3], 111[1], 280[1], 282[1], 726[3], 843[1].
Janssen-Pastor, 4[5], 116[1], 117, 119, 121, 280[1], 837.
Jckelsamer, B., 22.
Jeiler, 266[1], 546[3], 576[1].
Ignatius Loyola, 175, 219, 373, 849.
Innocenz III., 57, 613, 616.
Johann XXII., 588.
Johann v. Gott, 849.
Johann, Kurfürst v. Sachsen, 294[3].
Johann de Turrecremata, 257[2], 397, 476[3].
Johannes Varensis, 106.
Jonas, Justus, 11[6], 29, 105[2], 111[1], 734 758, 784, 825[4].
Jordan v. Sachsen, 52[2], 368.
Jouveneaux, s. Guy.
Irmischer, 247[2], 316 3. 10, 318[5], 320[1], 346[3], 392[2], 394[1], 437[1], 733[2].
Jsidor Hispalensis, 245[1], 784.
Julian, Pelagianer, 446, 480, 483[4], 487, 495, 498.
Jürgens, 861.

K.

Kalkeisen, 588[6].
Kant, 532, 723[4], 502[5], 810.
Karl V., 813, 820.

Karl v. Anjou, 839[4].
Katharina v. Friesen, 226.
Katharina v. Mecklenburg, 120[1].
Kattenbusch, 494[5], 497[1].
Kaverau, V, IX, XI, 29, 41, 44, 50, 54, 81, 87[1], 123, 220[2], 231[2], 263[3], 325[3], 625[5], 626[5], 724[1], 823[1], 829[2], 831[4], 861, 863, 873.
Kehrein, J., 404[4].
Keppler, 796[3].
Kettenbach, B. von, 23.
Kirn, O., 779[2].
Kirsch, Dr., P., 127[3], 283.
Klara, hl., 68.
Klauser, K., 291.
Kleindienst, O. Pr., 154[5].
Kluckhohn, A., 12[3].
Knaake, 99[2], 452[4], 502[5], 569[2], 613, 651[1], 812[1], 863.
Knoke, 855[2].
Kobler, 788[4].
Koellin, K., 196, 525, 538, 562, 604[3] 605.
Köhler, IV, V, IX, XXIII, 42, 155[4], 422[1], 477[1], 484[4], 617, 668, 786[3].
Kohlschmidt, 875[4].
Kolde, V ff, 64[1], 65[1], 72, 102[3], 120, 121[2], 196[2], 204[2], 268 ff, 273, 283[5], 329[7], 385[5], 484, 579, 728[5], 781[6], 785[3], 814[4], 829, 830, 843, 847, 848, 850, 851, 852[4], 857, 860[1], 861.
Konrad v. Marburg, XIII.
Konstantin v. Sizilien, 839.
Koppe, 21[2].
Korarius, G., 784.
Köstlin, 33[2], 103[2], 123[3], 286[5], 289[1], 325, 383[1] 397, 423—425, 443[1], 522[1], 569, 642[2], 724[1], 731[1], 760[2], 769[1], 816[7], 829, 845, 861, 863, 875.
Kramer, M., 282.
Kraus, F. Xav., 301[2].
Kroker, 286[2], 302[3], 304[1], 316[6], 345[5].
Kropatschek, 871[8].
Kuczinski, 786[2], 811[2].
Kühne, H., 221, 224.

L.

Laemmer, 179[2], 577[3], 660[5], 669[4], 729[2].
Lambert v. Avignon, 105[2].
Lamprecht, 351[1].
Landau, J., 103.
Landmann, 2[1], 160[2], 257[4].
Lang, Joh., 29, 127, 154[3], 204[1], 328, 331[4], 728, 764[1], 792[3].
Lange, K., 459[4], 837.
Langenberg, 46[1], 158[4], 160[3], 261[2].
Laurentius Giustiniani, 372.
Latomus, 484.
Lauterbach, A., 37[5], 117[4], 121[4], 277[1], 288[1], 329[5], 384[5], 538[1], 542[3], 758[5], 834[1].
Lechler, 469.
Leib v. Rebdorf, Kilian, 843[2].
Leibniz, 857, 858.
Leisentritt, J., 256[3].
Lemmens, 9[3], 812[1].
Lemnius, S., 127[1], 283, 852[1].
Lenz, 16[3], 97[2], 117, 118[3], 120[1], 121[1], 122[1], 853, 856, 860, 861.
Leo X., 589, 638[4], 786.
Lichtenstein, A., 523[1].
Linck v. Coldiz, 29, 102, 329, 342[1].
Lobstein, 736[1].
Lochmayer, Mich., 259.
Lombardus, s. Petrus.
Loofs, 723[5], 872[2].
Lorenzi de, 322[3].
Löscher, V, 102[2], 277, 300[1], 301[1], 311, 654[1], 776[2], 783[3], 819[7], 845, 846[1].
Lücke, 423[1].
Ludwig XI., 551.
Ludwig Bertrand, 849.
Ludwig v. Granada, 849.

M.

Mabillon, 53[1], 60[2], 209[3], 620[1].
Major, Joh., 552[1], 566[2].
Malachias, Bischof, 47.
Mansi, 135[1], 137[1].
Manuel, N., 15[3].
Marsorius, 128.
Markus v. Weida, 169, 222[3], 257[1].
Marsilius v. Inghen, 551.
Marstaller, Ch., 291[3].
Martène, 87[1], 255[1], 322[2].
Martensen, 204[2].
Martin V., 323.
Matheſius 101[5], 327, 758[3], 783, 784.
Mausbach, 140[1], 144[5], 149[2], 276[1], 305[3], 684[1 3], 694[3], 704[3].
Mayer, Wolfgang, 9, 81, 174, 182[3], 307[5], 335[1].
Mayron, Fr., 606.
Mechler, Aeg., 171, 221.
Meister, A., VIII[1].
Melanchthon, 29, 117 f., 123, 127[3] f., 195, 227, 263, 277[3], 283, 423[1], 452[1], 484, 540[5], 565, 587[1], 589, 590[1], 607[1], 608[2], 656[2], 658, 669[4], 716, 729—732, 742, 743, 764, 768, 770[3], 786[3], 810, 811[1], 812[1, 3], 813, 814, 831[4], 832, 845, 857, 866.
Melander, Dionys, 118.
Meldenius 423[1].
Ménégoz, 645[4].
Menius, Justus, 733[2], 736[1], 739[3], 808[1].

Meyer-Druffel, 283[6], 539[2].
Michael, S. J., VIII[1], 137[6], 146[1.5], 147[2], 257[3].
Michael v. Brünn, 322[3].
Middleton, Rich., 545, 559, 560, 577[1].
Miltitz, 125.
Molinos 444[1].
Morgenstern, Gr., 191[2].
Mörlin, J., 784.
Müller, A., 796[3].
Müller, J., VI.
Müller, R., 29.
Münzer, Th., 127[1], 136, 761.
Murer, Th., 846.
Musa, Ant., 758[3].
Musculus, W., 102, 279, 296.
Myritsch, M., 330.

N.

Nathin, 454, 457.
Naumburg, Bischof von, 130.
Nider, Joh., 4[1], 14, 163, 181, 265[5], 322, 324[2].
Riedner, 118[1], 257[1].
Nikolaus V., 588.
Nikolaus v. Cues, 261.
Nikolaus v. Lyra XV, 376.
Nikolaus v. Methone, 615, 618.
Nikolaus v. Nizza, 257[1], 406[5], 558, 561.
Nikolaus v. Siegen, 333.
Nikolaus v. Tolentino, 405[5].
Notger, Balbulus, 404[1].

O.

Occam, 474[1], 479, 521, 522, 530[2], 537, 540, 542. 546, 548, 549, 551, 567, 569, 578, 591—598, 600—603, 607—610, 638[2], 645, 872, 873.
Odo v. Clugny, 229[3].
Oecolampad, 299, 339, 625, 787[1].
Oergel, G., XVI[1].
Oettingen, Alex. von, 204[2], 857.
Oldecop, 447[2], 454, 764[3].
Ortuin Gratius, 459.

P.

Paltz, J., XVI, 235[3].
Paschalis, Papst, 863[2].
Pastor, s. Janssen.
„Pasquillus", 786[2].
Paul III., 129.
Paulsen, 769[2], 770[2].
Paulus, Dr., Nik., XIX, XXII[1], 5[2], 23[7], 37[2], 93[6], 103[1], 111[1], 123[2], 125[1], 165[7], 170[1], 172[3], 175[1], 222[3], 224[1], 225[5], 226[2], 261[1], 300[3], 305[6], 332[2], 389[1], 515[2], 519[1], 588[6], 726[5], 782[3], 783[3], 787[3], 792[3], 793[2], 888[1].
Peckam, J., 68[2].
Pelagius Alvarus, 161[1].
Pelbartus v. Temesvar, 257[1], 476[3], 558, 559[1].
Pellikan, K., 39, 83[2], 98.
Peregrinus, Br., 257[1].
Perez (Jakob von Valentia), 476[3], 558[1].
Perronne, S. J., 794[3].
Peter v. Ailli, s. Ailli.
Peter Alcuin, s. Alcuin.
Peter v. Aquila, 552.
Petrus v. Blois, 86[2], 616.
Petrus v. Celle, 616.
Petrus Chrysologus 363.
Petrus Damianus 135, 209, 229[3].
Petrus Lombardus, 265[2], 367, 376, 428, 439[1], 483, 524, 529, 538, 562, 595, 618, 636, 637[1], 856, 871, 873, 874.
Petrus du Mas, 166.
Petrus de Palude, 247[1], 552[3].
Petrus v. Pavia, 615.
Petrus v. Poitiers, 616.
Petrus de Soto, s. Soto.
Petrus v. Tarentaise, 538, 545, 577[1].
Pfeiffer, 222[2], 436[2].
Philipp v. Hessen, 116 f.
Philipp Neri 849.
Photinus 866[1].
Picus, Fr., 611[2].
Pietsch, P., 619[1].
Pirkheimer, Wilib., 19[1], 831, 843[2].
Pirmenius, 453.
Pistorius, 293, 664[1], 731[2], 796.
Pius II., 261.
Pius V., 849.
Plannck, St., 87[1].
Plawnitz, Kath. 226.
Plitt, 569[2].
Polanco, A., 175[1].
Polentz, G. von, 124.
Pollio, 111.
Polner, B., 286.
Pomeranus, s. Bugenhagen.
Pomponatius, Petr., 609[2], 638[3].
Praepositinus, 616.
Prantl, 551[2], 857, 858.
Preger, W., 520[3], 751[1], 765[5], 779[1], 852[2].
Preuß, H., 476[3], 760[2].
Prevostin, 616[1], 742[2].
Prierias, Sylv., 570—572, 589.
Propst, J., 331.
Pulleyn, Rup., 618.
Pupper v. Goch, 181[2].

Q.

Quetif-Echard, XIII.

R.

Rab, H., 130, 225, 233.
Rabelais, 846.
Rabus, J., 297[1].
Radlkofer, 285[1], 345[1], 770[2].
Radulfus Ardens, 257[1], 260[1].
Ranke, VIII[1], 763[6].
Räß, 297[1], 307[5], 746[2], 852[1].
Raue, O. F. M., 802[6].
Raulin, J., 4, 168, 257[4], 373, 788, 791.
Raymund Jordanis, 372.
Raynald, 261[5].
Reichmann, 809[3], 865[1].
Reindell, 154[2], 329[1], 330[2], 342[1].
Reiſſenbuſch, W., 49.
Rhenanus, B., 811[2].
Richard v. St. Victor, 137[3].
Riegger, 33[2], 319[6], 334[2], 724[1].
Riezler, 3[1].
Riggenbach, B., 238.
Ritſchl, A., 199[1], 201[2], 427, 645[1], 664, 667, 668, 706, 755, 879, 887.
Rivius, J., 287.
Roger v. Caen, XV.
Roland, 617, 871[7].
Roothan, S. J., 176[2].
Rosweid, 229[3].
Runze, 423[1].
Rupert v. Deutz, 135, 137[1], 618.
Ruusbroek, J. van, 158.

S.

Sabatier, 645[1].
Sackur, 209.
Salembier, 163[5].
Salmuth, 723[6].
Sarcerius, E., 279, 280[5. 6], 291.
Sauerland, 2[1].
Schade, 344[6].
Schäfer, 42, 44.
Schaff, Ph., 50[2].
Schatzgeyer, K., 69[1], 85[1], 93[5], 129, 154[5], 172, 300[3], 729[2], 812[1].
Schell, Otto, 625[5].
Schelhorn, 843[3].
Scheurl, Ch., 99[2], 277[5], 812[1].
Schieler, K. 163[4].
Schilter, 620[1].
Schleiermacher, 645[4], 755.
Schloſſer, L., 309[1].
Schmid, 50[2].
Schmidt, 878[1].
Schnepf, E., 285[1].
Schuchardt, 833[4, 5]
Schurf, Hier., 588[2]. 758[1].
Schwab, 162[3], 163[1].
Schwan, J., 153[5].
Schwane, 875[1].
Schwenkfeld, 20, 327, 799.
Schwertfeger, 831[1].
Scotus Duns, 249[2], 486[1], 530[2], 537, 542, 546, 552[1], 563, 564, 567, 569, 578, 586, 591, 595[3]—605, 620, 866, 872, 873.
Scriptor, Paul, 607[2].
Seckendorf, 387, 844[3].
Seeberg, IV[1], V, XXI, XXV[1], 49[2], 103[3], 138[2], 204, 243[3], 249, 425, 486[1], 515[1], 522, 569[1], 588[2], 642[2], 663, 715, 751, 752, 754, 857, 858, 868, 869[1], 872[2], 874[3], 888[1].
Seidemann, 117[1], 124[1], 384[5].
Seneka, 98[3], 610[1].
Seuſe, Heinr., ſ. Heinrich S.
Shakespeare, 846.
Sickingen, 39, 131, 344[6].
Siebenkees, 783[3].
Sigmund v. Lindenau, 245[1].
Signoriello 451[2].
Sileſius, Ang., 723[6].
Sleidanus, 840, 844[1].
Sneek, Cornelius, 111.
Soto, Petrus de, XII.
Spahn, M., VII, IX.
Spalatin, 66, 71[1], 96, 103, 294[3], 336[3], 565, 566[1], 585, 768[2], 784.
Speratus, P., 124.
Spillmann, 796[1].
Stange, 485, 486[1].
Staphylus (Czecanovius) 93, 95[1], 271[2], 279[3], 280[5].
Staupitz, 52[1], 57[3], 65, 84[2], 87[1], 99, 332[2], 353[2], 356[1], 359, 386[2], 452[4], 462, 580[1], 602, 606, 607[2], 635, 728[5], 770[2], 810, 812[1].
Steitz, G. E., 219[1].
Stephan v. Autun, 615.
Stichart 834[1].
Stolberg, Graf, 795.
Strabo, 855.
Strange, J., 157[6].
Suarez, S. J., 164[2], 187[1].
Surgant, J., 259, 260[5].
Sylvius, 579[1].
Szamatolski, 283[3].

T.

Taube, 500[2].
Tauler, 114[1], 150 ff, 170, 221, 369, 403[5],

506, 543, 553—556, 577[4], 580, 661, 776.
Terenz, 100[2], 742.
Tereſa v. Jeſ., 849.
Tetzel, J., 515[2].
Thamer, 729[2].
Theodoret, 619[4].
Thiele, 19[3], 307[5], 732[1], 818, 822, 823.
Thieme, K., 144[5], 642[2], 720[3], 726[5], 751[4], 858.
Thomas v. Aquin, IX, 52[2], 66[5], 92[1], 104[1], 138, 139[5], 140 ff., 142 ff., 154, 165, 178[2], 183[1], 185, 188[1], 189, 190[1], 191 f., 200[3], 220 ff., 242, 269[5], 274[2], 275[1], 306[4], 321[2], 324[2], 363[2], 365 f., 436[2], 444[1], 445[2], 448[1], 482[1], 496, 523, 525 f., 534—538, 540, 543, 544[1], 545 bis 547, 667[2, 3], 673[3], 679, 681[6], 683[1], 689[1], 711[4], 712[1], 715, 741[2], 754, 796[1], 849, 858[4], 865 f., 871—888.
Thomas v. Bradwardin, 538, 549, 550, 551[1], 552, 567.
Thomas v. Celano, 215.
Thomas v. Straßburg, 133, 138[1], 359, 548.
Thomas v. Villanova, 849.
Thomaſſin v. Zerklaere, 374.
Toſtatus, Alf., 557.
Tſchackert, P., 162[1], 164[2], 197[2], 332[1], 855[2], 864, 875[4].
Tucher, 758[1].
Turrecremata, ſ. Johann de T.

U.

Ugolin Malabranca, 549, 552, 564[1].
Urban V., 588.
Urbanus Regius, 782[2].
Urſula zu Münſterberg 224 f.
Uſingen, Arnoldi Barth., 5[2], 10[2], 37[2], 85, 129, 154, 179, 204[1], 221, 224, 300[3], 326[5], 331[4], 336[5], 430, 621, 792.

V.

Vacandard, 472, 3.
Vaihinger, H., 127[1].
Valentia, Jakob v., ſ. Perez.
Valla, Laur., 611[2].
Vallarſi, 301[3].
Varenſis, Joh., 106.
Veit, Dietr., 747[2].
Vigilius v. Tapſus, 384[6].
Vivaldus, Joh. L., 445[1].
Vives, Ludw., 611[2].
Vogt, O., 814[3].
Volkmann, 628[5].
Vorlion, Wilh., 558, 559[2], 560, 561, 600[1]. 606.
Vulpinus, Th., 39[3].

W.

Waitz, 862.
Walch, 808[1].
Waldner, 279[1], 280[3].
Walther, V, VIII, 283[6], 434[1], 456[2], 629[1], 865.
Waltz, 818[1].
Wanckel, M., 833.
Wann, P., 257[1].
Wedewer, H., 174, 811[2].
Wegele, 333[3].
Weida, ſ. Markus v.
Weigel, V, 216.
Weislinger, 795[3], 811[2], 840, 844[1].
Weiß, A. M., C. Pr., 186[1], 258[2], 276[2], 374[2], 375[1], 452[2], 466[1], 532[1], 607[1], 660[5], 771[1], 774[1], 804[4], 856[2].
Weller, H., 102, 288, 340[1], 777[2], 780, 784.
Werſtemius, 8, 335[1], 337 f. 771[1], 805.
Wette (De), 613[1], 617[2], 745[1], 756[3], 761[2], 766[1], 818[3], 819[4], 842[2], 847[2].
Wevermann, 20[5], 118[1], 334[4].
Wicel, 95, 307, 729[3], 746[2], 794[2], 805, 851,
Wilhelm v. St. Amour, 230.
Wilhelm v. Auxerre, 573, 614, 617.
Wilhelm v. Hirſchau, 210, 213.
Wilhelm v. Paris, 614.
Wilhelm v. St. Thierry, 346 f, 364, 368, 618.
Wimpfeling, 4[5], 33[2], 457, 724[1].
Wimpina, 577[3], 820.
Wolfgang, Rich., 843[3].
Wolſey, Kard., 810.
Wrampelmeyer, 288[1], 300[4], 538[1], 780[4], 844[3], 846.
Wrede, 684[5], 769[1].
Wurzelmann, Marg., 285[1].

Z.

Zaccaria, Ant. M., 849.
Zarnke, Fr., 853[1].
Zaſius, U., 319, 334[2], 844.
Zeller, 755[2].
Zentgraff, 767[3].
Ziegler, 243.
Zimmer, 506.
Zöckler, 219[1], 864.
Zwilling, G., 31, 33, 111[1], 329[7].
Zwingli, 111[1], 787[4].

II. Sachregister.

(Von P. Reginald M. Schultes O. P.)

Wir verweisen auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis, in welchem mit Hilfe der hier gebotenen Zahlen leicht weitere Orientierungen gefunden werden können.

Aachen, Synode v., 134.
Abbildungen (Papstesel usw.) 340. 827. 831 ff.
Ablaß, der lutherische A. 698 ff.
Absolutionsformel XVIII, 318 ff., Fälschung durch L. 319 ff., die wahre Formel 322 f.
Adelige in Klöstern 212.
Akzeptationstheorie, siehe Rechtfertigung.
Aengsten L.s und seiner Anhänger 757 ff. 772. 793. Siehe Verzweiflung.
Aprioriſmus in der Geſchichte 861. Siehe Objektivität und proteſt. Gelehrte resp. Theologen.
Aszeſe (Abtötung, Kasteiung usw.): Begriff 216 ff., kath. Lehre 361 ff., Maß halten 362 ff., nach Harnack 216 ff., angebliche L.s 351 ff. 384 ff., Unwahrscheinlichkeit derselben 376 ff., Anschauungen L.s über Kasteiungen vor 1530: 376 ff., Zweck nach L. 340 ff., wirklicher Zweck 392 ff., der Umschwung 349 ff.
Auflehnung L.s 656.
Augustana 348, Trugschlüsse d. 198 ff. 263[2], Melanchthon 195.
Augustiner-Eremiten, Brevier 400 ff. 426, Habit 355, Missale 403 ff. 426, Ordinarium 416[3], Probejahr 62 ff., Regel 358, Constitutiones Staupitii 32[3]. 54. 57[3]. 62[3]. 63. 84[2]. 87[1]. 159 ff. 333. 353[2]. 356[1]. 359. 386[2]. (ed. Gabriel Venet. 358[1]. 359[1]), Strengheiten 368 ff. (siehe Fasten), von Wittenberg 328 f., Ordensdisziplin 33.
Autonomie in Heilssachen — Grundgedanke des Protestantismus 771.

Barmherzigkeit Gottes, katholische Lehre 400 ff.
Bauernkrieg 296. 345.
Begierlichkeit, katholische Lehre 400 ff., Augustins Lehre von L. verdreht 487 ff., nach L. unüberwindlich 9. 94 ff. 108 ff. 430 ff. 441 ff. 621, nach L. die Erbsünde 433 ff. 443. 448. 475 ff., nach L. schuldbar 437. 487 ff., nach L. keine Sünde 92 ff.

Die unüberwindliche Begierlichkeit, L.s Erfahrung und eigentliches „Erlebnis" 434 ff. 442 ff. 509. 599. 720[1]. 757, Ausgangs- und Mittelpunkt der Theologie L.s 621. 623. 707. 768, Ausgangspunkt des Sichgehenlassens 621. 763. 772. 852, Ausgangspunkt der sittlichen Not 621, Grund von L.s Verzweiflung 727, Grund der Zoten L.s 815.

Die Lehre L.s von der unüberwindlichen Begierlichkeit, Mittel- und Ausgangspunkt seiner Theologie, s. Theologie L.s, Hindernis für Annahme der Liebe 668, Grund für Verwerfung der Werke 707, Grund der Passivität in der Rechtfertigung 631, Ursache des Sittenverfalls zur Zeit L.s 799 ff.
Begierdehe 13.
Beichtrat L.s 116 ff. 273 ff.
Beruf 187.
Bettelmönche, siehe Mönche.
Beweibung, als gottgefälliges Werk 8 f., Luthers 185 ff., Zweck derselben 303 f.
Blutsverwandtschaft, nach L. kein Ehehindernis (in wie weit) 295.
Bischöfe, Verhalten ders. 346 f.
Brevier, v. L. vernachlässigt 33. 98. (Siehe Augustiner-Eremiten).
Brautmesse, Ritus ders. 255 ff.
Bund, evangelischer, XVIII.
Buße (Beichte), nach L. grundlos, zum Verderben 518, nach L. notwendig 445.

Charakter L.s, 424[3]. 771—863.
Christus nach L.: erfüllt für uns das Gesetz 433. 464 ff., der Schanddeckel 520, überflüssig gemacht 521 ff., nur anfangender Erlöser 623, Agitationsmittel gegen die Kirche 623, als Moses und Tyrann 687 ff., 710 ff., Subjekt unserer Sünden 695 ff., Qualität des Menschen 646 ff., wesentlich im Menschen gegenwärtig 648 ff., Form des sündhaften Subjekts 650 ff., Form des Glaubens 615 ff., als Henne 433, spanische Wand 516 f.
Chorgebet 178. 209.
Cisterzienser, Gewohnheiten 53.
Clugny 207 ff.
Coelibat, L. dafür 37. 242, sei unsittlich 290, sei ein gottloses Gelübde 72 ff., L.s Kampf dagegen 304 ff., L.s Aufforderung zur Verletzung des C. 86 ff.
S. Keuschheit, Ehe.
Concilium Prov. Mog., Constit. (1549): 262[2].
Constitutiones monasticae 362[1].

Dispensgewalt der Oberen 49 ff., Entstellung durch L. 50 ff.
Dominikaner 79. 214 f., Fasten der D. 358, Regel 209, Constitutiones 382[3].
Donatisten III. 888.
Doppelehe Philipps von Hessen 116 ff., L.s Verhalten 117 ff., im Prinzip nach L. erlaubt 122, s. Vielweiberei.

Ehe, katholische Lehre 253 ff., Würde nach katholischer Lehre 243 ff., nach Bernhard u. Basilius 262, nach Papst Pius II. 261, nach Nikolaus von Cues, ebend., nach dem Ritus der Brautmesse 255 f., nach der Tradition 257, sakramentaler Charakter 274 ff. 259 ff., Unauflöslichkeit 271 ff., schließt Polygamie aus 275, nach Tatian 239 ff., L.s Lügen über die katholische Lehre von der Ehe 240 ff. 263 ff., L.s frühere Ansicht 250 ff., Herabwürdigung der Ehe durch L. 263 ff., sinnliche Auffassung L.s 268 ff., Entkleidung vom sakramentalen Charakter 271. 294, sei weltliche Hantirung 271, sei Sünde 264 ff., unerlaubt 268 f., sei Hurerei 264 ff., sei ein Paradies 305.
Ehe und Begierlichkeit 93 ff., Ehe und Polygamie 273 ff., Vielweiberei erlaubt 21. 112. 275, Verachtung der Ehe eine Folge der neuen Lehre 279 ff., melius est nubere quam uri 108 ff.
Ehebruch, von L. verpönt 96, durch die neue Lehre begünstigt 15, in damaliger Zeit 15. 16. 279 ff., Ursachen hievon 280 ff.
Ehehindernisse, von L. aufgehoben 295.
Ehepflicht 254. 263 ff.
Ehescheidung, L.s Standpunkt, erlaubt 122. 271. 292.
Eigensinn L.s 764 ff.
Enthaltsamkeit, Verpflichtung zur E. 87, von L. früher empfohlen 80, L.s Widersprüche darüber 78 ff., sei unnatürlich 112, sei unmöglich 8. 12. 112 ff. 114. 168.
Entstellungen L.s, s. die betreffenden Fragen: betreff des „perdite vixi" 41 ff., der Orden 45 f., der Dispensgewalt 49 ff., der Konstitutionen 51 ff., der Gelübde 61 ff. 71 ff. 81 ff., der Räte 78 ff., der Regel der Franziskaner 68 ff., der Vollkommenheit 181 ff., der Profeß 222 ff., der Absolutionsformel 320 ff., der Ehe 240 ff., der Taufe 224 ff., der Rechtfertigung 472 ff., der Erbsünde 482 ff., des heil. Augustin 482 ff., Röm. 1, 17; 3, 25: 424 ff., 537 ff., des Sündennachlasses 499, der Willensfreiheit 513 ff., des Namens Jesus 520, der Urgerechtigkeit und Erbsünde 525 ff., des facienti quod est in se 576, der Liebe 673 ff., des kath. Lebens und Sterbens 773, der Heilsgewißheit 740 ff., der Zuversicht der Katholiken 785 ff. 2c.
Erbsünde, kathol. Lehre darüber 524 ff. 868 ff., L.'s frühere richtige Lehre 438 ff., später 524 ff., nach L. die Begierlichkeit 266 ff., sei bleibend 115. 266 ff., Rückfall in die Erbsünde 237, Erbsünde bei Dieckhoff 868 ff.
Erlebnis, Erfahrung L.s 720[3]. 757[2].

Facienti quod est in se s. Gnade.
Falschheit L.s 125.
Fälschungen L.s, s. Entstellungen L.s.
Fasten, Notwendigkeit von L. zugegeben 358, L.s angebliche 358, F. der Augustiner 360, Milderung in Constitutiones Staupitii 359. Fasten auch für Hunde 116.
Fleischeslust, Wertung derselben bei L. 105.
Franziskaner, Regel 358, von L. bekämpft 68, von L. entstellt 68 ff.
Frau, angebliche Geringschätzung im M.-A. XII, 273 ff., Geringschätzung der Frau und Verwilderung der weiblichen Jugend als Folge der Lehre L.s 111.

115. 276 ff., rein sinnliche Aufgabe des Weibes bei L. 112. 268 ff., familiaritas gefährlich XII. ff.

Gebet bei L., zuerst empfohlen 11, dann vernachlässigt 33. 98. 462 ff., verspottet 103 ff., 113, preisgegeben 723.
Gehorsam, von L. empfohlen 37.
Gelübde, Zweck = Liebe zu Gott 35 ff. 71 ff., Verpflichtung 82, sind nicht geboten 82, ob sie rechtfertigen 73 ff., das G. des Gehorsams das höchste, nicht das der Keuschheit 192, relative Mittel der Vollkommenheit 163 ff.; L.s Ansicht über die G. 29. 40 ff., eifert f. G. 29 ff. 250, angeblich vom hl. Bernhard verworfen 40 ff., Bernhards wahre Ansicht 40 ff., seien Ordenszweck 71 f., dispensabel 49. 74, führten weg von Christus 61—70, sollen den rechtfertigenden Glauben ersetzen 76, schlössen die Liebe aus 77, gefährlich 49, gottlos 40. 170 f., 307, L.s Einteilung in akzidentelle und wesentliche 182 ff.
Gelübdebruch, ein Sakrileg 83, von L. verherrlicht 14. 71, Luther verführt dazu, siehe Nonnen, Orden, Mönchtum.
Gerechtigkeit Gottes (iustitia Dei), L. Interpretation von Röm. 1, 17: 395 ff. 423. 448 (richtig). 537 ff., nicht Grund oder Ausgangspunkt von L.s Lehre 430 ff.
Gerechtigkeit, eigene, bei L. als menschliche Selbstbemühung, als Selbstgerechtigkeit 430 ff., 436 (rein natürlich), 452, Ueberdruß L.s daran 432. 435, Zusammenbruch ders. 460 ff., Gerechtigkeit stehe im Widerspruch mit natürlicher Sittlichkeit 451 ff., Christi Gerechtigkeit als Ersatz für die mangelnde eigene Gerechtigkeit 431 ff. 464 ff. Siehe Rechtfertigung.
Gesetz (Sitteng.), nach L., von Christus abgeschafft 679, im Gegensatz zum Evangelium 687 ff., Beobachtung unmöglich 432 ff. 470. 691 (kath. Lehre: möglich, aber nicht aus eigener Kraft 691 ff.), Sittengesetz nach L. ohne Einfluß auf das Gewissen 702.
Gewissenszwang, moderner 860 ff.
Glaube, bei L.: = Meinung, Wahn 624 ff. 732, nach der Auslegung des Römerbriefes, auf Sendung und Autorität der Kirche gestützt 626 ff., später 761, = Vertrauen (fiducia) 672. 675. 727 ff., Verwechslung von Glauben und Heilsgewißheit 751 ff., L.s „Erlebnisse" darin 403. 757 ff. (Harnack), der unvollkommene Glaube bei L. 653 ff., 671[2], fides formata, von L. falsch verstanden 665. 667, richtiger Sinn 667, 716 ff., der Glaube an den verheißenden Gott 673, Glaube der Papisten nach L. 671, foi und croyance 642[3], Glaubensbegriff bei den prot. Theologen verwirrt 754 ff.

Der Glaube bei L. unmöglich: als eigene Zustimmung unmöglich: 636 ff., ohne Subjekt 642 ff., als Fiduzialglaube unmöglich 731. 736, nur ein Funke in uns 654, Glaube und Vernunft bei L. Widersprüche 609. 638 ff., christliche Lehre darüber 640, Glaube und Leben nach L. unvereinbar 694.

Nach L. sind wir Gott nur Glauben schuldig 18. 115. 292. 669. 721. 723, Glaube = Gerechtigkeit 644 ff., Glaube und Rechtfertigung, siehe Rechtfertigung. Die Lehre vom bloßen Glauben als Ursache des Sittenverfalls 287. 800 ff., woher spätere Besserung 295 ff.
Gnade, kathol. Lehre 400 ff. 577 ff., notwendig zur Erreichung unseres Zieles 546 ff., Ugolino Malabranca darüber 549, notwendig zur Beobachtung aller natürlichen Gebote 544, Hindernis der Gnade 575 ff., facienti quod est in se etc. nach den Scholastikern und der Kirche 577 ff., von L. falsch verstanden 576 ff., Gnade und Sünde bei L. nebeneinander 444 ff., nach L. keine Empfänglichkeit für die Gnade im Menschen 631 ff., L. kennt keine aktuelle Gnade 586. 705, L. Vertreter der Akzeptationstheorie Occams 591 ff. 600 ff. und Bacons 603, Gnadenlehre des hl. Thomas bei Dieckhoff und Harnack 875 ff.
Gottesdienst, durch L. verstümmelt 722 ff., nur mehr bloßer Menschendienst 723.
Gottesliebe, s. Liebe.

Harnacks Irrtümer, betreffs des Mönchtums 206 ff., des kath. Lebensideals 208 ff., der Kluniazenser 209 ff., Gregors VII., ebend., des hl. Franziskus 213 ff., der Mystiker 216 ff., des Jesuitenordens 216 ff., der Gnadenlehre des hl. Thomas 875 ff.
Haß L.s gegen Papst und Kirche 128 ff., 247 ff., 302 ff., 340 ff., gegen Thomas 570 ff.

Häretiker, eigenes Urteil in Glaubensſachen (L. zum Römerbrief) 479. 627, Eigenſinn 763 ff.
Heiligkeit, lutheriſche und mönchiſche 391.
Heiligſprechung L.s 809 ff., ſ. Lutherkult.
Heilsgewißheit bei L., als fiducia 732, pelagianiſch 723 ff., von L.s Syſtem ausgeſchloſſen 727 f., fehlt ein inneres Zeugnis 750 ff., L.s Verdrehung der katholiſchen Lehre 740 ff., L. widerſpricht ſich dabei 743 ff., L.s Zeichen der Gottgefälligkeit 747 ff., Verwechslung von Glaubens- und Heilsgewißheit 751 ff., Heilsgewißheit L.s hält nicht Stand im Tode 772 ff., unnütz in Verſuchungen 781 ff., L.s Selbſt- (Nach-) hilfe dabei 779 f., Heilsgewißheit und Verzweiflung L.s und der Seinigen 780 ff., Heilsgewißheit nicht Zweck der Myſtik 214 ff.
Heuchelei L.s 125, Aufforderung dazu 86 ff.
Hochmut L.s 450 ff. 454 ff. 691 ff. 742. Grund ſeines Falles ebend.
Humaniſten, milde Beurteilung L.s, warum 810 ff.

Inkonſequenz L.s 237.
In necessariis unitas etc. 423[1].
Intimität L.s mit Weibern 283. 285[1].
Jeſuiten 175. 218 ff., Konſtitutionen 171[1], Probejahr 177.
Juden, Ls. rohe Behandlung derſelben 823 ff.
Jungfräulichkeit, höher als Ehe 240 ff., von L. gelobt 80, verſpottet 241 ff.

Kampf L.s gegen Gegner 247.
Karrikaturen L.s, ſ. Abbildungen.
Karthäuſer, Statuta et privilegia 193 ff.
Katholizismus und Proteſtantismus VII f. S. Kirche, K. und Heidentum XVIII.
Keuſchheit und Keuſchheitsgelübde, als Mittel zur Vollkommenheit 37, nicht das höchſte Gelübde 192, nach L. als höchſte Vollkommenheit 191 ff., L. dafür 79, ſei Sünde 8, ein „greulich Gelübde“ 72, Möglichkeit 91 ff., Unmöglichkeit nach L. 90 ff., der Weg zur „Unmöglichkeit“ 97 ff., ſei unerlaubt 9, gegen das Evangelium 79 ff., Verbindlichkeit 92 f., L.s Kampf dagegen 86 ff., K. ſei ohne Weib unmöglich 86 ff. S. Ehe, Gelübde, Sprechweiſe, Zoten.
Kirche, im Römerbriefkommentar als Autorität anerkannt 628 ff., eigenes Verdikt 629.
Kirchen und L. 628 ff., Aufforderung L.s zur Zerſtörung der Kirchen, Kathedralen, Klöſter, Altäre ꝛc. 343 ff.
Konkubinarierweſen im Gefolge L.s 11 ff. 119 ff. 279 ff., vor und nach L. 1 ff.
Konkubinen nach L. erlaubt 119 ff.
Konzeſſionsgelüſte VI ff.
Kritikloſigkeit der proteſt. Theol. 862 ff.

Laienregel 46.
Lebensideal, katholiſches, nach Thomas von Aquin 138 ff., nach Albert dem Gr. 145 ff., nach Bonaventura 146, nach Gottfried von Fontaine 146, nach Heinrich von Gent, ebend., nach Heinrich von Friemar ebend., nach den Lehrern bis L. 154 ff., nach den Myſtikern 154 ff., falſche Auffaſſung Ritſchls, Seebergs und Harnacks 205 ff., worin es beſteht 77 ff. 135 ff. 145 ff., L.s Ideal des ſeligen Lebens 771 ff.
Liebe, katholiſche Lehre 541 ff. 659 ff., fides formata caritate 665 ff., die Liebe nicht Weſensform des Glaubens 668, Zweck und Erfüllung des Geſetzes 711 ff., Einheit von Geſetz und Evangelium 710, von Religion und Sittlichkeit 712, Werke, Erweis der Liebe 717 ff., kathol. Charitas 726 f., das hochzeitliche Kleid 659, Gebot 140, Zweck der Gelübde 36 ff.
Bei L. Glaube und Liebe verwechſelt 658 ff., L. kennt nur Nächſtenliebe 669. 721, dieſe aber nur ein Wort ohne Tat 725 f., Gottesliebe unnötig, nur Glaube 720 ff., Gottesliebe bei L. unmöglich 669 ff., 709 ff., 719 ff., 749, nach L. rechtfertigt gerade die Liebe nicht 714, L. ein Geſetzeswerk 676. 681 ff., L. Urſache des göttlichen Zornes 683.
Logik, von L. verachtet 621.
Lüge, nach L. erlaubt XX. XXII[1]. 120 ff., Notlüge 119. 348, Nutzlüge 398, verführt zur Lüge 86 ff.
Lügenhaftigkeit L.s XXII. 86 ff. 228. 235 ff. 306. 310 ff.

Lutherbiographie, nicht Zweck des Werkes, XXIV.
Lutherforscher, Voreingenommenheit VI ff., Mangel an Kritik 381 ff. Ungenauigkeit 42. 50. 296, tendenziös 50. S. Objektivität und Theologen.
Lutherkult IV, s. Heiligsprechung.

Melancholie, s. Verzweiflung.
Mißbräuche in Orden, von L. zur Agitation benutzt 311 ff.
Mittelalter, Unkenntnis dess. bei Protestanten X, sittlicher Zustand am Ende des XV. Jahrh. 1 ff.
Mönche, seien nicht Christen 317, von L. verdammt 317, öffentlich beschimpft 335 ff., in der Augustana verunglimpft 200, Verkommenheit der abgefallenen 327 ff. 335, Ursache der Apostasie 21.
Mönchsgelübde, s. Gelübde, Profeß. L.s Schrift über die M. 29 ff, Wichtigkeit dieser Schrift 29 ff., ist eine faule Schrift 317.
Mönchstaufe 38. 220 ff., ist nicht der Taufe gleich 220 ff., Wirkung derselben 230 ff., sei von Thomas von Aquin erfunden 145. 220. 230, nach L. 233 ff., sei ein Abfall von Christus 233 ff. S. Profeß.
Mönchtum, nach Jouveneaux 167 ff., nach Köhler XXIII, nach Naulin 168 ff., falsche Auffassung Ritschls 204, Irrtum Harnacks 207, ist nicht höchste Form des Christentums XVII. 207 ff., keine aristokratische Institution 211 ff. S. Ordensstand.
Mystiker 150 ff., Mystik nach Harnack 215 ff.

Naturtrieb, nach Luther unwiderstehlich 6. 21. 67. S. Begierlichkeit.
Nonnen, von L. bearbeitet 111 ff., verunglimpft 300 f., Verführung durch Schriften 14, Entführungen 14. 21, Lüsternheit der entsprungenen 106. 283.
Not, sittliche L.s 621 ff.

Objektivität der prot. Theologen 853 ff., Obj. im modernen Sinn 854. 860.
Obrigkeit XVII.
Occam, L. als Occamist 591 ff.
Ordensberuf 117.
Ordenskleid macht nicht den Mönch XXIII f. 152.
Ordensleben (Klosterl.), ob es befriedigt 309 ff., ruhiges Leben und Sterben im Kloster 788 ff., Luthers Verleumdung darüber 773 ff., L.s eigenes Klosterleben 30 ff., Ordensleute die glücklichsten 36. 308, Ordensstrenge, Zweck 61, Klosterschulen 212 ff.
Ordensstand, ist Weg zur Vollkommenheit 164. 180, höher als andere Stände 15, nach Gerson 184, nach Schatzgeyer 142, nach Ignatius von Loyola 175 ff., nach der Augustana und Melanchthon 197 ff., nach Barth. von Usingen 171 ff., Orden als Hilfstruppen der Kirche 40, L.s frühere Ansichten 30—40, 308 ff., L. als Sachwalter des Ordenslebens 38, als Gegner des Ordenslebens 189 ff., L.s Verleumdungen 773 ff., Verunglimpfungen 195 ff., Haß gegen Orden 40 ff., 341 ff., Grund des Hasses 341 ff., Gemeinheit in Beurteilung der Priester und Ordensleute 300 ff., sittlicher Tiefstand in dieser Beurteilung 298 ff., Aufforderung zum Abfall 304 ff. (s. Nonnen, Mönche), L.s Taktik, um das Volk den Ordensleuten zu entfremden 310 ff., Pamphlete gegen Priester und Mönche 338 ff.

Pamphlete gegen Denifle XVIII.
Papsthaß, Zeichen der Gottgefälligkeit nach L. 747, L. als Gegenpapst 770.
Pasquillus Marranus exul 128.
Patristik, Unkenntnis ders. bei prot. Theol. 857 ff.
Pelagianismus L.s 585. 696. 699. 733 ff. 750 ff.
„Perdite vixi" des hl. Bernard 42 ff. 236, von L. falsch aufgefaßt, verdreht 40—49.
Polygamie s. Vielweiberei.
Possenreißerei, L.s 127 ff.
Potentia oboedientialis 631[3].
Probejahr, Zweck 57 ff.
Protestantismus: Grundgedanke — Autonomie 771.
Profeßformel, der Augustiner 53, der Dominikaner, Kluniazenser, Regularkanoniker 53, der Kongregationen 54, der Serviten, ebend., von L. entstellt 222 ff.
Protestversammlungen V.

Räte, evangelische, Mittel zur Vollkommenheit 143 ff., Lehre des hl. Thomas von Aquin 138 ff., der Mystiker 150 ff., L.s frühere Ansicht 37, spätere Mißverständnisse L.s 142 ff., Trugschlüsse L.s 78 ff.
Rationalisten 13.
Rechtfertigung (Gerechtigkeit) des Menschen. Lehre L.s: Ausgangspunkt von L.s Rechtfertigungslehre: die unüberwundene Begierlichkeit, nicht der strafende Richter oder Seelenängsten 427 ff. S. Theologie L.s.
Rechtfertigung bei L. nicht wirklich 446 ff., nur in Christus, der für uns das Gesetz erfüllt hat 464, die Sünde bleibt zugleich mit der Gerechtigkeit 443 ff. 465 ff. 471 ff., die R. hienieden nur begonnen 470 ff., keine justificati, nur justificandi 474 R. nur per non — imputationem der Sünde 474 f., nur in der Hoffnung 475, L.s frühere richtige Lehre 479 f.
L. erklärt die bleibende Begierlichkeit als Erbsünde und Schuld — peccatum remittitur, non ut non sit, concupiscentia rea 478 ff., L. beruft sich mit Unrecht auf Augustin, ebend., entstellt die kath. Lehre vom Sündennachlaß 499, alle Akte des Menschen seien Todsünden 501 ff., darum Ausschluß jeder menschlichen (vitalen) Mitwirkung 507 ff. (s. Willensfreiheit), Christus bedeckt nur unsere Ungerechtigkeit 516, keine innere Wiederherstellung 520 ff. Christus nur der anfangende Erlöser, Vollender erst der Tod 521 f Die R. rein äußerliche Akzeptation Gottes 600 ff., ohne alles Uebernatürliche 604, denominatio extrinseca 605, fremde Gerecht. 609 ff.
R. durch den Glauben allein 18. 292. 606. 636—658. 697. 701, L.s Lehre voll Widersprüche 636, Unklarheit über den rechtfertigenden Glauben 467 ff., R. beginnt durch den Glauben 653 ff., 661 ff., R. = Glaube 644 ff. 653, R. = Christus 646 ff., als Form der Seele 647. 651, siehe Glaube.
R. durch die Hoffnung, 727 ff.
R. durch die Liebe, bei L. ausgeschlossen 659—690.
R. durch Zustimmung an die Verheißung Gottes bei L. 675.
R. durch die Gnade, früher von L. gelehrt 449, später im Sinne Occams verworfen, nur Akzeptation Gottes erfordert 600 ff., eine Grundidee L.s 601. Zur R. verhält sich der Mensch nach L. völlig passiv (Passivität) 507 ff. 630 ff., Grund = die unüberwindliche Begierlichkeit und der tote Wille 631 f., dem Menschen fehlt sogar die Empfänglichkeit 631 ff., Ertötung der Seele vor der R. 666, R. durch Preisgabe des Ich 693, R. bei L. unmöglich 650 ff.
Reform, im 15. Jahrh. notwendig 3, von den Humanisten behindert 4. L. vorerst bei der Reformpartei 24 ff.
Reformation, Vorteile VIII ff., Abschluß des M.-A. als Vollmaß von dessen niedergehenden Strömungen 6 ff. 15. 19. 22 ff., 756.
Reformkatholiken VI ff.
Regel, des hl. Augustin 67, des hl. Benedikt 70, der Franziskaner (von L. verdreht 68), Verpflichtung zur Strafe 55.
Regelgelobung 52 ff.
Resignation 506.
Restrictio mentalis 86 ff.
Reue, vollkommene 222, nach L. grundlos 517 ff., bei L. überwundener Standpunkt 686, L. kennt nur Reue aus knechtlicher Furcht 454 ff. 684 ff.

Sau, die, ihr Vorteil vor den Menschen nach L. 655. 781, Ideal des seligen Lebens 774 ff., 778. S. Sprechweise L.s.
Sauf-Orden 286.
Schmalkaldische Artikel 229.
Scholastik, L.s Unkenntnis und Entstellungen der Scholastik 522—589, 476[3]. L. Occamist 591—612, angeblicher Semipelagianismus der Sch. 875 ff., Unkenntnis bei protestant. Theologen 855 ff. 865 ff. (Dieckhoff und Harnack bezüglich des hl. Thomas 867 ff.).
Schrecknisse, L.s angebliche 759 ff.
Schuldisputationen 121 ff.
Schwermut, s. Verzweiflung.
Seele katholisch, nicht lutherisch 295 ff.
Seelenzustand L.s um 1519: 98 ff.
Selbstbewußtsein L.s 766.
Selbsterlösung, bei L. grundgelegt 751.
Selbstgerechtigkeit L.s 450 ff. 454 ff., Ueberdruß daran 435 ff., Zusammenbruch ders. 460 ff., Verwerfung der eigenen Gerechtigkeit 430 ff. 464 ff.
Selbstmord als Folge der Lehre L.s 782.
Sittlichkeit, natürliche mit der übernatürlichen nach L. unvereinbar 451 ff.
Sittenverfall als Folge der Lehre L.s 797 ff., 813 ff. 843 ff.

Sittlicher Tiefstand L.s 121, 287 ff. 303, „L. in dir ist nichts Göttliches“ 797 ff.
Splendida vitia 857 ff.
Sprechweise, zotige, unflätige L.s XXII. 55. 70. 96. 180. 247. 302. 312. 816 ff.
Studenten von Wittenberg 116.
Sünde und Gnade nach L. nebeneinander 444 ff., die Sünde wird nicht weggenommen (non — ut non sit), bleibt actu, als concupiscentia rea, auch nach der Taufe. L.s diesbezügliche Fälschungen der kath. Lehre 479 ff.; S. bleibt zur Demütigung 499, Folgen (der Identifizierung der Begierlichkeit mit der Erbsünde): Jede Sünde Todsünde 235. 501 ff., man sündige in jedem Werk und Akt 503 ff., Zwang zur Sünde 17. 67. 633 ff., Widerspruch L.s mit sich selbst 500, die Sünde durch den Glauben an Christus getilgt 695 ff., S. bedeutungslos 332. 703, mache tröstlich 701, nur die Sünde des Unglaubens möglich 703. L.s Aufforderung zur Sünde 331, schwere und läßliche Sünden 502 ff.

Taufe, L.s Lüge darüber 233 ff., sei nicht sündentilgend 237, gehe verloren 233, rechtfertigt nach L. nur teilweise 470 ff., tilgt die Sünde nicht dem Wesen nach 490 ff., die zweite Taufe XVI f.
Taufbund 229. 234.
Theologen, prot., Objektivität und Freiheit des Geistes 853, Entstellungen 864 ff.
Theologie L.s:
Ausgangspunkt (Wendepunkt), den protestant. Theologen unbekannt 426 ff., es ist die Lehre von der unüberwindlichen Begierlichkeit 430 ff. 447. 621 ff., die falsche Auffassung L.s von der Begierlichkeit 430 ff., will die Begierlichkeit aufheben 434 f., da dies nicht gelingt, so erklärt L. die Begierde für unüberwindbar 432, als die Erbsünde 438 ff., wird der eigenen Gerechtigkeit (s. Selbstgerechtigkeit) überdrüssig 435 und setzt an Stelle der eigenen Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Christi 431 ff. 450 ff. (s. Rechtfertigung). Schon im Kommentar zum Römerbrief 1515: 447. Gründe des Irrtums L.s eigene unüberwundene Begierlichkeit, Hochmut und Mangel an Gebet in Versuchungen und biegsamem Geist 453 ff. 462 ff. 620 ff. 763. 766.
Mittelpunkt der Theologie L.s, sein eigenes trauriges Innere 596. 620 ff. 691 ff. 723 ff. 757 ff. 766 ff., Mittelpunkt nicht Christus, sondern der Mensch 622, L. selbst 623, L.s Fälschungen in der Begründung und Entwicklung seiner Lehre 479—612, L. ein Halbwisser 196. 523. 589. L. Lehren willkürlich 620. 624. 652. 656. 746. 760, Flickwerk 746, circulus vitiosus 746 ff., voll Widersprüche z. B. 72. 240 ff. 263. 270. 305 ff. 311 ff. 381 ff. 472 ff. 606. 631 ff. 641 ff. 656. 743 ff., oft nur Phrasen 755 ff., Meinungsänderungen 30. 109. 240 ff. 253 ff., L. Theol. bedeutet das Vollmaß der niedergehenden Scholastik 621, L. gibt seine Lehre als göttliche Offenbarung aus, der protest. Köhlerglaube 765 ff. L. Lehre Ursache des Sittenverfalls seiner Anhänger 279 ff. 797 ff., Lehre und Leben bei L. im Widerspruch 802 ff., Verschiedenheit bei Katholiken und Protestanten 809.
Tod in kath. und luth. Beleuchtung 772 ff., Tod im Ordensstand 788 ff., katholisch ist gut sterben 795 ff.
Transsubstantiationslehre von L. befehdet 612 ff., sei erst von Thomas gelehrt 612 ff., alte Lehre und Bildung des neuen Ausdrucks 614 ff.
Traurigkeit, s. Verzweiflung.
Trostbüchlein, lutherische, notwendig 782 ff.
Tröstungen L.s 781 ff.
Trunksucht L.s XXI. 101 ff. 283 ff. 813.
Tugend nach L. neben und trotz der Begierlichkeit 437 ff. 444 ff., Tugenden aber nur vitia 528 ff.

Uebernatürliche, das, von L. preisgegeben 598 ff. 604 ff.
Unmäßigkeit im Trinken 100. 285.
„Unmöglichkeit“, die, L.s Behauptung derselben s. Begierlichkeit, Keuschheit (Ehe, Gelübde) 90—97. Der Weg zur Unmöglichkeit 97 ff.
Unsittlichkeit, Zwinglis 111, zur Zeit L.s 19 ff., der (weiblichen) Jugend 276 ff., der Studenten in Wittenberg 116, Einschreiten der Obrigkeit 296, Verachtung der Jungfräulichkeit, sowie der Ehe, unzüchtiges, ehebrecherisches

Leben als Folge der Lehre L.s 279 ff. S. Sittenverfall.
Unwiſſenſchaftliches Verfahren gegenüber L.s Aeußerungen 423 ff. 426 ff.
Urgerechtigkeit 525 ff.
Urteile über L., von Zeitgenoſſen 813 ff., ſiehe Humaniſten, von Georg von Sachſen 126, Staupitz 65. 387.

Verdammnis, muß nach L. gewünſcht werden 505 ff.
Verdienſt, Chriſti, Wert und Zuwendung nach kath. Lehre 403 ff., Verdienſt, eigenes, nach L. unmöglich 503 ff., meritum de congruo L. unbekannt 587 ff., bloße Akzeptation (wie Occam) 591 ff.
Vernunft und Glaube ſ. Glaube.
Verſchmitztheit L.s 51 ff.
Verſuchungen, L. betet nicht um Gnade im Kampfe mit den Verſ. 103 ff. 430 ff. 453 f. 462 ff., L. Selbſthilfe in Verſ. 770 ff., ſeien unüberwindlich 105, ſ. Begierlichkeit.
Verzweiflung (Melancholie, Schwermut, Traurigkeit), L.s 431. 435. 443. 460 ff. 727. 780 ff., im Gefolge L.s 782 ff.
Vielweiberei, L.s Stellung dazu 116 ff., gebilligt 16. 21, ſei nicht gegen das Evangelium 122, V. und Naturgeſetz 275, V. des Melander und Hetzer 118.
Vollkommenheit, die chriſtliche 133, worin ſie beſteht 179, iſt nur eine 189 ff., für alle die gleiche 190 ff., Lehre des hl. Thomas 181 ff., der hl. Auguſtin, der hl. Chryſoſtomus 134, der Myſtiker 150, Grundlagen 133, Entſtellungen durch L. 181 ff., Verpflichtung zur Vollk. 156, verſchiedene Wege dazu 127. 155 ff., Mittel 147 ff. Stand der Vollkommenheit 133, der chriſtl. Stand, Entſtellungen durch L. 184 ff., Verwerfung der chriſtl. Vollkommenheit, Urſache des Sittenverfalls 802 ff. Vergl. Geſetz, Rechtfertigung (Paſſivität, Imputation) und Sünde.
Voreingenommenheit der Prot. für L. und ſein Werk 427. 865, gegen Scholaſtik 866, anderes Verfahren gegen L. und Chriſtus III f.

Weib, ſiehe Frau.
Werdegang L.s 25, Ausgangspunkt in der Entwicklung 384 ff. 432 ff.. ſ. Theologie L.s, der Umſchwung 347 ff. 476 ff. Aenderung nach dem Abfall 55. Der Wendepunkt in Luthers Leben und Lehre 423—475, ſ. Inhaltsverzeichnis.
Werke, kath. Lehre, verdienſtlich durch das Leiden Chriſti 677 ff., von L. früher anerkannt, Werke nach, nicht vor der Rechtfertigung 681, Frucht, nicht Urſache der Rechtfertigung 715, Werke, Erweis der Liebe 717 ff. Siehe Verdienſt und Rechtfertigung. Nach L.: gute Werke unmöglich 503 ff., jedes Werk iſt Todſünde 505 ff., alle Werke Geſetzeswerke 676 ff., durch die Werke der Glaube verleugnet 677 ff., Werke gefährlich 701, bedeutungslos 704, gegen Chriſtus 233. 317, verleumderiſche Anklage der Werkheiligkeit (=Gerechtigkeit) gegen die Ordensleute 71. 315 ff., L.s Steckenpferd 350 ff., Werke nur verdienſtlich durch Akzeptation 596 ff., facienti quod est in se etc., L.s frühere Interpretation 449, ſchol. Interpr. 577 ff., L.s ſpätere Entſtellung 576. 582 ff.
Werktaufe 233 ff.
Wille, nach L. ganz verderbt 450 ff., der Wille tot (Kadaver) 509 ff., deshalb unfähig zur Mitwirkung in der Rechtfertigung, ja unempfänglich dafür 630 ff., trotzdem ſoll alles von der Zuſtimmung des Willens abhängen 675.
Willensfreiheit, von L. verleugnet 510 ff. 633 ff., Auguſtins Lehre 511 ff., der Wille notwendig in Sünden 508, Verdrehung der Lehre Auguſtins 508 ff., liberum arbitrium mortuum 509 ff., ohne Freiheit keine Gerechtigkeit 515 ff. Folgerungen hinſ. Abläſſe, Buße, Reue, Beicht 517 ff., Widerſprüche 519 ff.
Wirken des Menſchen (Mitwirkung) zum Heile bei L. ausgeſchloſſen 575 ff., vitale Akte unmöglich 507, Leugnung der Willenstätigkeit in Heilsſachen, ſ. Willensfreiheit, Gott wirkt alles in uns, auch die Sünde 115, alles nur äußerlich (Akzeptattion und Imputation von Seite Gottes) 591 ff., der Menſch nur wirkungsfähig in natürlichen reſp. niederen Werken, Schol. Lehre 577 ff.
Wirken Gottes, allgemeines und beſonderes, von L. nicht verſtanden 585 ff.
Wittenberg, ein Sodoma 277.

Zeugnis, inneres, fehlt bei L. für seine Heilsgewißheit 750.
Ziel, natürliches und übernatürliches, nur durch die Gnade erreichbar 546 ff.
Zoten, Sprache, Bilder, Urteil und Folgerungen 813—853.
Zuversicht, L.s angebliche, nach Harnack 425.
Zweck des Lutherwerkes Denifles XXI ff., Z. heiligt die Mittel, bei L. 760. 787; bei Protest. 760. 787. 864. 866[5]. 879.

H. Denifle, Luther und Luthertum

Register

zu:

Die abendländischen Schriftausleger bis Luther

über

Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio

Zusammengestellt von
P. Reginald M. Schultes O. P.
Phil. u. Theol. Lector

Mainz 1906

Vorwort.

Die Nützlichkeit resp. Notwendigkeit genauer Register für Denifles „Quellenbelege" zu „Luther und Luthertum" beweisen zu wollen, erscheint wohl überflüssig. Die eminente Bedeutung des Werkes begründet dies zur Genüge. Auch ist ein diesbezüglicher Wunsch in dringender Weise von verschiedener Seite erhoben worden (vergl. „Zeitschrift für Kirchengeschichte". Gotha, 26. Band 4. H. u. a.). Der dreifachen Verzweigung der „Quellenbelege" als „Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter" entsprechend haben wir ein dreifaches Register für nötig erachtet, woran sich dann ein Personen- und Autorenverzeichnis anschließt.

Graz, 21. März 1906.

Reginald M. Schultes O. P.

I. Verzeichnis.
Benützte, behandelte und angeführte Handschriften.

(Die Ziffer nach dem Doppelpunkt gibt die Seitenzahl der Handschrift an.)

Admont:
Benediktinerabtei: Hs. 434: 342.

Amiens:
Bibl.: ms. 46: 359. — 84: 31. 337.

Assisi:
San Francesco: n. 18: 152. — 21: 144. — 33: 144. — 28: 204. — 70: 180. — 81: 188. — 509: 186.
Bibl. municipale: n. 22: 103[3]. 105[4]. 106.

Avignon:
Bibl.: n. 307: 204.

Avranches:
Bibl.: n. 33: 204.

Bamberg:
Kgl. Bibl.: n. 127: 377. — 128: 37. 378.

Bordeaux:
Bibl.: ms. 57: 161. — 58: 161. — 62: 31.

Boulogne-sur-Mer:
Bibl.: n. 24: 31. 40. 339. 344. 345.

Bourges:
Bibl.: ms. 56: 360.

Bruges:
Bibl.: n. 47: 359[1]. — 78: 31. 40. — 80: 144. — 84: 194. — 191: 75[1].

Brüssel:
Kgl. Bibl.: cod. 131: 31. — 124: 19. — ms. 274: 194. — n. 284: 19. — 286: 34. — 1426: 67.

Cambrai:
Bibl.: ms. 308: 31. 337.

Cambrigde:
Univbibl.: ms. Kk. I 21 (n. 1955): 31.
Corp. Christ. Colleg: n. 355: 297.

Chartres:
Bibl.: n 421: 204.

Cues:
Hospitalbibl.: ms. 16: 186.

Dijon:
Bibl.: n. 219: 66.

Douai:
Bibl.: ms. 46: 57. — cod. lat. 47: 19. 343: 19. — 346: 23. — 347: 23.

Eichstätt:
Kgl. Bibl.: 188: 235.

Einsiedeln:
Bibl.: cod. 38: 27.

Erfurt:
Amplon. Q.: n. 94: 173[1].

Evreux:
Bibl.: n. 84: 31.

Florenz:
Laurenz., S. Crucis, Plut. VII, dext. cod. 9: 360. — XI, dext. cod. 6: 94. — XI, dext. cod. 8: 144. — XI, dext. cod. 9: 144. — XI, dext. cod. 12: 145. — XII, dext. cod. 2: 31. 341. 351. — XII, dext. cod. 3: 145. — XXIV, dext. cod. 11: 179. — XXVI, dext. cod. 4: 135. — Abtei-

lung: Dei conventi soppressi, ms. 240: 156.

St. Gallen:

Bibl.: ms. 332: 194. — cod. 279: 22. 280: 22. — 281: 22.

Innsbruck:

Univbibl.: 259: 17. — 268: 17. — 297: 75[1].

Köln:

Dombibl.: c. 73: 22. — 104: 23.

Krakau:

Univbibl.: ms. 1416: 259.

Leipzig:

Univbibl.: ms. 132: 107[1]. — 427: 31. 335. — 428: 31. 335. — 461: 135. — n. 515: 161. — 569: 204. — 643: 65[1].

Lille:

Bibl.: ms. 20: 194.

Lyon:

Bibl.: n. 414: 23.

Madrid:

Bibl. nacional. B. 166: 65[1].

Mainz:

Stadtbibl.: „liber Bedae“: 23.

[Migne:]

. . . .: 1. 8. 9. 11. 15. 17. 19. 22. 23. 25. 28. 34. 39. 44[1]. 49. 53. 54. 57. 59[2]. 65. 71[1]. 72[1]. 75[1]. 80[3]. 114. 159[1]. 185[2]. 190[2]. 223[1]. 225[3]. 241[3]. 268[1]. 285. 337[2]. 341[1]. 351[2]. 356[1]. 359.

Monte Cassino:

Bibl. n. 48: 12. — 131: 19. — 150: 351. 178: 23. — 235: 31. 40. 335. 339. 341. 351. — 236: 17. — 244: 17. — — 248: 17. — 366: 351.

[Bibl. Cas in.: III, 321: 1. — IV, 274: 57. — 276: 31. 40[1]. 69[1].]

München:

Staatsbibl.: cod. lat.: 1439: 343. — 3682: 106. 256[1]. — 5838: 194. — 14327: 17. — 16437: 90[2]. 146. — — 17452: 204. — 17625: 19. — 17838: 204. — 18124: 204. — 19134: 65[1]. — 21657: 248.

Nîmes:

Bibl.: ms. 36: 22.

Orléans:

Bibl.: n. 86: 30. — 88: 12.

Oxford:

Balliol College: ms. n. 36: 360[2]. — n. 296: 338[2].

Bodl. cod. Laud. lat. 105: 75.

Mar. Magdal. College: n. 118: 31. 40. 335.

Univbibl.: n. 62 (63): 31. 335.

Padua:

Bibl. s. Antonii: n. 165: 186. — 332: 145. — 339: 145. — 354: 180.

Paris:

Arsenalbibl.: n. 61: 30. — 487: 359[1]. — 152: 54.

Mazarine: ms. 176: 88. — 180: 130. — 202: 359. — 255: 19. — 258: 30. 336. — 259: 145. — 260: 145. — 269: 94. — 270: 152. — 271—273: 204. — 1068: 287.

Bibl. nat.: ms. lat. 171: 67. 70. — 439: 359. — 647: 54[1]. — 656: 30. — 686: 40. 339. — 1977: 75. — 2030: 196[1]. — 2031: 196[1]. — 2032: 196. — 2392: 12. — 2393: 12. — 2543: 357[2]. — 2579: 16. 36. 40. — 2580: 30. 40. — 2581: 30. 40. — 8877: 56. — 9441: 102[1]. — 11574: 25. — 11575: 22. — 11576: 22. 347. — 11577: 347. — 11636: 24[2]. — 11968: 56. — 12028: 30. — 12029: 30. — 12267: 28. — 12289: 12. — 12322: 17. 36. — 13339: 1. — 13409: 18. — 14266: 56. — 14268: 145. — 14269: 145. — 14441: 30. 40. — 14442: 37. — 14443: 93[3]. 94. — 14522: 75[1]. — 14560: 65[1]. — 14785: 17. — 14786: 17. — 14807: 70. — 14885: 75[1]. — 14902: 118[1]. — 15276: 147[1]. — 15277: 152. — 15536: 135. — 15558: 156. — 15565: 93[3]. — 15600: 22. — 15601: 37. — 15602: 122. — 15603: 90. 111. 134. — 15604: 105. 106. 111. 130. — 15947: 118[1]. — 16780: 56. — 17246: 56. — 17288: 56. — 17452: 23. 24[1]. — cod. S. Victor. 859: 40. — nouv. a. lat. 1782: 287[1].

Univbibl.: n. 171: 67. 70.

Reichersberg (Oberösterreich):

Augustinbibl.: Hs. n. VIII: 346.

Reims:

Bibl.: ms. B. 106 (170): 146. — 119—122: 22. — 124: 19. — 137. 138[1]: 31. 337. — 138: 31. 337. — 145: 360. — 161: 94[4]. — 163: 135. — 177: 188.

Rom:

Bibl. Chisian. B. VII, 118: 221.
Bibl. Vitt. Emmanuele: n. 339: 117.
Vat. Angel.: n. 120: 161. — 223: 180. — 367: 221. — 376: 220. — 417: 221. — 1264: 195.
Vat. Arch., Intr. et exit.: n. 565: 188.
Bibl. Barberini E. II. 43. 44: 197. — 580 (B. II. 23): 1. 18.
Bibl. Vat. Cod. lat.: 89: 206. 360. — 90: 206. — 92—97: 363. (361 f.). — 139: 16. 36. 81[2]. — 140: 16. 36. — 141: 16. 36. — 143: 28. — 144: 176[1]. 241[3]. 271[6]. 351. 356. — 147: 231[1]. — 479: 196[1]. — 518: 195. — 519: 195. — 935: 161. — 3639: 195. — 4399: 199. — 4950: 22. — 4960: 145. 147[1]. — 5606: 222[3].
Membr. II., 9: 188.
Bibl. Vat. Pal.: 94: 116[1]. 122. — 112: 188. — 113: 188. — 114: 188. — 144: 56. — 610: 363. — 799: 135. — 1775: 210[1]. — 1826: 114. 307.
Cod. Vat. Reg.: 1, 104[b]: 315[5]. — 1. 41: 17. 36. 81[2]. 211[1]. 357. — 79: 83. — 96: 347. — 98: 12. — 104: 363. — 242: 49. 338. 340. 341.
Cap. S. Petri.: n. 61. B.: 31.

Rouen:

Bibl.: n. 106: 378. — 118: 359. — 149: 31. 335. — 150: 19.

Salzburg:

St. Peter: cod. a. VIII., 30: 17. — a. XI, 7: 94.

Soissons:

Bibl.: ms. 79: 31. 339. — 80: 31. 339.

Toulouse:

Bibl.: n. 54: 204.

Tours:

Bibl.: ms. 93: 360.

Trier:

Stadtbibl.: ms. 104: 145.

Troyes:

Bibl.: ms. 140: 67. — 2266: 31.

Urbino:

Bibl.: lat. 29: 135.

Valenciennes:

Bibl.: ms. 44 (38): 359. — 89: 31. 336. 337. — 197 (189): 344. — 87: 23. — 88: 23.

Wien:

Hofbibl.: n. 213: 246[3]. — 746: 37. — 799: 246[3]. — 1247: 28[1]. — 1484: 145. — 3837: 246.
cod. lat.: 4045: 235. — 4123: 244. — 4200: 246. — 4233: 247. — 4587: 245. — 4837: 246[3]. — 4859: 246. — 4908: 235[2].
Schottenbibl.: n. 108: 145.

II. Verzeichnis.

Erklärte und angezogene Schriftstellen.

Bemerkungen: 1) Die Zahl vor dem Doppelpunkt bedeutet die Schriftstelle, die Zahl nach demselben gibt die Seitenzahl an. 2) Die Seitenzahlen aus Kursivschrift bedeuten den Ort einer ausführlichen Erklärung, die anderen entweder beiläufige Erklärung oder bloßes Zitat.

Genesis.

2, 17: 142. — 4, 4: 310. — 15, 18: 203. — 15, 6: 292. — 24, 7: 203. — 49, 10: 191. 266.

Exodus.

10, 3: 143. — 14, 31: 249. — 29, 21: 183. — 20, 17: 321. — 20, 18: 154. — 25, 17: 142. — 25, 18: 152. — 25, 22: 286 f. — 34, 7: 323. — 34, 33: 112. 118. 131.

Leviticus.

10, 19: 183. — 18, 5: 172. 295. 307. 313. — 18, 26: 305 f.

Numeri.

23, 19: 150. 240.

Deuteronomium.

4, 8: 150. — 6, 4: 97. 113. 119. — 6, 7: 133. — 18, 15: 148. 167. 237. 266. — 30, 6: 250. — 30, 11—14: 313. — 30, 12: 172. 307. 327.

Josue.

4, 19: 94.

Richter.

6, 34: 100. — 14, 14: 91. 118. — 16, 21: 92.

I. Könige.

9, 15: 92 3.

III. Könige.

8, 46: 323.

IV. Könige.

4, 1—7: 129. — 4, 7: 277.

Tobias.

3, 13: 209.

Esther.

10, 6: 236.

Job.

25, 3: 151 f. — 27, 13: 219. — 29, 14: 100. — 31, 18: 274. — 39, 26: 213 f.

Psalmen.

1, 2: 319. — 2, 10: 321. — 3, 4: 324. — 10, 8: 137. — 11, 6: 206. — 12, 4: 92. — 12, 6: 209. — 13, 3: 187. 323. — 17, 27: 327. — 31, 1: 86. — 31, 2: 52. 86 2. — 31, 5: 323. — 31, 6: 318. — 36, 11 u. 22: 219. — 41, 2: 212. — 44, 7: 327. — 44, 8: 49. — 44, 11: 314. 320. — 49, 13: 111. — 50, 5: 323. — 50, 7: 128. — 58, 11: 129. — 61, 2: 143. — 65, 2: 141. — 67, 31: 150. — 67, 35: 271. — 68, 5: 257. — 70, 16: 53. — 74, 3: 151. — 78, 9: 142. — 83, 7: 97. — 83, 12: 192. 272. — 84, 11: 161. — 84, 12: 149. 269. — 87, 6: 182. — 88, 2: 52. 208. — 93, 18: 209. — 97, 2: 122. 220 f. — 97, 3: 101. — 102, 5: 213. — 103, 30: 213. — 110, 9: 129. 142. — 113, 6: 92. — 113, 9: 271. — 118, 48: 267. — 118, 80: 217. — 118, 96: 135. 144. — 118, 103: 92. — 118, 156: 208. — 118, 163: 319. — 124, 4: 327. — 126, 3: 219. — 129, 3: 39. — 129, 7: 149. — 131, 9: 100. — 144, 13: 39. 43. — 144, 14: 257 f. — 147, 20: 139.

Sprüchwörter.

3, 16: 5. 14. 62. 101. — 6, 23: 139. — 8, 6: 253. — 8, 8: 253. — 10, 12: 141. 269. — 12, 21: 151. — 13, 8: 231. — 13, 12: 242. — 20, 9: 128. 155. 323. — 22, 20: 189. — 25, 4: 2, 12. — 28, 1: 151. — 29, 17: 205.

Prediger.

1, 15: 327. — 7, 17: 135. — 7, 21: 128. 323.

Hohes Lied.

1, 2: 214. — 1, 3: 92. 326. — 4, 1—2: 210. — 4, 8: 314.

Buch der Weisheit.

3, 14: 133. — 7, 27: 213. — 8, 21: 321. — 11, 24: 121. 181. 239. — 15, 7: 181. — 21, 14: 121.

Buch Sirach.

1, 26: 92. — 2, 1: 151. — 2, 8: 255. — 4, 33: 151. — 18, 22: 217. — 21, 17: 181. — 39, 7: 323. — 44, 16: 173. — 49, 29: 130.

Isaias.

1, 10: 328. — 1, 16: 210. — 1, 19: 328. — 8, 17: 241. — 11, 2: 311. — 11, 5: 151. 154[4]. — 21, 4: 121. 128. 239. — 26, 12: 273. — 28, 16: 88[2]. 292. — 28, 20: 53. — 30, 15 (70): 101. 115. 126. — 40, 5: 200. — 42, 8: 120. 128. 239. — 42, 19: 311. — 49, 4: 156. — 49, 6: 245. — 49, 24: 129. 277. — 52, 3: 129. 141. 240. 311. — 53, 4: 20. 250. 293. — 53, 6: 141. 257. 271. 284. — 53, 8: 257. — 54, 17: 129. — 55, 1: 129. — 56, 1: 254, 283. — 59, 4: 130. — 63, 3: 293. — 64, 4: 193. — 64, 7: 151[1].

Jeremias.

1, 10: 314. — 5, 3: 255. — 7, 21—23: 328. — 7, 28: 265. — 8, 7: 130. — 31, 31—32: 200.

Klagelieder.

3, 22: 209.

Baruch.

3, 38: 149.

Ezechiel.

16, 51: 183[1]. — 20, 11: 152[3]. — 20, 21: 307. — 26, 26: 119. — 33, 12: 101. — 36, 25: 20. 210. 250. — 36, 26: 109.

Daniel.

12, 4: 46[2].

Osee.

2, 20: 321.

Joel.

2, 13: 209. — 2, 28: 191. 210. 267.

Michäas.

7, 19: 143.

Habakuk.

2, 4: 2. 11. 17. 20. 29. 32. 34. 36. 50. 61. 84. 88. 91. 109. 119. 128. 131. 137. 153. 162. 163. 190. 195. 223. 249. 255. 261. 269. 282. 303. 310. 321.

Zacharias.

1, 3: 101. 115. 126. — 9, 11: 241. 257.

Malachias.

2, 7: 317.

Evangelium nach Matthaeus.

3, 2: 319. — 3, 15: 151. 172. — 4, 4: 317. — 5, 17: 27. 134. 135. 152. 162. 172. 179. 234. 244. 258. 295. 299. — 5, 18: 254. — 5, 20: 151[1]. — 6, 23: 50. — 6, 33: 36[1]. — 7, 2: 50. — 8, 29: 114. — 9, 13: 209. — 9, 22: 255. — 11, 25: 290. — 15, 24: 298. — 17, 3: 116. 120. 238. — 19, 28: 150. — 19, 29: 290. — 25, 21 u. 23: 216. — 25, 34: 50. — 25, 41: 50. — 26, 28: 210.

Evangelium nach Marcus.

16, 16: 19. 20. 44. 58. 133. 236. 249. 255. 256. 310. 315. — 16, 20: 61. 89. 116. 120. 132. 148. 154. 167. 237.

Evangelium nach Lukas.

1, 6: 151. — 1, 54: 209. — 1, 75: 151. — 1, 78: 209. — 7, 47: 51. — 10, 27: 73. — 10, 28: 73. — 12, 47: 100. — 18, 14: 183[1]. 217. — 24, 44: 254. — 24, 49: 100.

Evangelium nach Johannes.

1, 12: 144. — 1, 16: 83[4]. 95. — 1, 17: 149. 258. 321. — 3, 5: 96. — 4, 13 u. 14: 219. — 5, 22: 253. — 5, 39: 15. 132. — 5, 46: 140. 266. 283. — 6, 37: 128. — 6, 47: 255. — 8, 14: 253. — 8, 34: 141. 277. — 14, 1: 52. — 14, 6: 92. 109. 123. 153. 262. — 15, 3: 162. — 15, 5: 7. 272. — 15, 13: 50. — 16, 2: 171. — 16, 8: 117. 135. — 17, 3: 171. — 19, 30: 135. — 20, 17: 92.

Apostelgeschichte.

1, 8: 132. — 2, 24: 242. — 3, 17: 102. — 3, 22: 167[2]. — 4, 12: 214. — 8,

15: 93. 97. 113. 119. — 10, 34: 256. — 10, 35: 205. — 10, 43: 140. 148. 167. 238. 256. 267. 284. — 10, 44: 191. 256. — 13, 39: 256. — 15, 9: 117. 135. 140. 150. 155. 240. 256. 269. — 15, 10: 130. 132. 267. — 15, 11: 190[4]. — 17, 28: 92. 109. 123. 153.

Brief an die Römer.

1, 1: *78.*
1, 3: *79.*
1, 4: *80.* 302[1].
1, 11: *77.*
1, 16: *7. 9. 34. 36. 54. 84. 157. 162. 186. 189.* 223. *249. 297. 299. 302. 310. 333.*
1, 17: *1. 2. 3. 4. 5. 9. 10. 11. 13. 15. 17. 19. 25. 27. 28. 31. 34. 36. 37. 39. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 49. 50. 53. 57. 58. 59. 60. 61. 70. 71. 84. 88 f. 91. 92[5]. 93. 94. 96. 97. 98. 99. 100. 108. 109. 110. 112. 113. 114. 118. 119. 120. 122 f. 131 f. 136. 137. 138. 147. 152. 157. 163. 173. 180. 190. 194, 195.* 220[1]. *223. 236. 249. 253.* 256. 258. *260. 261. 262. 263. 264. 265. 281. 289.* 290. 291. *297. 298. 299. 303.* 303[1]. *310. 315. 316.* 317. 331[1]. *333.*
1, 18: 163. 333.
1, 22: 313.
2, 11: 133.
2, 13: 170[1]. 182[6]. 183. 183[1]. 217. *237.* 237[3].
2, 25: 46.
2, 29: 228.
3, 4: 194. 203[4]. 227.
3, 9: 377.
3, 10: 323.
3, 11: 193[1].
3, 12: 280.
3, 19: 143, 159[1]. *291. 294.*
3, 20: *12. 61. 73 f. 85. 100. 110. 123 f. 138 f. 158.* 159[2]. *166[2]. 174. 182.* 223. *224.* 228. 242[1]. *265.* 289. *291. 304. 310. 318. 319. 320. 333.*
3, 21: *2. 5. 9. 10. 12. 13. 15. 18. 20. 25. 27. 29. 32. 35. 36. 38 46. 47. 48. 50. 54. 55. 61. 89. 94. 100. 110. 114 f. 120. 126 f. 132. 139 f. 148. 153. 159. 165. 174. 181. 190. 192. 224. 237. 250. 251. 255. 265. 266. 267. 268. 283.* 290[1]. *291 f. 299. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 333.*
3, 22: *2. 5. 10. 12. 14. 16. 18. 20. 26. 28. 29. 33. 35. 36. 38. 48. 50. 55. 62. 80. 88, 89. 101. 115. 120. 127. 128. 133. 140 f.* 143. *148. 166. 181. 191. 227. 237. 250. 256. 268.* 274[4]. *284. 281. 291. 294. 299. 311. 317. 320. 333.*
3, 23: *2. 5. 6. 12. 16. 21. 26. 28. 29. 33. 35. 36. 38. 51. 52. 62. 89. 101. 116. 120. 127 f. 139. 141. 148 f. 159. 166. 177. 181. 191. 229. 239. 256. 271. 284.* 284. 285. 293. 294. 304. *311. 324. 333.*
3, 24: *2. 5. 12. 16. 21. 26. 29. 33. 35. 36. 38. 51. 56. 63. 111. 116. 129. 141. 149. 154. 159. 166. 177. 191. 216. 229. 239. 250. 257. 272. 274. 275. 276. 277. 278. 284. 293. 304. 311. 333.*
3, 25: *21. 29. 30. 33. 35. 36. 51. 63. 101. 116. 129. 142. 149. 159. 166. 177. 191. 240. 251. 257. 285. 293. 294. 304. 311. 324. 334.*
3, 26: *21. 30. 35. 51. 143. 166. 177. 181. 191. 240. 257. 293. 294. 304 f. 312. 334.*
3, 27: 35. 85. *293. 295. 305. 325. 335.*
3, 28: *18. 35. 139[1]. 150 159[2]. 169. 242. 286. 293. 297. 312. 300. 305. 334.*
3, 29: *305.*
3, 30: *195. 194.* 295. 305.
3, 31: 305.
4, 2: 137. 143. 228. 324.
4, 3: 44. 81 f. 187. 331.
4, 5: 86.
4, 6: 86.
4, 13: 71.
4, 23: 72.
5, 1: 128. 147. 155. 183[1]. 218. 262.
5, 11: 324.
5, 12: 128. 149. 155. 239.
5, 20: 133.
5, 21: *297.*
6, 7: 218.
6, 23: 95. 218.
7, 7: 175. 318.
7, 12: 72.
7, 13: 72.
7, 22: 16.
7, 23: 226.
7, 24: 16.
7, 25: 16.
8, 2: 226.
8, 3: 144.
8, 4: 73.
8, 14: 218.
8, 18: 218.
8, 30: 216.
8, 33: 52. 148. 154. 269.
8, 35: 50.
8, 38: 50.
9, 30: 71.
9, 31: 160.
9, 33: 83.
10, 1: 102. 170.
10, 2: 89. *102. 170. 305. 326.*
10, 3: *3. 6. 7. 9. 10. 12. 14. 16. 18. 21. 26. 28. 30. 33. 36. 37. 39. 52. 54.*

63. 89. 103. 111. 117. 121. 122. 130. 133. 134. 135. *137. 143. 154. 157. 242. 170. 178. 184. 187. 193.* 234. *160. 251. 258.* 289. 290[1]. *295.* 297. 298. *313.*
10, 4: *3. 7. 8. 12. 18. 27. 30. 33. 36. 37. 39. 49. 52.* 53. *64. 86 f. 89. 103. 111. 117. 121. 130. 133 f. 135. 151. 155. 160. 171. 178. 185. 193. 234. 243. 258.* 289. 290[1]. 295. 297. 306. 327.
10, 5: *86. 235. 243. 296. 306.*
10, 6: 22. 87. 152. *296. 327. 328. 329.*
10, 7: 152.
10, 9: 140.
10, 10: 87.
10, 11: 128. 155. 269.
10, 14: 137.
11, 5: 205.
11, 6: *83.* 139.
13, 8: 134.
13, 10: 244.
14, 23: 265.
15, 8: 140. 266.

1. Brief an die Korinther.

1, 23: 298, 310. — 1, 24: 162. — 1, 25: 44. — 1, 29: 324. — 1, 30: 53. 101. 149. 231. 238. 290. — 4, 3—5: 314. — 4, 7: 199[3]. — 6, 11: 219. — 8, 2: 60. — 10, 11: 154. 192. 202. — 12, 8: 132. 273. — 13, 2: 18. 74. 270. — 13, 10: 164. — 13, 12: 137. — 13, 13: 80. — 15, 10: 141. — 15, 21. 22: 53.

2. Brief an die Korinther.

1, 5: 215. — 3, 5: 141. — 3, 6: 182. 3, 9: *246.* — 3, 14: 131. — 3, 14. 15: 122. — 3, 15: 261. — 3, 17: 156. — 3, 18: 13. 25. 158. 261. 316. — 4, 13: 137. 143. — 4, 16: 213. — 6, 2: 148. 154. 241. 266. — 10, 5: 133. 151. 243. — 12, 2. 4: 253. 281.

Brief an die Galater.

1, 14: 171. — 2, 3: 291. — 2, 15: 199. — 2, 16: 130. 149[1]. *199.* 254. — 2, 17: *200.* — 2, 18: *200.* — 2, 19: 200. — 2, 20: 137. 142. *201.* — 2, 21: 27. 183. 192. 201. 228. — 3, 6: 201 f. 313. — 3, 8: 169[3]. — 3, 10—12: 170[1]. — 3, 11: 111, 269. — 3, 12: 26. — 3, 13: 85. — 3, 19: 202. — 3, 20: 137. — 3, 21: *202.* — 3, 22: 26. 202. — 3, 23: 202. — 3, 24: 133. 144. 193. 202. 258. 267. — 3, 25—28: 203. — 3, 27: 291. — 3, 28: 149. 166. 270. — 4, 7: 149. — 5, 2: 52. 134. 244. — 5, 4: 266. 283. — 5, 6: 140. 270. — 6, 10: 293.

Brief an die Epheser.

1, 6: 274. — 1, 11: 142. — 2, 8: 140. 168. 269. — 2, 20: 131. — 3, 17: 140, 269. — 4, 5: 98. — 4, 23—24: 212. — 4, 24: 212. — 5, 2: 232. — 5, 25: 210.

Brief an die Philipper.

2, 9: *240 f.* 340[2]. 341. 343. — 2, 9—11: 350. — 3, 6: 193[1]. 203[4]. — 3, 7: 28. — 3, 8: 14. — 3, 9: 58. 111[2]. 203. 254.

Brief an die Kolosser.

1, 19—20: 207. — 3, 10: 212. — 3, 11: 141. 291. — 3, 14: 138.

1. Brief an Timotheus.

1, 5: 93. — 1, 5: 244. — 1, 5: 134. — 1, 5: 171. — 1, 5: 185. — 2, 5: 223. — 5, 12: 265.

2. Brief an Timotheus.

4, 8: 163.

Brief an Titus.

2, 3: 205. — 2, 14: 129. 277. — 3, 5: 139[1]. 149. 182. 184. *205. 214.* — 3, 6: 240. 272. — 3, 6: 214. *214.* — 3, 7: 215. *215. 219.*

Brief an die Hebräer.

2, 4: 132. — 7, 19: 144. 167. — 9, 9: 151. — 9, 9—10: 243. — 9, 10: 141. — 11, 1: 42. 119. — 11, 6: 9. 140. 254[2]. 269. — 12, 2: 140. 269.

1. Brief des Petrus.

1, 3: 212. — 1, 10: 256. — 1, 18—19: 240. — 1, 18: 142. 231. — 2, 9: 162. 3, 18: 142. — 4, 18: 151.

1. Brief des Johannes.

1, 8: 323. — 2, 1—2: 233. 257. — 2, 2: 142. 149. 240. — 2, 22: 93[2]. — 3, 2: 13. 20. 249. — 3, 14: 262. — 4, 10: 206. — 4, 16: 140. 269.

Brief des Jakobus.

1, 5: 121. 128. 239. — 1, 17: 48[2]. 100. 133. 269. — 1, 18: 322. — 2, 14: 294. — 2, 17: 20. 25. 294. — 2, 18: 294. — 2, 19: 41[3]. 60. 81[1]. 93. 263. 294. — 2, 19: 113. — 2, 20: 25. 170. 265. 269. 270. — 2, 21: 18. 217. 315[5]. — 2, 24: 113. 217. — 2, 26: 25. 99. 139[1]. 140.

Geheime Offenbarung.

1, 3: 137. — 1, 5: 210. 257. 240. 150. — 7, 14: 211. — 14, 6: 152. — 19, 8: 218. — 20, 12: 123. — 21, 22: 348. — 22, 11: 216. 151[1].

III. Verzeichnis.

Sachregiſter über iustitia Dei und iustificatio impii.

Bemerkung: Wir geben dieſes Verzeichnis, um den Anſchluß an den Text zu wahren, nach den Stichworten der erklärten Schriftterte. Aus eben dem Grunde haben wir auch den lateiniſchen Text vorgezogen, um ſo den urſprünglichen Wortlaut anführen zu können. Bei der Mannigfaltigkeit des gebotenen Materials konnten nur Fragen von größerer Bedeutung und engerer Beziehung zum Lutherwerke notiert werden. Gerade in dieſer Hinſicht dürfte aber das III. Verzeichnis ein treffendes Bild von der Geſchichte dieſer Fragen bieten.

I. *„Iustitia Dei“*

(Rom. 1, 17; 3, 21. 22; 10, 3; 10, 6.)

A. = ***qua ipse Deus iustus est:*** 2. 3. 48. 49. 88. 119.

1. = *qua dat, quod promisit, ex quo iustus apparet:* 1. 2. 3. 11. 12. 31. 39. 43. 45. 47. 51. 58. 62. 91. 101. 108. 113. 118. 119. 137. 140. 147. 157. 173. 176. 227. 253. 254. 260. 265.
2. = *Dei remuneratio iusta sive in electis, sive in reprobis:* 49. 91. 110. 162. (253).
3. = *misericordia Dei:* 2. 5. 12. 18. 33. 51. 62. 176. 227. 238. 254. 267. 268.
4. = *qua suscipit confugientes ad se (quia non suscipere iniquitas est):* 2. 62. 101. 115. 120. 126. 267.
5. = *utrumque, sc. qua Deus iustus est et quam dat homini:* 20. 48.

B. 6. = ***„non qua iustus ipse Deus“:*** 4. 5. 6. 7. 10. 14. 18. 20. 21. 25. 26. 33. 54. 55. 56. 61. 62. 63. 103. 120. 148. 150. 155. 167. 170. 181. 223. 227. 234. 237. 243. 251. 258. 268. 311[2]. 315.

C. = ***Iustitia*** = ***justificatio:***

7. = *caritas:* 50. 51. 70. 217. 227. 247.
8. = *Christus promissus (manifestatio Christi):* 2. 3. 12. 15. 16. 20. 21. 22. 25. 26. 57. 134. 290.
9. a) = *dominium et ius, unde decideramus:* 85.
   b) = *donum Patris et Filii et Spiritus Sancti:* 19. 249.
10. = ***Iustitia fidei:*** *fides, qua iustificatur homo; iustificatio ex fide, per fidem, per fidem Christi:* 1. 7. 10. 12. 12. 14. 26. 28. 29. 30. 33. 50. 51. 53. 56. 89. 103. 111. 130. 133. 143. 150. 151. 156. 160. 168. 178. 184. 187. 193. 223. 243. 258. 260. 292. 315.
11. = *gratia, in adjutorio gratiae constituta:* 7. 18. 25. 27. 47. 48. 53. 64. 83. 85. 100. 157. 167. 216. 243. 247. 255. 258. 273. 293. 295. 312.
12. = *innocentia:* 37.
13. = *iustitia baptismatis* (fluminis, flaminis, sanguinis): 12. 20. 21. 210. 216. 250. 251.
14. = *iustitia infusa, non acquisita:* 170. 183. 193. 203. 246. 247.
15. = *iustitia congrui:* 116. 120. 127.
16. = ***Iustificatio hominis*** (= iustitia quam Deus dat (confert, impertitur etc.) = quae est in homine a Deo = qua Deus iustos (credentes, fideles, salvos) facit = qua Deus iustificat impium (credentes etc.) = qua (formaliter) iustificatur homo (impius etc.) = qua de infideli fit fidelis = qua Deus induit hominem = justificatio gratuita etc.: 1. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 17. 18. 19. 20 21. 26. 28. 29. 30. 31. 33. 35. 36. 37. 45. 47. 48. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 58. 61. 62. 63. 64. 70. 85. 88. 89. 91. 94. 100. 103. 106. 108. 111. 112. 115. 117. 118. 120. 121. 122. 124. 126. 127. 129. 130. 131. 132.

133. 134. 135. 137. 140. 143. 147. 148. 150. 151. 152. 154. 156. 157. 160. 162. 167. 168. 170. 173. 176. 178. 181. 184. 191. 192. 193. 201. 203. 220[1]. 223. 227. 228. 234. 236. 237. 238. 243. 247. 249. 250. 251. 253. 254. 255. 256. 258. 260. 266. 268. 269. 276. 283. 284. 285. 292. 295. 310. 311[2]. 315. 325. 333[3].

Evangelium = virtus Dei in salutem: Rom 1, 16.

= potestas, potentia, virtus Dei salvativa, continet virtutem Dei, gratiam et iustitiam: 9. 31. 32. 34. 37. 47. 55. 57. 73. 84. 127. 137. 147. 157. 162. 180. 186. 189. 248. 249. 289. 290. 298. 303. 310.

17. = *motus ad iustificationem:* 276.

18. = *opera bona, executio (adimpletio) bonorum operum a Deo procedens (legem implere):* 12. 34. 38. 43. 71. 86. 116. 217.
cf. Justificatio sine operibus, infra n. XI, 6.

19. = *opera iusta nihil reputare propter iustitiam Christi (imputatio):* 314.

20. = *regeneratio (reformatio imaginis):* 209. 212. 276.

21. = *remissio peccati (= indulgentia, venia peccatorum etc.):* 2. 12. 21. 28. 35. 38. 48. 52.

22. = *virtus universa:* 282.

23. = multiplex (8): 151[1].
iustitia acquisita-infusa: 193. 194. 246. 247
iustitia politica-legalis: 192. 193. 292. 295. 304[1]. 331.
iust. perfecta-imperfecta: 192. 193. 203.

II. *Causa justitiae-justificationis.*

1. causa *efficiens* = redemptio: 149. 168. 184. 191. 240. 272.
principalis = Deus (solus): 129. 149. 184. 191. 192. 192. 247. 271. 272. 276. (solus Deus effective).
coniuncta = fides passionis Christi: 129.
media (proxima) = Christus: 129. 155. 157. 184. 272. 277.
universalis = redemptio: 149.
causa acquirens (disponens) = fides passionis: 184. 191. 272.

2. causa *finalis* = ostensio iustitiae Dei — implere promissa: 129. 149[1]. 155. 168. 184. 191. 241. 242. 271. 286. 312. Cf. infra n. XV.

3. causa *formalis* = gratia gratum faciens: 129. 133. 149. 155. 168. 184. 191. 192. 240. 247. 271. 273. 276. 277. 284.
= fides 149. 272.
= meritum passionis Christi: 129. 155.
= modus gratuitus: 129. 184. 191. 240. 272.

4. causa *materialis* = in qua = homo: 149. 157. (iustificandus) 241. 271.
= credens: 129. 149[1]. 155. 157.
= peccatorum remissio: 168. 241. 272.
= fides passionis Christi: 272.

5. causa *meritoria* = passio Christi: 133. 191. 272. 277.
= Christus: 157. 240.

6. *Requisita* ad iustificationem = gratiae infusio, motus virtutis liberi arbitrii, contritio, peccatorum remissio: 96. 106.
= libera assensio et rectificatio: 168.
= octo requiruntur (mortificatio etc.): 151.

7. effectus iustitiae = facit dignum vita aeterna (salus, beatitudo): 34. 36. 47. 55. 83. 87. 124. 191. 192. 193. 201. 202. 203. 258. 282. 289. 298.
Justificatio per fidem n. VI sqq.

III. *Justitia Dei* (= justificatio) ***revelatur in Evangelio*** (Rom. 1, 17); ***manifestata est*** (Rom. 3, 21).

= non dubie, sed manifeste, per miracula confirmata: 27. 61. 89. 110. 116. 132. 140. 148. 154. 166. 167. 181. 190. 224. 237. 256. 260. 266. 283. 283.
= dum dat fidem (in credenti) 1. 15. 17. 58. 147. 236. 260.

IV. *Justitia Dei (justificatio)* est ***testificata a lege*** (Rom. 3, 21).

= lex figuravit, promisit, significavit, praenuntiavit, praecipiebat etc. justitiam per fidem i. e. Jesum Christum — lex enim praecipiendo, minando et non justificando, ostendit hominem non posse justificari, nisi dono Dei per adjutorium Spiritus sancti: 4. 5. 9. 10. 11. 13. 14. 15. 26. 33. 46. 55. 61. 62. 73. 89. 116. 120. 132. 140. 143. 148. 154. 167. 171. 174. 175. 192. 202. 223.

237. 256. 260. 266. 267. 283. 284. 311.
Cf. infra: sine lege n. X.

V. *Necessitas, universalitas justificationis.*

1. *Omnes peccaverunt* (Rom. 3, 23):
= originaliter vel et propria voluntate 6. 12. 33. 36. 63. 89. 128. 149. 155. 181. 229. 239. 271. 311.
(solo Christo excepto: 16. 63. 142. 286.)
2. *Omnes egent gloria Dei* (Rom. 3, 23):
egent = privati sunt facultate ad Dei gloriam: 284.
gloria Dei:
a) = gratia: 12. 26. 28. 159. 160. 191. 256. 284.
b) = indulgentia seu venia: 21. 28. 29. 63. 110. 120. 177. 239. 271.
c) = iustitia = iustificatione: 18. 33. 35. 38. 63. 111. 117. 128. 141. 149. 155. 166. 177. 181. 229. 239. 271. 324.
d) = misericordia Dei: 94. 177. 256.
e) = quia in iustificatione impii Deus gloriosus apparet 18. 33. 35. 38. 63. 94. 110. 111. 117. 120. 128. 141. 149. 155. 166. 177. 181. 191. 229. 239. 256. 271.
f) = relucent potentia, sapientia et benignitas Dei 84. 111. 120. 128. 181. 239.
g) = maius opus quam creatio 82. 84. 121. 128. 181. 239.
3. *Non est distinctio.* (Rom. 3, 22):
In omnes et super omnes. (Rom. 3, 22):
a) = sive Judaeos sive gentiles, universaliter, 2. 11. 12. 20. 21. 26. 28. 33. 36. 38. 51. 89. 110. 116. 120. 133. 139. 141. 166. 176. 181. 191. 228. 238. 250. 265. 269. 284. 299. 311.
b) = omnes gratuito iustificantur, non hic per meritum, ille gratis 35. 36. 38. 48. 51. 70. 191. 292.
4. *Super omnes.* (Rom. 3, 22):
a) = cf. in omnes.
b) = desuper, coelitus data (iustitia): 36. 38. 48. 62. 89. 116. 120. 128. 133. 149. 155. 166. 229. 238. 269.
c) = superans meritum: 35. 36. 38. 56. 141. 284.
d) = per Christum, per Apostolos: 120. 191. 238. 250.
5. ***Suam (iustitiam)*** *quaerentes,* ***iustitiae Dei*** *non sunt subiecti.* (Rom. 10, 3.), (Phil. 3, 9.): *Sua (propria) iustitia:*
a) = iustitia legis, ex operibus legis, per carnales observationes: 3. 9. 10. 12. 14. 21. 26. 28. 30. 36. 37. 52. 63. 89. 111. 121. 130. 133. 142. 150. 155. 156. 170. 178. 179. 184. 193. 203. 234. 243. 258. 313.
b) = justititia ex operibus (credentes se ex operibus justificari): 33. 111. 117. 133. 160. 179. 203. 234.
c) = justitia ex viribus propriis (de suis viribus praesumere): 7. 8. 10. 14. 36. 56. 135. 156. 170.
d) = legem suis viribus accepisse, implere posse credentes: 6. 10. 14. 15. 26. 28. 33. 56. 64. 74. 121. 135. 151. 160. 170. 179. 243. 258.
Justitiae Dei non sunt subiecti:
a) = non credentes in Christum, Christum ignorantes: 3. 7. 12. 14. 16. 18. 21. 26. 30. 64. 86. 89. 121. 134. 135. 143. 170. 171. 178. 184. 188. 234. 243.
b) = non credentes, non volentes justificationem per solam fidem vel gratiam: 28. 33. 36. 64. 121. 130. 133. 135. 142. 156. 243. 258. 313.

VI. *Justitia — justificatio per fidem.*

A. *Fides — quid sit.*

1. Decem acceptiones fidei: 265.
2. = non apparentium: 59. 164. 165.
3. = assensus quidam cum certitudine ad id quod non videtur: 41. 138. (nec dubium nec opinio: 138).
4. = certitudo rerum invisibilium ad religionem pertinentium: 71.
5. = credere quae non videntur: 4. 17. 59. 71. 88. 98. 164. 165.
6. a) = donum Dei ut credamus: 10. 56 106. (per sacramenta 106).
b) = ex gratia praecedente suscipitur: 83.
c) = occulta Dei inspiratione infunditur: 10. 14. 55.
7. = improprie = certa cognitio: 4. 17. 59. 93. 137. 153. 165. 265. (cf. fides rerum.)
8. = non potest stare cum intuitiva visione: 164. 165.
9. = supra opinionem et infra scientiam: 71.
10. = dependet ab intellectu et voluntate: 138.

B. *Divisio fidei.*

1. fides acquisita — fides infusa: 170[1]. Cf. I, 14.

2. fides catholica = quod universaliter credendum est: 60.
3. fides cognitionis (Deum esse): 71. 82. cf. credere Deum.
4. fides confidentiae: 71.
5. fides coniecturae, ex coniectura (daemonum): 114.
6. fides consensus: 71.
7. fides corrupta — non violata: 85.
8. = *credere Deo:* 71. 82. 93. 114. 149. 269. 317.
= fides consensus: 71.
= credere eis quae Deus dicit: 93. 114.
= commune bonorum et malorum: 269.
= *credere Deum:* 71. 82. 93. 114. 149. 269. 317.
= fides cognitionis: 71. 93.
= Deum esse: 71. 82.
= *credere in Deo:* 71.
= fides confidentiae: 71.
= *credere in Deum:* 38. 71. 82. 83. 93. 114. 149. 269. 317.
= Deum diligere et imitari: 82.
= Deo per fidem et dilectionem inhaerere: 83.
= per fidem in Deum tendere: 38[1]. 71. 149[1]. 269. 317.
= fides formata: 93. 149. 269.
9. fides explicita — implicita: 93. 97. 113. 119. 202.
10. a) fides *qua* creditur *cum caritate*: 60. 71. 74. 138. 164. 262. 269. 270. 283.
quattuor conditiones: 270.
est fides formata caritate: 71. 138. 164. 262. 283.
Vide infra: fides formata, n. 11.
b) fides *qua* creditur *sine caritate*: 60. 71. 74. 113. 138. 164. 190. 262. 264. 269.
Vide infra: fides informis, n. 11.
c) fides = *id quod* creditur: 60. 71. 138. 164. 265.
11. *fides formata (informata) caritate — fides informis.*
fides formata:
a) = cui caritas adjungitur: 60. 71. 99. 138. 140. 148. 164. 165. 256. 261. 262. 263. 283.
b) = cuius motus informatur caritate: 99. 140. 141. 264.
c) = cuius motus est a voluntate perfecta per caritatem: 138. 140.
d) = cuius perfectio est caritas: 81.
e) = credere in Deum, cf. supra n. 8.
f) = quae tendere facit in Deum: 202.
g) = perfecta inhabitatio Dei: 138. 140. 269.
h) = est virtus (perfecta): 60. 71. 138. 164. 263. 283.
i) = est meritoria: 124. 190. 261.
k) = non nisi a bonis haberi potest, facit vere fideles et Christianos: 60. 74. 80. 164. 262. 269.
l) = caritas est extra essentiam fidei: 138. 165[2]; caritas non pertinet ad formalem et quidditativam rationem habitus fidei: 165. 264.
cf. infra: per caritatem n. VII.
fides informis:
a) = sine caritate: 60. 71. 93. 99. 113. 190. 261. 263. 283.
b) = non innititur primae veritati propter se: 263; propter rationem creatam: 263; propter experimenta et extortam necessitatem quandam (in daemonibus): 263.
c) = non tendit in Jesum amando: 263.
d) = *differt intentione (gradu) tantum* a fide formata: 113.
e) = non est fides, sed potius objectum fidei: 316.
f) = non est virtus: (50). 71. 138. 164. 282.
g) = est habitus infusus: 263.
h) = non vivificat: 263. 316. cf. infra VI, D, b, 2.
i) = est etiam in malis Christianis, sed nominetenus Christianis: 60. 74. 164. 262. (non: 74. 81).
k) = accedente caritate manet habitus fidei informis et informatur: 60. 99. 138. 148. 164. 190. 261. 264.
l) = accedente caritate non manet habitus fidei (informis): 60. 99. 113; sed loco eius succedit alia, quae est informata: 99. 113.
m) = fides informis manet simul accedente fide formata: 113.
12. *fides operans per dilectionem:* 5. 13. 41. 42. 43. 74. 80. 81. 82. 89. 92. 99. 104. 124. 286.
a) = fides et dilectio: 74. 80.
b) = cuius opus est dilectio: 74. 80.
c) = id agere, quod credimus Deum velle: 82.
d) = ex ea justitia: cf. infra VI, D, b, 4.
e) = ex ea meritum: 124.
f) = solum bonorum: 74. 80.
Cetera vide sub: fides formata, n. 11, non ex operibus, n. XI.
13. fides rerum: 4. 17. 32. 59; cf. infra n. VI, C, d, 36.
14. fides daemonum: 81. 93. 113. 114. 263.
Alias divisiones vide infra n. VI, C, d: ex fide in fidem.

C. „*Justus ex fide vivit*“ (Rom. 1, 17.) „*Justitia autem Dei per fidem*“ (Rom. 3, 21.)

a) (negative):

1. = non ex lege vel operibus legis: 2. 9. 11. 36. 61. 124. 127. 223. 224.
2. = non per liberum arbitrium: 124. 127.
3. = non ex operibus, cf. infra n. XI.
4. = non ex quacumque iustitia civili ... vel vita morali vel doctrina morali: 186. 227. 228. (non ex philosophica sapientia 186).

b) *ex qua fide?*

1. = ex fide cum caritate — ex fide formata: 60. 71. 99. 138. 140. 141. 149. 164. 165. 181. 190. 191. 202. 203. 217. 240. 254[2]. 256. 258. 261. 262. 268. 269. 270. 282. 283. 284. 286.
2. = ex fide, quae per dilectionem operatur: 5. 13. 41. 42. 43. 74. 80. 81. 89. 92. 104. 124. 286.
3. = ex fide quae concipitur corde, profertur ore et bonis operibus adornatur — non illa quae verbotenus tenetur, sed quae operibus adimpletur — fides sine operibus mortua est — fides cum operibus: 13. 20. 21. 25. 27. 34. 38. 71. 85. 123. 147. 249. 261. 282.
4. = ex fide integra: 11. 13. 42. 317; cf. infra VI, C., d. 4.
5. = vel per fidei habitum vel per fidei sacramentum: 12. 44.
6. = ex eadem fide — Jesu Christi — in Veteri et in Novo Testamento (fides Christi et Trinitatis): 3. 11. 46. 93. 97. 113. 119. 137. 143. 180. 194. 199. 200. 202. 207. 223. 241. 284. 316. cf. infra: ex fide in fidem: d.

c. *quomodo?*

1. = non quasi fides sit ipsa iustificatio: 294.
2. = non quasi per fidem mereamur: 140. 269.
3. fides = primum fundamentum vitae, quae est a Deo, fons, principium: 43. 44. 60. 153. 255. 256. 262.
4. fides = prima unio animae ad Deum: 109. 119. 123. 138. 169[3]. 191. 262. (268).
5. fides = prima virtus: 44. 93. 147. 169[3]. 254[3]. 262.
6. fides = prima pars iustitiae: 140.
7. fides prior natura: 96 (prima petit campum).
8. = primus motus in Deum: 93. 103. 140. 269.
9. = aditus quidam divini ingressus: 294.
10. = terminus a quo iustificationis: 158.
11. = causa iustitiae: 37. 38.
12. = ex fide non ut per causam, sed secundum ordinem: 44.
13. = non ut causa, sed ut signum: 48.
14. = quia sine fide nihil Deo placet, nulla iustificatio sine fide: 34. 36. 37. 46. 84. 85. 86. 89. 134. 189. 249. 310.
15. = per fidem Christo incorporamur: 180.
16. = qua applicatur mors Christi: 142. 231. cf. per fidem in sanguine eius.
17. = fides, quae iustificat, habet efficaciam ex merito Christi: 231.
18. = ad misericordiam Dei per fidem confugiens: 55.
19. = ex gratia ad quam dirigit fides: 44. 48.
20. = ex fide spes oritur, ex utraque caritas nascitur, inde est iustitia: 42. 50. 70. 80. 190. 261.
21. = ex fide et per fidem caritas iustificat: 71.
22. = quia sine fide opera non sunt bona: 64.
23. = quia fides dirigit rationem in ultimum finem: 64. 255.
24. = credendo intelligimus iustitiam nostram a Deo esse: 44.
25. = per fidem redduntur sensus spirituales: 109. 119.
26. = credimus ut iustificemur ex fide: 149[1].
27. = punienda cavet, placita appetit: 50.
28. = homo purificatur: 155.
29. = fides impetrat, quod lex imperat: 6. 26. 36. 37. 48. 56. 62. 101. 169[3]. 321. 325.
30. = quia merces fidei vita aeterna (videre): 4. 38. 89. 120.
31. = fides salvat fidelem, damnat infidelem: 162. 243. 290. 311[1].
32. = omnia a Christo exspectare, cuius est nostra justitia (Luther) 325. cf. per gratiam (n. VIII), per caritatem n. VII.

d. „*Ex fide in fidem*“ (*Rom. 1, 17*).

1. = ex fide Abraham in fidem hominis credentis: 11.
2. = ex fide adventus primi in fidem adventus secundi: 17. 55. 59. 85. 98. 119. 123. 147. 153. 163. 261.
3. = ex fide annuntiantium in fidem obedientium: 4. 54. 316.

4. = ex fide articuli unius in fidem alterius (ex fide articulorum omnium): 38. 58. 60. 91. 97. 108. 112. 123. 131. 137. 147. 152. 153. 162. 236. 255.
5. = ex fide catholica: 131.
6. = ex fide Dei in fidem hominis: 1. 39.
7. = ex fide Dei promittentis in fidem Dei implentis: 91. 194.
8. = ex fide (fidelitate) Dei promittentis in fidem hominis credentis: 11. 27. 32. 58. 85. 97. 113. 119. 123 131. 147. 153. 158. 173. 261.
9. = ex fide Evangelii in fidem rerum: 4. 11. 13.
10. = ex fide gratiae in fidem gloriae: 158.
11. = ex fide hominis in fidem Dei: 25.
12. = ex fide humanitatis in fidem divinitatis: 55.
13. = ex fide integra: 131. cf. supra n. 4.
14. = ex fide inchoata in Judaeis in fidem gentium: 298.
15. = ex fide incipientium in fidem proficientium (perfectorum): 316.
16. = ex fide informi ad fidem formatam: 190. 261.
17. = ex fide Judaeus — in fide gentilis iustificatur: 9. 11.
18. = ex fide Judaeorum in fidem gentium: 85.
19. = ex fide legis in fidem Evangelii (Christi): 11. 13. 19. 25. 27. 85. 223. 249. cf. infra n.
20. = ex fide, qua ministratur Deo, in fidem, qua fruimur Deo (in fidem contemplationis): 4. 29. 54. 59. 123. 131. 153.
21. = ex fide maiorum in fidem minorum: 131.
22. = ex fide = ex motu fidei in motum = per profectum fidei = per diversos gradus: 34. 44. 112. 119. 158. 255. 261. 316.
23. = ex fide ordinata ad Dei visionem: 131.
24. = ex fide patriarcharum in fidem Ecclesiae: 255.
25. = ex fide poenarum in fidem praemiorum: 49.
26. = ex fide praedicatorum (praedicantium) in fidem credentium (populorum): 11. 17. 29. 32. 55. 59. 85. 88. 123. 133. 137. 147. 153. 158. 180.
27. = ex fide praelatorum in fidem subditorum: 88.
28. = ex fide praesenti in futuram: 10. 137. = ex fide promissionis in fidem redditionis: 32. 59. 123. (131). 147. 163. 261.
29. = ex fide prophetarum in fidem apostolorum: 88. 123. 131. 153. 155. 261.
30. = ex fide puniendorum in fidem glorificandorum: 50.
31. = ex fide resurrectionis primae in fidem secundae: 17. 32. 55. 59. 85. 133. 147. 153. 261.
32. = ex fide seminantium in fidem metentium: 17. 32. 59. 88. 147.
33. = ex fide spei in fidem rei, in fidem speciei: 32. 59. 88. 108. 123. 174. 249. 261.
34. = ex fide Synagogae in fidem Ecclesiae: 316.
35. = ex fide Testamenti veteris in fidem novi: 11. 13. 17. 28. 29. 32. 38. 54. 55. 59. 91. 109. 119. 123. 137. 147. 153. 157. 163. 223. 261. 316. 333.
36. = ex fide verborum in fidem rerum: 4. 11. 13. 17. 19. 29. 32. 59. 85. 91. 98. 119. 123. 147. 153. 158. 164. 249. 261.
37. = ex fide verborum et operum in fidem retributionis: 25. 27.

e. „*Per fidem Jesu Christi*“: (*Rom 3, 21.*)

1. = non qua credit Christus: 5. 26. 28. 62. 167. 238. 269. 311 [2] (quia in Christo non est fides, sed comprehensor est 167. 269).
2. = qua creditur Christus: 14. 20. 256.
3. = qua creditur in Christum justificatorem impii, mediatorem, salvatorem: 5. 7. 14. 26. 33. 35. 37. 49. 50. 55. 62. 64. 89. 148. 149[1]. 155. 168. 181. 187. 227. 238. 243. 269. 311. 317. 320.
4. = qua creditur Christo: 50.
5. = qua creditur totus Christus; utraque natura: 20. 79. 81. 149. 155 238. 269. 270; Filius Patris 20. 250. (omnia quae sunt Christi 317; in Ecclesiam 317. 320).
6. = quae est de Christo: 140. 269.
7. = per fidem Catholicam, cuius obiectum et auctor est Christus: 256.
8. = quae a Christo donatur — traditur, eius largitate: 4. 5. 14. 28. 62. 140. 181. 238. 269. 311 [2].
9. = cuius Christus est minister et auctor 48. 16.
10. = quia omnis iustificatio per Christum (solum): 36. 64. 142. 165. 243. 244.
11. = per misericordiam Christi: 208.
12. = per nomen Jesu: 214.
13. = incorporari ipsi per fidem caritate formatam: 203.

14. = Christum induere = conformem fieri ipsi quantum ad gratiam et virtutem: 208.
15. = Christo crucifixum esse = per compassionem ex fide praecedente: 201.
16. = Christum inhabitare per gratiam sanctificantem: 201.
17. = incarnatio Christi fundamentum omnis meriti: 207.
18. = incarnatio Christi non cadit sub merito: 207. (sed quoad circumstantias, praesupposita incarnatione: 206).
19. = B. Maria V. meruit Christum concipere per meritum congruitatis: 208.

f. *Per fidem in sanguine ejus.* Rom. 3, 25.

1. = per fidem passionis: 18. 30. 166. 177. 184. 232. 240.
2. = per fidem et passionem (neutrum sine altero valet, utrumque necessarium): 18. 35. 63. 150. 177. 232. 240. 250.
3. = quia per fidem virtus passionis operatur (= iustificat): 21. 51. 143. 233. = per fidem mors Christi nobis applicatur: 142. 231.
4. = per virtutem fidei homo disponitur ad suscipiendum in se effectum passionis Christi: 150. 240.
5. = etiam in veteri Testamento. cf. supra n. VI., b, 7.
6. = in quantum virtus passionis Christi operatur in Sacramentis per fidem: 240. 250. 251. (baptismus, poenitentia: 21. 104. 106. 209. 250.).

VII. *Justitia — justificatio „per caritatem".*

1. = tamquam formam virtutum (fidei): 60. 93. 99. (motus virtutis informans: 99.) (mater, radix omnium bonorum: 42. 60. 94).
2. = caritas oritur ex fide: 42. 70, est opus fidei: 71, justificat: 50. 70. 71. 140; in fide et per fidem: 71; non est de essentia fidei: 138. 164. 165[2]. 264; est forma extrinseca: 165. 264.
3. = facit fidem esse virtutem: 60.
4. = sola dividit inter filios Dei et filios perditionis: 171.
5. = qua formaliter meremur: 171.
6. = tota s. Scriptura (lex) ad eam ordinatur: 171. 186.
7. = a solo Deo effective: 247, creatur: 247.
8. = non consistit cum errore mortali: 102.
9. = per contritionem: 83. 96. (attritio — contritio: 83.). Cf. supra: fides formata, fides cum caritate, fides per dilectionem operans, n. VI., B.

VIII. *„Justificati per gratiam"* (cf. „gratis") Rom. 3, 24.

negative:

1. = gratis = non ex operibus, cf. infra n. IX u. XI.
2. = non ex viribus naturalibus: 229. 231.

positive:

1. = per dona Dei gratuita, totum ex Deo: 33. 36. 38. 63. 74. 83. 166. 184. 240. 250. 272. 273. = per effusionem Spiritus S.: 35. = per (gratuitam) gratiae infusionem (praevenientem): 21. 29. 48. 54. 71. 168. 215. 216. 230. 240. 254. 276. 284.
2. = gratia necessaria ad justificationem: 6. 47. 55. 61. 71. 83. 96. 123. 128. 168. 275. 276. 284.
3. = justificatio et remissio culpae est effectus gratiae: 8. 14. 71. 124. 125. 127. 128. 284.
4. = gratia causa formalis justificationis: cf. supra n. II. 3.
5. = ut praevenientem: 182. 215 f. = ut concurrentem: 182. 217. = ut praemium tribuentem: 218.
6. = *meritum per gratiam* (non sine gratia): 6. 83. 95. 124. 133. 163. 182. 215. 216. 217. 218. 219. 229. 230. 257[1]. 261; (= vitae aeternae de condigno: 83. 95. 101. 163. 218. 219. 273); (= per fidem formatam caritate: 71. 124. 217); (= per gratiam cooperantem: 182); (= augmenti gratiae: 216); (= non primae gratiae: 215. 229. 230. 257); (= incarnatio Filii Dei fundamentum omnis meriti: 206).
7. = liberum arbitrium non potest se disponere ad gratiam: 274.
8. = fides (gratia gratis data 273) praeparat (disponit) ad gratiam: 284.
9. = gratia a solo Deo immediate et effective infunditur: 247. 274; (per Sacramenta: 106. 247; — instrumentaliter quodammodo).
10. = diversae acceptiones gratiae = 272. gratia praeveniens, perficiens: 215

—218, gratia gratis data, adjuvans, cooperans: 218.
11. = Pelagianismus = esse meritum vitae aeternae sine gratia: 218.
= gratiam Dei secundum merita dari: 229.
= esse justificationem ex seipso: 228[2].
= quasi fides ex nobis sit et per eam mereamur Dei justitiam: 140. 269.
= bonae voluntatis initium sibi usurpare: 54.
= quod sufficit sola Dei gratuita misericordia sine gratiae infusione: 276.

IX. *„Justificati gratis“* (cf. per gratiam) (Rom. 3, 24.)

negative:
1. = non per legem vel opera legis: cf. sine lege n. XII.
2. = non ex operibus (sine operibus) vel meritis praecedentibus gratiam vel justificationem, nihil operantes nec vicem reddentes: 3. 6. 12. 16. 21. 26. 33. 35. 36. 38. 48. 51. 54. 55. 63. 74. 83. 129. 141. 149. 154. 155. 166. 168. 184. 191. 206. 215. 229. 230. 240. 250. 251. 257. 260. 265. 272. 273. 276. 284. 311; cf. infra n. XI, 2.
3. = non per voluntatem propriam; non nostro labore: 5. 9. 10. 33. 54. 55. 63. 127. 184. 229. 240. 274.

positive:
1. = per fidem (solam): 1. 3. 7. 9. 10. 16. 29. 35. 36.
2. = per gratuitum donum Dei: 5. 21. 29. 38. 48. 54. 63.
3. = per (gratuitam) gratiae infusionem: cf. per gratiam; sine operibus, infra n. XI.
4. = per meritum Christi: 129.
= lavacro baptismatis: 12;
5. = per redemptionem Christi: 3. 7.
6. = per voluntatem Dei liberam: 3. 48. 205.

X. *(Justitia) „sine lege“.* (Rom. 3, 21; 4, 13.)

1. = sine lege Moysis, sine adiutorio legis, sine observatione legis, lex non justificat nec adiuvat etc.: 1. 2. 5. 6. 12. 14. 15. 18. 20. 26. 29. 33. 35. 36. 38. 47. 50. 55. 61. 62. 71. 85. 89. 94. 115. 139. 148. 150. 154. 159. 166. 167. 169. 174. 182. 187. 224. 227. 228. 229. 235. 237. 240. 242. 250. 256. 265. 266. 283. 284. 286. 294. 299. 311. 312. 320.
2. = per Christum, per fidem, per gratiam (solum): 2. 5. 12. 26. 33. 35. 55. 64. 71. 73. 166. 311[2].
3. = sine operibus etc. cf. sine operibus etc. infra n. XI.
4. = lex justificat tantum apud homines, *temporaliter etc.*: 224. 228. 235.
5. = per legem cognitio peccati: 100. 110. 318; utilitas legis: 267.
6. = non sine Sacramento divinitatis Dei: 2. 12.
7. = non per legem naturalem: 15, aut per philosophicam sapientiam: 186. 227. 230.

XI. *(Justificatio per fidem) „sine operibus legis.“* (Rom. 2, 13; 3, 20; 3, 28; 4, 5. — Tit. 3, 5.)

1. = non per Legem aut opera Legis etc. . . vide: sine Lege.
2. = non ex operibus praecedentibus fidem aut justificationem sive caeremonialibus, sive moralibus: 3. 6. 9. 10. 18. 44. 86. 139. 150. 159. 169. 170[1]. 182. 183. 215. 216. 227. 228. 229. 230. 237. 242. 254[2]. 292. 293. 294. 324. (bona opera ante fidem inania 6. 18). cf. supra IX., 2.
3. = non ex merito: 21. 177. 206.
4. = sed ex fide et gratia Dei, ut supra, cf. justificatio gratis et per gratiam.
5. = opera non sunt causa justitiae, sed potius executiones et manifestationes eius: 111. 170. 182. 216. 237. 310; — justificatio praecedit opera 182. 215.
6. = non sine operibus subsequentibus fidem (justificationem) (non quin credens per dilectionem debeat operari): 6. 18. 286.): 18. 139[1]. 159. 169. 170. 182. 183. 191. 215. 216. 229. 237. 286. 293. 310.
7. = non sine voluntate nostra: 5. 33. 54.
8. = opera praeparant ad justificationem 291. 294. 319.
9. = facientes quod suum est, congruum est a Deo recipi: 115. 120. 127. 238. cf. iustitia congrui.
10. = non praesumere vel superbire de suis operibus = ea nihil reputare: 329. (Luther.)

XII. Justitia = ***per propitiatorem.*** *„Justificati" per Christum, „quem proposuit Deus propitiatorem."* (Rom. 3, 25.)

1. = mediatorem, reconciliatorem, redemptorem, iustificatorem, satisfactorem, misericordem, hostiam, qui salvaret credentes, Deum propitium faceret, in quo solo salus: 3. 21. 29. 35. 51. 63. 110. 142. 149. 159. 160. 166. 177. 184. 232. 233. 240. 257.
2. = propitiatorium 286. 293. 304.
3. = proposuit = procul ante disposuit — palam posuit ut supra.

XIII. *(Justificati)* ***„Per redemptionem."*** (Rom. 3, 24.)

= per crucem, passionem, sanguinem, mortem Christi: 2. 21. 35. 36. 39. 64. 129. 159. 168. 184. 191. 231. 233. 257. 286. 312.

1. = tanquam causam efficientem justificationis: 149. 168. 184. 191. 257. (instrumentalem).
2. = tanquam causam formalem: 155.
3. = tanquam causam meritoriam: 129. 191. 231. 240. 257. 312.
4. = tanquam causam universalem: 149.
5. = per pretium (sanguinis): 35. 36. 39. 85. 142. 184. 233.
6. = tanquam redemptionem a captivitate diaboli: 2. 21. 26. 231. 311.
7. = per sacramentum (sanguinis): 64.
8. = per sacrificium (sanguinis): 168. 232. 286.
9. = per satisfactionem: 142. 149. 159. 285. 312.

XIV. ***In sanguine eius.***

= per mortem Christi, per effusionem sanguinis, per passionem: 3. 18. 29. 35. 51. 143. 150. 166. 177. 184. 240. 250. 257.

= passio est causa acquirens nobis justificationem a Deo: 184 (instrumentalis, effectiva et meritoria 257).

= virtus passionis Christi operatur in Sacramentis: 240. 250. cf. supra XIII, 7. 8; VI, c, f.

XV. Justificatio ***„In sustentatione Dei"*** (Rom. 3, 26.)

1. = quando peccator per patientiam Dei exspectatur ad poenitentiam = non statim puniendo = patientia Dei: 30. 35. 51. 143. 167. 177. 241. 257. 294. 305. 312.

„Ad ostensionem iustitiae — ut sit ipse iustus" (Deus). (Rom. 3, 26.)

1. = ut appareat verax, complens ea, quae promisit: 2. 3. 30. 63. 108. 142. 149. 166. 177. 192. 240. 257. 286.
2. = non reliquit peccatum Adae impunitum (satisfactio per Christum): 191. 253. 257. 286.
3. = manifestatio iustitiae Dei est causa finalis iustificationis nostrae, cf. supra n. II, 3.

XVI. Christus = ***„Finis legis."*** (Rom. 10, 4.)

1. = adimplet (spiritualiter) legem vel quod lex promisit: 36. 74. 89. 121. 134. 135. 156. 160. 172. 179. 234. 244. 258. 313.
2. = consummatio (perfectio) legis: 8. 10. 11. 12. 27. 36. 56. 64. 74. 86. 89. 103. 104. 117. 134. 135. 135. 152. 156. 160. 172. 185. 234. 243. 258. 305[4]. 306. 313.
3. = perfectio iustitiae: 10. 22. 64. 234.
4. = finis:
   = causa finalis legis: 130. 134. 185.
   = ad quem lex ordinabat: 144. 160. 179. 193. 258.
   = credere in Christum: 3. 8. 11. 12. 27. 30. 234.
   = in quem tendere et omnia opera ordinare debemus: (nec ultra) 11. 34. 64. 155. 171. 186. 234. 243.
   = caritas: 8. 186.

IV. Verzeichnis.

Perſonen- und Autorenregiſter.

Abälard, ſiehe Petrus.
Accardus, 65[1]. 67.
Aegidius Romanus, 173—179.
Albertus Magnus, XIII. 106.
Alexander de Alexandria, 179—186.
Alexander von Hales, 273.
Ambroſiaſter, XV., 1—3. 25. 58. 60[3]. 84. 86. 88. 101. 176. 237. 261. 294[1]. 346 ff.
Ambroſius, 58. 61. 91. 265. 305.
Ambroſius Autpertus, 58[1]. 61. 346 ff.
Anonymus (Interlinearglоſſe), 248—249.
Anonymus (Krakau), 259—278.
Anonymus (München), 248—252.
Anonymus (Wien), 245.
Anſelm v. Canterbury, 207. 254. 268[1].
Anſelm v. Laon, XIII. (glossa interlinearis), 36—37. 37. 56[2]. 57[2]. 61. 62. 113. 207. 346.
Antonuccius, 198.
Aquaſparta v. Matthaeus,
Ariſtoteles, 205. 214. 230. 231. 275. 282. 313.
Arno v. Reichersberg, 343. 358. 364.
Arundine de, Joh., ſiehe Riedt.
Aspremont, 146.
Athanaſius, 80.
Auguſtin, VIII, XVIII[2], 3—8. 10. 22. 41. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 74. 80. 81[2]. 82[3]. 83[3]. 91. 134. 138. 167. 168. 169[3]. 171. 172. 181. 182. 185. 190[4]. 206. 207. 214. 217. 228. 229. 232. 237. 243. 244. 261. 265. 268. 270. 271. 274. 275. 311[2]. 313. 315. 316. 321. 325. 354. 362. 377.
Auguſtin de Favaroini, 220—225.
Auguſtinus Triumphus, 161—173.
Aureolus, ſiehe Petrus.
Ayguani, Mich., 198.

Bach, J., 242[2]. 349.
Baconthorp, 188[1].
Baeumker, L., XI.
Baltzer, O., XIII[1], XIX[1], 365.
Bandini, Ang., 280[2].
Bardenhewer, 1. 273[1].
Bardis, de, ſiehe Robert.
Bartholomaeus (Hominis) de Caruſis, 195 bis 197.
Beda Venerabilis, 23. 24. 73.
Berger, S., 332[1].
Bernardus, 52—53. 207. 214. 219. 262. 274.
Bernard, Guidonis, 117[6].
Bibelauslegung (Methode), 88. 90. 112. 136. 145. 161. 262[5].
Bludau, A., 300.
Boetius, 265.
Bonaventura, 165[2]. 263. 264. 273. 363[1].
Brewer, H., 1.
Bromius, Thomas, 198[3].
Broſſi, Wilhelm, 189[1].
Bruno, d. Karth., 34—36.
Bulaeus, 75[1].
Bullinger, XI.
Burgos v., Paul, ſiehe Paul.
Butzer, XI.

Caſſiodor, 22. 24. 65[1].
Catenen, 22. 28[1].
Cauſis, Liber de, 273.
Chatelain, E., XXX.
Chriſtophorus de Perſona, 284[6].
Cicero, 265[2].
Claudius v. Turin, 12—15.
Clichtove Jodok, 287.
Cochinger, Joh., 188[1].
Colet, Joh., 297—300.
Collin, L., XX.
Cornelius, 83.
Corſi, J., 280[1].
Cosmatus, Kard., 221[1]. 222[1].
Couſin, 77[3].
Crawford, 5[1].
Cyprian, 205.

Decimus Hilarianus Hilarius, 377.
Decretum, 265[1].
Delisle, 23. 122. 173. 188[1]. 332.
Deniſle, Methode, XII, XIX, 359.
Denis, 28[1].
Diekamp, Fr., 190[2].
Dinkelsbühl, Nik. von, 246—247.
Dionyſius de Robertis a Burgo S. Sepulchri, 188[1].
Dionys Ryckel, d. Karth., 252—259.
Doizé, XX, 337.
Dominikaner, XII.
Donatian, 305.
Dorez, L., XX.
Dufour, Vit. (de Furno), 156[1].
Duns, Scotus, XII.
Durandus a S. Port., 272.

Ebendorfer, Thomas, v. Haſelbach, 247.
Eberhard von Bamberg, 361[1].
Ehrle, P., XI, XIX.
Elſius, 196.
Erasmus Deſiderius von Rotterdam, 279. 300—307. 328.
Espenberger, J. N., XIII[1].
Eubel, C., 117[6]. 221.
Expositio glossae, 105. 106.
Expositor, ſiehe Petrus Lombardus.

Faber, Jac. Stapulenſis, XV, 287—296. 328.
Fabricius, 280[3].
Felder, H., 204[3].
Feret, P., 361.
Ficinus, ſiehe Marſilius.
Fidelis a Fanna, XII.
Florus v. Lyon, 22. 24.
Fracaſſetti, 196.
Franz, A., 145[1].
Franziskaner, XII.
Fulgentius, 378.
Furno, Vit. de, ſiehe Dufour.

Galeotti, 280[1].
Gaſtius, 196.
Gaufridus v. Bleveio, 130—134. (267[5].) 243. 244.
Gaufridus v. Clairvaux, 340. 358.
Gerhoh v. Reichersberg, 341. 346 ff. 363 ff.
Gheyn, van den, 34. 122.
Gilbert de la Porrée (Porretanus), XIII[1], XV, 16. (30—34.) 57[1]. 206[2].
Gilbert von St. Amand, 16. 30. 40. 43[5]. 334 ff.
Gloſſa, XIII, 16. 31. 57. 112. 136. 206. 308, vgl. Wal. Strabo, Petrus Lombardus uſw.
Glossa interlinearis, XIII. 36. 57. 248 251. 308. 353. 355.
Glossa ordinaria, XIII. 16. 31.
Gloſſa z. Lombarden, XIII. 94—106. 112.
Glossulae glossularum, 83—88.
Gorran, ſiehe Nikolaus.
Gottſchick, XV.
Grabmann, M., XII. XX. 377.
„Gratia Dei", 37—39.
Graetz, G., 194[1].
Gregor d. Gr., 46[3]. 59[5]. 219.
Gregor v. Tours, 77.
Gröſſel, Joh., v. Tittmaning, 244—245.
Guerricus de S. Quintino, 111—117. 173[1].
Guido v. Boulogne, Kard., 214[1].
Guidonis, ſiehe Bernhard.

Hadrian de veteri busco, 122.
Han Alamanus, 284[6].
Harnack, XVII[1]. XIX.
Haſelbach, Thomas v., ſiehe Ebendorfer.
Hatto, Biſchof v. Vercelli, 25—27.
Hauck, H., 366.
Hauréau, XIV. 16. 37. 40. 54. 65. 66. 88. 146. 361.
Haußleiter, J., 9. 59[1].
Hauthaler, Willibald, XX.
Haimo, XIII. XVI. 18—22. 28[1]. 56[1]. 58. 59. 61. 62. 77. 91. 123. 147. 185[2]. 225. 227.
Hervaeus v. Bourgdieu, 54—56. 101[5].
Heſdin, Joh. v., 204—219.
Hieronymus, 25. 61. 77. 91. 148. 153. 161. 214.
Hinkmar, 23.
Histoire littéraire de la France, XIII. 19. 65[1]. 361.
Hrabanus Maurus, 3[1]. 15—16.
Hugo de St. Cher, X. XIII. 90. 91. 92[1]. 103[5]. 105. 106—111. 112. 114[1]. 115. 117[1]. 121[1]. 126[1]. 129[1]. 169[3]. 277[4].
Hugo v. St. Victor, XIII. XIII[1]. 65. 82[3]. 270.
Hurter, H., X[2].

Ihm, 333[1].
Jaffé, Ph., 22.
Johann de Caſali, 198—203.
Johann Januenſis, 210.
Johann v. Cornouailles (Cornubienſis), 75.
Johann v. La Rochelle, 112. 122—130. 261[1]. (277.)
Johannes Zachariae, 220[1].

Kawerau, XIV ff.
Keuffer, M., 145[2].
Kilgenſtein, XIII[1]. 65.
Köhler, XV. XVII[1].

Krakau (Univerſität), 259.
Krogh-Tonning, 253[1].

Lajard, F., 118.
Lanfranc, 16. 28—30.
Langton, Stephan, 112.
Lecat, XX.
Lederer, 222[3].
Lenfant, Dav., 197.
Lenz, M., 366.
Leo d. Gr., 264[2].
Little, A. G., 106[2].
Loë, P. de, 106[2].
Lombardus, ſiehe Petrus.
Lopez, Jac. de Zunniga (Stunica), 288. 290[5]. 294[1].
Lupton, 297.
Lupus, Abb., 23.
Luther, IX. XVI[1]. XIX. 106. 113[4]. 307—331.
Lyra, Nik. de, IX. X. XVI. 188—194. 199—203. 213. 261. 266. 267. 315. 316.

Mabillon, 23. 58[1].
Malateſta, Carlo de, 221.
Marianus Scotus, 28. 77[5].
Marſilius Ficinus, 279—286.
Matthaeus v. Aquaſparta, 165[2].
Matthias v. Liegnitz, 145[2].
Matugliani, Paul, 220[1].
Maurice de Sully, 75.
Maurus Rhabanus, ſiehe Hrabanus.
Meier, G., 27.
Melanchthon, IX. X[1].
Mercati XIX.
Michael Ayguani von Bologna, 198.
Michelant, 40.
Molinier, 146.
Morin, G., 377.

Nanni, Joh., 259[1].
Nikolaus v. Amiens, 40—49. 345—346.
Nikolaus v. Dinkelsbühl, 246—247.
Nikolaus Gorran, 136. 145. 152—156.

Odo Gallus (vermeintlich), 117—121.
Odo, Kard. v. Tusculum, 118[1]. 135[1].
Oekumenius (Pſeudo), 190[2].
Olivi, Petrus Johannes, 156—160.
Omont, H., XX.
Origenes, XV. XVII. 25. 59. 80. 221. 223. 224. 225. 226. 231. 233.
Oſſinger, 188[1]. 196.
Othmar Luscinius (Nachtigall), 136.
Oudin, 75[3]. 196. 335[2].
Ovidius, 209. 213.

Pamphilo, J., 197.
Paul v. Burgos, 144. 194—195. 316.
Pelagius, 9. 11[1]. 16. 28[1]. 57. 67[3]. 68[2]. 69. 70. 76. 77. 161[2]. 162. 253.
Petrus Abaelardus (Palatinus), XV. 49—52. 57[1]. 59. 69. 76. 77. 78. 82[3]. 91[2]. 101[5]. 357[2].
Petrus Abbas Papiae, 22.
Petrus Abbas Tripolit, 22. 24.
Petrus Aureoli, 186—188. 200. 201. 202.
Petrus Berchorius, 198[3].
Petrus Cantor, 67. 88—90.
Petrus von Corbeil, XIII. 67. 90—94. 95. 102. 103. 108. 118[1].
Petrus Lombardus, (glossa, glossator, expositor), IX. XII. XV. XVI. XIX. 48. 56—64. 65. 68. 69. 70. 71. 72. 75. 78. 90. 92. 94. 95. 98[6]. 108. 113. 114. 119. 120. 123. 126. 132. 136. 139. 148. 150. 159. 162. 163. 164. 165. 167. 168. 169. 170. 174. 176. 177. 179. 206. 211. 215. 216. 217. 218. 224. 229. 230[2]. 231[1]. 232. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 260. 261. 262. 263. 265[1]. 267. 268. 271. 272. 274. 276. 277. 317. 324. 346 ff. 361 ff. 378.
Petrus de Palma, 189[1].
Petrus de Palude, 57.
Peter v. Pirchenwart, ſiehe Reicher.
Peter v. Poitiers, 94[4].
Peter v. Reims, 117[6].
Petrus Roger (Clemens VI.), VI. 189[1].
Peter von Scala, 117[6].
Petrus v. Tarentaſia, X. XIII. 90. 136. 144—152. 153. 154. 163. 180. 195. 236. 238. 243. 252. 260. 262. 265. 266. 267. 268. 269. 271. 272.
Petrus Tzech v. Pulka, 235—244. 244. 245. 246.
Petrarca, 196.
Pez, 363[3]. 364[1. 2].
Philon, 286.
Platon, 185, 282.
Primaſius (Pſeudo), 9—11. 11[1]. 59.
Proſper, 64. 109[4].
Prudentius, 44[2]. 96.

Quaestiones super Epistolas Pauli, 65—74.
Quétif-Echard, 118. 188[1].

Radulf v. Flaix, 37[2]. 54[1].
Radulf v. Laon, 37—39.
Rabingus, 17[1]. 101[5]. 332—334.
Reicher, Peter R. v. Pirchenwart, 246.
Reichersberg, ſiehe Arno.
Remigius v. Auxerre, XIII. 18—22. 185.
Reuter, H., 355[3].

Richard v. Le Mans, 56[2].
Richard v. St. Victor, 67.
Riedt, Joh. van (de Arundine), 259[1].
Rieks, XVII[1].
Robert de Bardis, 196.
Robert de Monſtrolio, 198[3].
Robert v. Melun, XIII. XIII[1]. 67. 75—83.
Robert v. Torigny, 24.
Rochus, Joh. de Portiis, 259[1].
Rottmanner, Odilo, XX.
Rupert v. Deutz, 39.
Ryckel, Karth., ſiehe Dionys.

Sabatier, 5[1]. 81[2]. 101[3].
Satur, 346[1]. 357[1].
Salluſt, 98.
Schmeller, 106.
Schmid, O., 88. 112.
Schmid, R., 189[1]. 309.
Schmidt, Ch., 186.
Schmitz, Laurentius, XX.
Scholaſtiker, IX. XI. XII. XIII. 88. 302.
Scotus (Duns), XII.
Sedulius Scottus, 11—12. 221. 377.
Seeberg, R., XII. XVIII.
Seeböhm, 297.
Simon v. Cremona, 198.
Sixtus Senenſis, 196. 204.
Souter, A., 377.
Stapulenſis, ſiehe Faber.
Stephan v. Tournay, 67.
Strabo (Strabus) Walafried (glossa), XIII. 16—18. 28. 34. 56[1]. 57. 58. 59. 61. 65[1]. 69. 72[2]. 78. 78[3]. 81. 82[1]. 93. 94. 98[6]. 112. 117.

Tederici, Jac., 198[3].
Theophylakt, 158[1]. 305[2].
Thietlandus, O. S. B., 27—28.
Thomas v. Aquin, X. XII. XVIII[2]. 112. 135—144. 170[1]. 182[3. 4]. 183[1]. 192[1]. 194[1]. 209. 242[4]. 262. 263. 264. 265[5]. 266. 267. 268[1]. 269. 270. 271. 272. 273[1]. 277. 281. 283. 284. 285. 286. 297. 302.
Tiraboſchi, 196.
Titelmans, Fr., 282[1].
Torelli, 197.
Triſſe, J., 188[1].
Turrecremata, Joh. v., 220[1]. 222.
Tzech v. Pulka, ſiehe Petrus.

Udalricus Gallus, 284[1].
Ulanowsky Boleslaw, XX.

Valla Laurentius, 279. 282[1]. 286[1]. 296[1]. 306.
Vattaſſo, 196[1].
Victor, Biſchof, 25.
Vigouroux, 112.
Villani, 280[1].
Villiers, 188[1].
Vulgarius, ſiehe Theophylakt.

Walafried Strabo, ſiehe Strabo.
Walter v. St. Victor, 66.
Walther VIII[3].
Wattenbach G., 22.
Weihrich, 81[2].
Wien, Univerſität, 235. 244. 245. 246. 247.
Wilhelm, Abt v. St. Theodorich, O. Ciſt. 53—54.

Zachariae, ſiehe Johannes.
Zimmer, 8. 9. 12. 28. 57. 77[4].
Zuñiga, ſiehe Lopez.

Lutherporträts.

Von L. Cranach aus dem Jahre 1520. Der Kupferstich hängt im Ausstellungssaale des Kupferstichkabinets zu Kopenhagen. Herr Direktor Bloch hatte die Freundlichkeit, Herrn Dr. phil. A. Bjornbo zu erlauben, mir eine Photographie dieses (14,6×10,0 cm) und des folgenden Kupferstiches zu besorgen. Zum Kupferstich vgl. auch J. Bartsch, Le Peintre-Graveur, t. VII, 278, n. 15. Viele Nachbildungen bringen manche Änderungen an.

☞ *Bekanntlich hat Denifle selbst erklärt, er werde in der zweiten Auflage die Abhandlung über die Physiognomie Luthers (1. Aufl. S. 815—828) ausschalten, da derartige Studien immer viel Subjektives enthalten.*

II

Dieser Stich von Daniel Hopfer aus dem Jahre 1523 ist nicht selten und wurde oft reproduziert. Ich benützte den im Ausstellungssaal des Kupferstichkabinets zu Kopenhagen (22,2 × 15,2 cm). Derselbe findet sich auch in der Lutherbibliothek zu Worms u. a. Man trifft auch Nachbildungen, die nach der entgegengesetzten Seite gewendet sind, und ohne den Heiligenschein. Vgl. dazu Bartsch a. a. O., VIII. n. 86, und Bezold, S. 305.

Die Bilder aus den Jahren 1525 und 1526 stimmen im Typus überein. Kopien von Originalen, deren eines 1525 (Wittenberg, Lutherhalle), ein anderes 1526 (im Besitz von Professor R. v. Kaufmann in Berlin) datiert ist, sind herausgegeben von Flechsig, Tafelbilder usw. n. 84 und 85; eine dritte Kopie (Bibliothek zu Wolfenbüttel) bildet das Titelbild zu Koldes Martin Luther; eine vierte (Original im Privatbesitz) vom J. 1525 s. bei Bezold, S. 448. Auch anderwärts gibt es ähnliche Originale. S. Flechsig, Cranachstudien, I, 257 ff., und Kolde, I, 358. Das hier wiedergegebene stammt aus dem Jahre 1526.

Aus dem Jahre 1529. Galleria degli Uffizi zu Florenz. S. auch O. v. Leixner, Gesch. der deutschen Literatur, 4. A., I, 209.

Wahrscheinlich aus dem Jahre 1532. Denn die damit verbundenen Bilder des Kurfürsten von Sachsen und Melanchthons in der Pinakothek zu München tragen beide die genannte Jahreszahl.

Aus dem Jahre 1533. Aus dem Germanischen Museum zu Nürnberg.

Vermutlich aus dem Jahre 1543. Aus der Galleria degli Uffizi zu Florenz.

Aus dem Jahre 1546. L. Cranach, Königl. Gallerie, Dresden.

Der tote Luther von Lukas Fortnagel.
(Nach der Abbildung bei G. Buchwald, M. Luther, 511).

GretagMacbeth™ ColorChecker Color Rendition Chart